

# Diálogo Interreligioso y Vida Consagrada: Retos de la Nostra Aetate CONFER, 17-19 de Abril de 2015



## GÉNESIS DE LA DECLARACIÓN CONCILIAR *NOSTRA AETATE*

Prof. José Ramón Matito Fernández

1. Introducción: la dinámica del proceso de formación del documento como criterio para la comprensión del alcance de sus afirmaciones.
  - Un documento del concilio Vaticano II.
  - Claves coyunturales del concilio que influirán en la declaración *Nostra Aetate*.
2. La consideración del judaísmo dentro de la Iglesia como punto de partida.
  - Juan XXIII y el judaísmo.
  - Etapa preparatoria de la declaración: el antisemitismo como telón de fondo.
  - La polémica y las limitaciones del borrador 'judío' de la declaración: el proceso de apertura a todas las religiones.
3. El pórtico para una teología cristiana de las religiones.
  - Del diálogo interreligioso al marco posibilitador de una teología de las religiones: la orientación inclusivista de *Nostra aetate*.
  - El límite del horizonte soteriológico para la consideración de las religiones no cristianas en *Nostra aetate*.

INTRODUCCIÓN: LA DINÁMICA DEL PROCESO DE FORMACIÓN DEL DOCUMENTO COMO CRITERIO PARA LA COMPRENSIÓN DEL ALCANCE DE SUS AFIRMACIONES

El 28 de octubre de 1965, a poco más de un mes de la clausura del Concilio Vaticano II —el vigesimoprimer de los concilios ecuménicos en la historia de la Iglesia—, veía su promulgación solemne, junto a otros cuatro documentos conciliares, la Declaración *Nostra*

*Aetate* sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas<sup>1</sup>. De los 3210 padres conciliares que votaban la aprobación del documento, 2221 dieron su visto bueno, y 88 lo desestimaron. Visto el resultado de esta votación y la extensión del documento, parecería que su elaboración no había supuesto el menor problema, y que los enunciados que contenía habían sido pacíficamente consensuados por el aula conciliar. Nada más lejos de la realidad.

A poco que se conozca la *prehistoria* de este documento, así como los distintos momentos del proceso de su elaboración y discusión, hasta su aprobación final, un pensamiento acude a nuestra mente al pensar en él: accidente... providencial. Porque, en efecto, *Nostra aetate* llegó a nosotros de forma accidental, ya que las cuestiones sobre las que finalmente se pronunciaría ni siquiera fueron seleccionadas en la fase de preparación del concilio.

Por eso, cuando buscaba un título para este tema de la génesis de la declaración, se me ocurrió que lo que mejor podría describir aquel tortuoso proceso de formación del documento sería la conocida cita del evangelio de Juan, capítulo 3, versículo 8: "El viento sopla donde quiere, y oyes su sonido, pero no sabes de dónde viene ni adónde va...". Pues, del mismo modo, no creo que nadie en la Iglesia del concilio pudiese imaginar hacia donde dirigiría el soplo del Espíritu el destino del primer borrador de *Nostra aetate*.

Para entender bien ese devenir tenemos que contemplar el proceso de composición del texto dentro del marco histórico, no sólo del propio documento, sino del concilio del que surgió.

### *Un documento del concilio Vaticano II*

Cuando nos enfrentamos a la labor de estudiar e interpretar los textos promulgados por el concilio Vaticano II, son muchos los teólogos historiadores que subrayan la necesidad de no remitirse simplemente a la versión final de los documentos, sino de contemplar y analizar detenidamente todo el proceso de preparación y de elaboración de los mismos. Argumentan estos especialistas que sólo desde esa perspectiva más completa podemos valorar en todo su alcance el resultado final de los trabajos del concilio: el resultado de un concilio no puede comprenderse sin tener en cuenta los acontecimientos previos a la celebración del mismo y los que acompañaron la elaboración de los textos hasta su articulación final. Es decir, al margen de la historia previa al concilio y de los distintos procesos históricos en medio de los cuales se celebra éste, sus documentos finales no resultarían adecuadamente interpretables.

Del mismo modo, para reflejar los desafíos de *Nostra aetate* podría haberse enfocado el tema desde las propias afirmaciones doctrinales del mismo, es decir, desde sus elementos definitorios conclusivos. En cambio —y desde mi particular punto de vista, de forma muy acertada— se ha optado por considerar la *génesis* de esos contenidos magisteriales, y no sólo el resultado final. Génesis que comprende, por una parte, el proceso concreto de elaboración del documento y, por otra parte, el horizonte más amplio que abarca ese proceso de elaboración, que es el contexto histórico, eclesial y teológico del evento que dio a luz la declaración: el concilio Vaticano II.

---

<sup>1</sup> Los otros textos aprobados ése mismo día serían la Declaración conciliar *Gravissimum educationis*, sobre la educación cristiana, y los Decretos conciliares *Christus Dominus*, sobre el ministerio pastoral de los obispos, *Perfectae caritatis*, sobre la renovación de la vida religiosa, y *Optatam totius*, sobre la formación sacerdotal.

¿Por qué es necesario subrayar este particular?

Cincuenta años después de la clausura del concilio tenemos que seguir afirmando con rotundidad que tanto la lectura directa de los documentos del Vaticano II, como su asimilación e integración en la vida eclesial y en la experiencia personal creyente están muy lejos de ser una labor concluida. Tanto para las antiguas como para las nuevas generaciones. Para aquellos que vivieron de alguna forma el acontecimiento conciliar, y para los que crecimos en la fe desde la recepción de sus frutos, con la convicción connatural de que el concilio es, simplemente, una evidencia.

Pero hoy día, introducidos ya de lleno en el siglo XXI, el Vaticano II sigue sin ser precisamente una ‘evidencia’ dentro de la vida de la Iglesia; porque en lo primero en lo que no se está de acuerdo por parte de defensores y detractores o críticos es en el tipo de ‘evidencia’ que supuso el Vaticano II, así como tampoco en cuáles son sus necesarias consecuencias y sus perentorios desarrollos en la Iglesia actual.

Y gran parte del motivo por el que siempre hubo este desacuerdo, está provocado por los criterios seleccionados para llevar a cabo la interpretación y la actualización crítica necesarias de las afirmaciones conciliares<sup>2</sup>. La historia de la elección de dichos criterios hermenéuticos siempre ha concluido que un conocimiento de los documentos conciliares limitado a las afirmaciones contenidas en ellos era reductivo y simplista. Los textos conciliares no se pueden comprender adecuadamente y no se agotan en sus formulaciones finales, ni siquiera aunque se tuvieran en cuenta sus distintos momentos de preparación, discusión y edición conclusiva; hay un plus tanto cuantitativo como cualitativo que supera la actitud simplista de leer los decretos conciliares como creaciones ahistóricas<sup>3</sup>. El resultado de cualquier documento magisterial no puede comprenderse sin tener en cuenta los acontecimientos en medio de los cuales vio la luz. Por eso conviene preguntarse por aquellos acontecimientos y circunstancias que, coincidiendo con la celebración del concilio Vaticano II, influyeron en el devenir de la declaración *Nostra aetate*.

### *Claves coyunturales del concilio que influirán en la declaración Nostra Aetate.*

El camino seguido hasta la aprobación de este pequeño documento (de tan solo 5 brevísimos capítulos o apartados) fue, cuanto menos, sorprendente e incluso inesperado. Y no sólo respecto al desarrollo del contenido específico del documento, sino también al proceso mismo de selección de temas previo a la celebración del Concilio; ya que durante el periodo inmediatamente posterior al anuncio del papa Juan XXIII de la celebración de un concilio ecuménico (enero de 1959), la cuestión de la diversidad religiosa y su relación con la fe cristiana ocupaba un lugar más que discreto, tanto en las listas de temas elaboradas por los grupos de trabajo para la preparación del Concilio, como en las sugerencias aportadas por los obispos y teólogos de todo el mundo.

---

<sup>2</sup> Que el teólogo español Santiago del Cura concreta que ha de consistir en “Una recepción ‘selectiva’ (basada en una decantación de lo que está vivo y de lo que está muerto del concilio), ‘creativa’ (diferenciada en base a las diversas condiciones históricas de las comunidades de hoy) y ‘accrescitiva’ (valorando e implementando la búsqueda de nuevas fronteras de la fe vivida desde el Vaticano II)” (SANTIAGO DEL CURA ELENA, *Un concilio para el siglo XXI. El Vaticano II como evento, doctrina y estilo*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2015, pág. 19).

<sup>3</sup> Cf. G. ALBERIGO, «Luci e ombre nel rapporto tra dinamica assembleare e conclusioni conciliari», en M. T. FATTORI – A. MELLONI (a cura di), *L’evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 1997, 501-522.

Sin embargo, al contemplar con una mirada retrospectiva el alcance de las afirmaciones de este humilde documento, y la repercusión de las problemáticas abiertas a través de sus reflexiones en la teología y en la vida de la Iglesia, el texto adquiere una nueva dimensión. Y es que en la actualidad, las temáticas de la teología de las religiones y del diálogo interreligioso ocupan uno de los lugares privilegiados, tanto en la praxis como en la reflexión de la Iglesia católica.

Es ingente la cantidad de libros, artículos en revistas especializadas, congresos internacionales, programas de postgrado y centros de formación e investigación que han aparecido por todo el mundo, y de los que son objeto de análisis y discusión el pluralismo religioso y su repercusión para la fe cristiana. En la inmensa mayoría de ese ámbito de trabajo siguen resonando hoy día los ecos de aquella declaración conciliar; más aún este año 2015, en que se celebra el cincuenta aniversario de su promulgación.

¿Qué propició, entonces, que la cuestión de la consideración cristiana de las otras religiones pasase de ser una cuestión totalmente marginal, e incluso imprevista, a convertirse en el centro de las reflexiones de este documento?

Podemos acercarnos a los factores coyunturales que favorecieron el desarrollo de la temática interreligiosa desde dos perspectivas: el marco histórico, socio-político, en el que tiene lugar el concilio, por una parte; y el marco eclesial que establece los criterios desde los que se articularán las reflexiones del concilio.

Respecto al marco histórico, tanto para la Iglesia en particular, como para el mundo en general, la década de los 60 del siglo pasado constituyó un momento de expectación temerosa, de rebeldía emancipadora y de reivindicación esperanzada. El comienzo de la segunda mitad del siglo XX no pudo desprenderse de un cierto complejo de 'ilegitimidad' respecto a sus aspiraciones y a su identidad temporal: porque ¿cómo esperar, y qué esperar, después del reguero de destrucción y sinsentido dejado por las décadas anteriores?, ¿cómo lograr un mirada prospectiva, y qué tipo de mirada, después de la constante y tenaz amenaza de negación de futuro de toda una generación?, ¿cómo proseguir con la labor de la construcción de un mundo y de una justicia para todos con tantos conflictos pretendidamente 'durmientes' (guerra fría; bloques norte/sur - este/oeste; la herida —que nunca cicatrizaría— del nazismo; las múltiples heridas del período de las colonias, que en el mundo árabe siguen haciendo sentir su presencia; la constante amenaza/attractivo de los totalitarismos; el judaísmo se vuelve a convertir en 'el problema judío': declaración del Estado de Israel...?)

Sí, el comienzo de la segunda mitad del siglo XX sigue respirando los efluvios destructivos de la época que lo gestó, y se sabe fruto de guerras, odios, genocidios y tensiones 'frías'. Pero el comienzo de la segunda mitad del siglo XX también es testigo del grito de 'basta' de toda una nueva generación; y ese clamor parece ser suficiente para establecer los cimientos, al menos, de la certidumbre de querer comenzar de nuevo. Ni siquiera la omnipresente intimidación nuclear y el temor a un colapso social en las sociedades occidentales es capaz de ahogar la reivindicación de anhelo de esperanza del hombre de aquel tiempo.

Por otra parte, el papel de la Iglesia en alguno de los dramáticos acontecimientos que marcaron este periodo fue, cuanto menos, confuso o vacilante. Y de repente, el papa Juan XXIII decide que, precisamente en esa coyuntura, ha llegado el tiempo de convocar un concilio ecuménico en el que el hilo conductor sea la renovación de una Iglesia, comprendida como testimonio servicial en medio del mundo para todos los hombres; en el que la pregunta fundamental gire en torno a la identidad de la Iglesia misma.

Pronto quedó claro lo que Juan XXIII buscaba con un nuevo concilio. Ante todo un cambio de actitud en la Iglesia: auge de la caridad, claridad de pensamiento, y grandeza de corazón.

Y pronto se notó qué cosas nuevas deseaba el papa que ocurriesen en el concilio: en un concilio de obispos católicos participarían también representantes de comunidades cristianas no católicas<sup>4</sup>; en el concilio habría plena libertad, sin permitir manipulaciones de la curia romana; el concilio sería un concilio de "transición epocal". Superaría el estéril horizonte de condena en el que se parapetó el concilio Vaticano I.

Juan XXIII deseaba una nueva época, una Iglesia, "de testimonio, de anuncio y de fidelidad evangélica". Lo dijo con palabras vigorosas: "El concilio deberá ser un nuevo Pentecostés". Y pidió que el Espíritu Santo realizara "en nuestra época prodigios como los de un nuevo Pentecostés". El concilio debería lograr que la Iglesia volviese a sus fuentes: a Jesús y a las líneas más puras desde su nacimiento. "Se trata de rescatar el valor y esplendor del pensar y del vivir humano y cristiano", dijo. Y el concilio debía ser pastoral, no doctrinal.

Desde aquí podemos perfilar ahora las claves eclesiales que posibilitarían el desarrollo de la temática interreligiosa. Y para ello recurrimos a dos de los primeros comunicados que pretendieron fijar los ejes conciliares.

El primero sería el discurso *Gaudet mater Ecclesia*, pronunciado por el papa durante la celebración litúrgica que acompañó la solemne apertura del 11 de octubre de 1962. Constituye uno de los gestos más relevante del pontificado de Juan XXIII y, para muchos, probablemente uno de los más desafiantes y significativos de la Iglesia católica en la edad contemporánea. Fue compuesto personalmente por el papa, según dan fe los manuscritos y los testimonios pertinentes. En él expresa Juan XXIII las convicciones más profundas que le llevaron a convocar el concilio. En él también están insinuadas las orientaciones más profundas que definen el "espíritu" del concilio:

- La empatía hacia el mundo actual. Frente a los "profetas de desgracias" ("que siempre anuncian lo peor, como si estuviéramos ante el fin del mundo"), Juan XXIII sostiene que "en el curso actual de los acontecimientos, en el que parece que los hombres empiezan un nuevo orden de cosas, hay que reconocer más bien los designios misteriosos de la Providencia".
- Visión tendida hacia el futuro. "Nuestra tarea no es únicamente guardar este tesoro (la doctrina católica), como si nos preocupáramos tan solo de la antigüedad, sino también decididos, sin temor, a estudiar lo que exige nuestra época, continuando el camino que ha hecho la Iglesia durante casi veinte siglos"
- Misericordia antes que severidad: "En nuestro tiempo, la Iglesia de Cristo prefiere emplear la medicina de la misericordia y no empuñar las armas de la severidad. Ella cree que, en vez de condenar, hay que responder a las necesidades actuales explicando mejor la fuerza de su doctrina".
- Distinguir entre lo permanente y lo cambiante. "Una cosa, en efecto, es el depósito de la fe o las verdades que contiene nuestra venerable doctrina, y otra distinta es el modo como se enuncian estas verdades, conservando, sin embargo, el mismo sentido y significado".

---

<sup>4</sup> Dato peculiar de este concilio fue la presencia de observadores (fueron 31 al comienzo y terminaron siendo 93) que tuvieron participación activa en los trabajos de las comisiones; este hecho no tenía precedentes en la historia de la Iglesia.

- Dar importancia a la forma de presentar el mensaje cristiano: "Hay que dar mucha importancia a la elaboración de ese modo de exponerlas [las verdades de la fe] y trabajar pacientemente si fuera necesario. Hay que presentar un modo de exponer las cosas que esté más de acuerdo con el Magisterio, que tiene, sobre todo, un carácter pastoral".

El discurso causó impacto, si bien la magnitud de su alcance escapó a la mayoría de los presentes. Fue el devenir del "acto conciliar" el que iría explorando y desarrollando el significado que contenían las palabras del papa.

El segundo comunicado al que hacíamos referencia, sería emitido ya desde el aula conciliar, el 20 de octubre de 1962, bajo el título "Vías de renovación de la Iglesia. Mensaje de los padres conciliares a toda la humanidad". Este breve pero intenso comunicado menciona cuatro elementos que constituyen las coordenadas teológicas del concilio: el ministerio de servicio de la Iglesia; la labor directriz permanente de testimoniar el acontecimiento salvífico de Cristo; la unidad de todos los cristianos —de cualquier confesión— en cuanto destinatarios de la misión de la Iglesia; la consideración y la invitación a todas las personas de buena voluntad, independientemente de su credo, porque la voluntad salvífica de Dios es universal, y se dirige a toda su creación. El testimonio del acontecimiento salvífico de Cristo y la universalidad del mismo son las coordenadas que vertebrarán las afirmaciones del documento *Nostra aetate*.

## 1. LA CONSIDERACIÓN DEL JUDAÍSMO DENTRO DE LA IGLESIA COMO PUNTO DE PARTIDA

### *Juan XXIII y el judaísmo*

Si uno considera los terroríficos acontecimientos en los campos de concentración europeos durante la II Guerra Mundial y la trayectoria del obispo Roncalli hasta su desempeño del ministerio de Pedro, es difícil que no descubra la cuestión del pueblo judío entre el conjunto de urgencias que Juan XXIII consideraba para el concilio Vaticano II.

Cuando contaba 43 años de edad, el papa Pío XI lo designó simultáneamente arzobispo de Areópolis y enviado oficial para Bulgaria. En este país, realizó su labor apostólica visitando las comunidades católicas y estableciendo relaciones de respeto y estima con otras comunidades cristianas, en especial de la Iglesia Ortodoxa. En una ocasión fue a visitar a unos heridos internados en un hospital católico que trataba gratuitamente a todas las personas, independientemente de su religión. Estos heridos fueron víctimas de un atentado contra el rey Boris III en una catedral ortodoxa de Sofía, por lo que la mayoría de heridos fueron ortodoxos que frecuentaban este lugar de culto. El rey búlgaro quedó tan impresionado que lo recibió en audiencia privada, siendo un acto inédito porque los visitantes apostólicos no gozaban de ningún estatuto diplomático y las relaciones entre la minoría católica y la mayoría ortodoxa eran muy tensas. Hechos como este constituyeron las bases de la futura delegación apostólica. En efecto, su labor fue tan fructífera que seis años después sería nombrado delegado apostólico para Bulgaria.

Tan sólo tres años después de esto, en 1934, se le encomendó la delegación apostólica de Turquía y de Grecia, y el vicariato apostólico de Estambul. Desde la antigua capital del imperio Bizantino, atendió los asuntos relativos a ambos países y estableció una oficina para localizar a los prisioneros de guerra. Por cuestiones territoriales, Grecia estaba en conflicto constante con Turquía, y mantenía una mala relación con la Iglesia católica. El

arzobispo Roncalli fue quien introdujo la lectura del Evangelio en turco, y logró limar las muchas asperezas existentes entre la Santa Sede y la jerarquía ortodoxa y la autoridad musulmana.

Lo más destacable de su labor en Turquía fue su intervención para librar a miles de judíos de la persecución nazi durante la Segunda Guerra Mundial fue proverbial. Desde entonces su cercanía e incluso amistad con personalidades judías del mundo de la religión, la política y la cultura no harían más que incrementarse. Incluso en su periodo de nuncio apostólico en Francia fomentó estas relaciones.

Esto le granjearía múltiples simpatías y apoyos dentro del judaísmo y de la comunidad internacional... pero también grandes enemistades e incluso desprecios en el seno de su Iglesia.

Así, siendo ya papa, uno de los principales rasgos de su pontificado sería su marcado carácter ecuménico, en línea con toda su trayectoria pastoral anterior. La convocatoria al Concilio Vaticano II coincidió, y no por mera casualidad, con la semana de oración por la unidad de los cristianos. Además del carácter esencialmente ecuménico del concilio, Juan XXIII desarrolló un conjunto de iniciativas tendentes a superar las diferencias existentes entre las distintas confesiones cristianas. El 2 de diciembre de 1960, recibió la visita en el Vaticano del arzobispo de Canterbury, Geoffrey Francis Fisher, con quien permaneció reunido durante una hora. Era la primera vez en más de 400 años, desde la excomunión de Isabel I, que la máxima autoridad de la Iglesia de Inglaterra se reunía con el papa. Esa reunión inauguró una transición, de una etapa de divergencia a otra de convergencia con la actual Comunión anglicana. También recibió a la reina Isabel II, y a personalidades de la Iglesia presbiteriana de Escocia y de la Iglesia episcopaliana.

Ahora bien, de todos esos gestos, sería la creación del *Secretariado para la promoción de la unidad de los cristianos*, con el cardenal Augustin Bea al frente, lo que tendría una incidencia decisiva, no solo en el desarrollo de las relaciones ecuménicas y en el diálogo con los no cristianos —en particular en las relaciones católico-judías— sino también en el propio Concilio Vaticano II. De hecho, este *Secretariado* constituiría una comisión preparatoria para el concilio, y fue el responsable de la redacción de diferentes borradores de documentos críticos durante el Concilio Vaticano II, entre ellos el del decreto *Unitatis redintegratio* sobre el ecumenismo, la declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa, y la propia declaración que hoy nos ocupa.

Las últimas palabras pronunciadas por Juan XXIII en su lecho de muerte exteriorizaron su compromiso ecuménico:

“Ofrezco mi vida por la Iglesia, por la continuación del Concilio Ecuménico, por la paz en el mundo y por la unión de los cristianos... Mis días en este mundo han llegado a su fin, pero Cristo vive y la Iglesia debe continuar con su tarea. *Ut unum sint, ut unum sint*”.

### *Etapa preparatoria de la declaración: el antisemitismo como telón de fondo*

Tras la II Guerra Mundial algunos sacerdotes, teólogos y laicos católicos promovieron la revisión del tratamiento teológico que la Iglesia daba al judaísmo, que ya se había planteado en el periodo de entreguerras como reacción al antisemitismo nazi —entre los que destacó el filósofo francés cristiano Jacques Maritain—. En esta toma de conciencia desempeñó un papel muy importante el intelectual judío francés Jules Isaac, que llegó a ser

inspector general de la enseñanza pública en Francia de 1936 a 1940, y que perdió a su mujer y a su hija en el campo de concentración de Auschwitz, víctimas del genocidio nazi. Isaac se convirtió en un infatigable investigador de las causas del antisemitismo, y tras la II Segunda Guerra Mundial publicó dos influyentes obras sobre este tema: *Jesús e Israel* (1948) y *Génesis del antisemitismo* (1956). Éste denunció que el origen del antisemitismo se encontraba en el antijudaísmo cristiano y su "enseñanza del desprecio" hacia los judíos, el pueblo *deicida* según el cristianismo y, por lo mismo, maldito por Dios, por lo que el antisemitismo nazi no haría sino asumir esa condena y llevarla hasta sus últimas consecuencias. Fue cofundador, en 1947, de la sociedad *Amigos judeo-cristianos*. El *Movimiento contra el racismo y por la amistad entre los pueblos*, creado en Francia en 1949, le concedería en 1956 el premio de la fraternidad.

En 1947 Isaac y Maritain, entre otros, organizaron la conferencia de Seelisberg de la que salió un decálogo de propuestas de revisión de la doctrina católica respecto del judaísmo. Después de recordar el tronco común de cristianismo y judaísmo –el Antiguo Testamento– y señalar que Jesús, la Virgen y los apóstoles eran judíos, se afirmaba que no podía responsabilizarse de la muerte de Cristo "sólo" a los judíos, sino que "fue a causa de la humanidad entera", por lo que se rechazaba la idea de que el pueblo judío estuviera maldito y fuera condenado por Dios al sufrimiento.

Bajo el pontificado de Juan XXIII las nuevas ideas promovidas por el grupo de Seelisberg recibieron un gran impulso. En 1959 el papa decidió eliminar la referencia a los "pérfidos judíos" de la liturgia del Viernes Santo y al año siguiente, el 13 de junio de 1960, recibía en audiencia a Jules Isaac, que le había enviado un documento con un listado de propuestas que servirían de base para la revisión de las enseñanzas católicas sobre el judaísmo y los judíos.

En septiembre de ese mismo año el papa encargaba al ya mencionado presidente del *Secretariado para la unidad de los cristianos*, el cardenal jesuita alemán Augustin Bea, la preparación de un documento que propusiera una nueva consideración de los judíos en el seno de la Iglesia católica, y que sirviera de base para su discusión en el Concilio Vaticano II que acababa de convocar. Este borrador se convertiría en la antesala de la declaración *Nostri aetate*, y en uno de los asuntos más controvertidos de la etapa conciliar<sup>5</sup>.

Finalmente, una subcomisión del *Secretariado para la unidad de los cristianos* estudió el tema de la relación de la Iglesia con el pueblo judío. En la elaboración del texto los papeles principales corrieron a cargo de Gregory Baum y John Oesterreicher, ambos conversos del judaísmo. El segundo preparó un borrador más bien extenso que repelía temas contenidos en un texto anterior de Baum, pero los situaba en un contexto bíblico y teológico, y terminaba con varias propuestas concretas instando al concilio a reconocer las raíces de la Iglesia en el judaísmo, a oponerse a la idea de que el pueblo judío es el objeto de una maldición divina, a proclamar que la reconciliación de judíos y cristianos es parte de la esperanza escatológica de la Iglesia, y a condenar el antisemitismo. Más tarde se añadiría a este borrador una recomendación, para que los cristianos católicos mostrasen una actitud más positiva y humilde con el nuevo Estado de Israel.

Pero la discusión del texto en la reunión de revisión del mismo, reveló ya las muchas y prácticamente insalvables dificultades que se encontraría un texto sobre los judíos. Aparte de las inmediatas objeciones de los países árabes, estaba además el hecho de que la

---

<sup>5</sup> Hay que señalar que durante la ocupación de Roma por parte del ejército alemán, el cardenal Bea era rector del Pontificio Instituto Bíblico, y refugio a muchos judíos en los sótanos de esta institución de la Iglesia.

mayoría de los obispos y teólogos católicos no estaban sencillamente preparados para ello, siendo todavía la cuestión del misterio de Israel en la economía de la salvación un tema marginal en la soteriología cristiana. Se puede decir que el Papa y el cardenal Bea llevaban hecho un recorrido intelectual y espiritual sobre esta cuestión que superaba con creces el sentir mayoritario de la Iglesia. Sencillamente, no se sabía qué hacer con este texto. Introducirlo quizá en el esquema sobre la libertad religiosa, o en un apartado de algún capítulo del documento *De Ecclesia*. El Secretario de Estado, el cardenal Amleto Cicognani, anunció que se retiraba el texto de la agenda de la Comisión central preparatoria del concilio, porque no se ajustaba a los fines del mismo y porque no se entendía por qué se refería sólo a los judíos y no también a los musulmanes: "Son conocidas las ásperas disensiones actuales entre judíos y árabes; fácilmente nace la sospecha de un gesto político; o se favorece a una parte o a otra; ya se difunden falsos rumores sobre esto. Los judíos y todos cuantos están fuera de la Iglesia saben que ella los acogerá con un corazón grande, si desean abrazar la fe católica".

### *La polémica y las limitaciones del borrador 'judío' de la declaración: el proceso de apertura a todas las religiones*

Las aprehensiones árabes y musulmanas se basaban principalmente en el doble temor a que Israel y la Santa Sede establecieran relaciones diplomáticas y a que una exoneración católica del crimen del deicidio socavara la base teológica de la condena al pueblo judío a deambular en el exilio, dotando así validación religiosa cristiana a la presencia judía en Palestina, algo que estas naciones estaban combatiendo con tenacidad.

Ya durante la primera sesión del Concilio, entre octubre-diciembre de 1962, fue distribuido anónimamente, entre todos los Padres Conciliares, un panfleto judeófobo de novecientas páginas de extensión. Titulado *El Complotto contro la Chiesa*, alegaba que existía una quinta columna hebrea dentro del clero y justificaba los crímenes de Hitler contra los judíos. Parece ser que el gobierno egipcio estaba detrás de esta propaganda.

Durante la segunda sesión, entre septiembre-diciembre de 1963, se debatió el pronunciamiento sobre el pueblo judío y los prelados árabes cristianos presentes protestaron enfáticamente. El Patriarca copto de Alejandría, el Patriarca Católico Sirio de Antioquía, el Patriarca Latino de Jerusalén, el Patriarca Armenio de Cilicia, entre otros, ejercieron una gran influencia para retardar o anular la aprobación del documento. El presidente de Indonesia y el embajador de Egipto ante la Santa Sede apelaron directamente al Papa, mientras que desde Damasco el primer ministro sirio instigó a las comunidades católicas locales a que intercedieran ante el papado. Manifestaciones populares contrarias al decreto sobre los judíos surgieron en las capitales del Medio Oriente junto a amenazas contra los cristianos de la región. Nuevos panfletos antijudíos fueron circulados en Roma llenos de denuncias sobre la presunta infiltración sionista en la jerarquía de la Iglesia.

Entre septiembre-noviembre de 1964 tuvo lugar la tercera sesión del Concilio, en la cual la declaración sobre los judíos siguió siendo debatida, y no estuvo exenta de indignadas protestas árabes y musulmanas. La Liga Árabe encomendó a sus representantes en Roma que se reunieran con los obispos y les advirtieran de las consecuencias políticas asociadas a la aprobación del "documento judío". Cuando los padres conciliares aprobaron preliminarmente un texto que condenaba al antisemitismo y declaraba errado acusar a los judíos de deicidas, diez parlamentarios cristianos jordanos enviaron un mensaje al Papa diciendo que aquello era "una puñalada en el corazón del

cristianismo". El canciller jordano aseguró que ahora Israel acentuaría su "política agresiva" y el ministro sirio de asuntos religiosos predijo que la decisión católica "elevará a los sionistas a mayores crímenes contra los pueblos palestinos". La República Árabe Unida publicó un texto denominado *El Israel Espurio* que alertaba sobre los ardides sionistas contra el Vaticano, encargó traducciones a varios idiomas y una tirada internacional, e encargó la filmación de una película titulada *Los judíos y Jesús* con el objeto de frustrar una posible exoneración de la responsabilidad judía en el asesinato de Jesús. Nuevas obras fueron publicadas, en las que se acusaba a los israelíes de matar cristianos en Libia, Chipre e Italia, y de conspirar junto al dramaturgo alemán Rolf Hochhuth, autor de *El Vicario*, contra el papa Pío XII<sup>6</sup>.

Por otra parte, en medio del debate y de la polémica, resultó decisiva la postura de los obispos alemanes, que reconocían, en nombre de sus mismos conciudadanos, la necesidad de una declaración sobre las relaciones de la Iglesia con el pueblo judío, siendo conscientes de la injusticia que habían infringido a los judíos dos décadas atrás.

Pero la sugerencia que lo cambiaría todo provenía algunos padres de las Iglesias del tercer mundo, que venían expresando la necesidad de ampliar la reflexión sobre los judíos a la problemática de los no cristianos. Por esta vía se abría una nueva posibilidad que podría asegurar la independencia de aquella declaración. La sección centrada en las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, que era coherente con el espíritu de la encíclica *Ecclesiam suam*, que hablaba de la autenticidad y legitimidad de la búsqueda de Dios en todas las religiones, y que acababa de ser publicada en 1964. Sería, por tanto, ese reconocimiento de la verdad de la experiencia religiosa en todas las religiones, el que establecería el sello distintivo de renovación en la declaración final.

No obstante esta apertura *plurireligiosa*, el documento y sus iniciativas hacia los judíos seguía siendo objeto de todo tipo de declaraciones contrarias y gestos significativos. Entre septiembre y diciembre de 1965 se desarrolló la cuarta y última sesión del Concilio. En ese periodo, el alcalde musulmán de Jerusalén, que entonces estaba bajo la administración de Jordania, anunciaba que, por acuerdo de las comunidades cristianas de la ciudad, las campanas de la Iglesia del Santo Sepulcro doblarían en señal de protesta por la aprobación de la declaración católica sobre el pueblo judío, e informando que se había enviado un comunicado al Papa recordándole "los crímenes judíos contra los árabes de Palestina". Al mismo tiempo, otro texto antisemita apareció en Italia culpando a los judíos por la revolución bolchevique y negando la *Shoah*. "Esta verdad", proclamaba su autor, "está comenzando a aparecer en la prensa egipcia, siria y jordana. Vaya y pregunte a los árabes quiénes son los judíos, y usted realmente aprenderá cuanto odian a Jesús". Aun cuando el Concilio ya había concluido, la OLP publicó un libro antisionista, en junio de 1966, bajo el título *Nosotros, el Vaticano e Israel*.

El nuevo texto de la declaración, distribuido entre los padres el 18 de noviembre de 1964, llevaba el título de *Relación de la Iglesia con las religiones no cristianas*, y constaba de un prólogo y cuatro apartados: las diversas religiones no cristianas, los musulmanes, los judíos, la fraternidad universal. El 20 de noviembre de aquel mismo año, el texto de esa nueva declaración recibiría una primera aprobación. Al año siguiente, en las votaciones celebradas los días 14 y 15 de octubre, volvió a obtener amplia mayoría. Y finalmente, el 28 de octubre de 1965, se proclamaría solemnemente en el aula conciliar, bajo del nombre de *Nostra aetate*, lo cual no mitigó toda una movilización a través de declaraciones,

---

<sup>6</sup> Rolf Hochhuth, *Der Stellvertreter. Ein christliches Trauerspiel*, Berlin 1963. En 2002 fue llevada al cine por el realizador Costa Gavras, con el título *Amén*.

publicaciones y gestos, provenientes tanto del ámbito político del mundo árabe, de la opinión pública del mundo occidental, y de un grupo ultraconservador de obispos conocido con el nombre de *Coetus internationalis patrum*. Este grupo tradicionalista siempre denunciaría la absolución del pueblo judío de la acusación de *deicidio* y la minimización de las diferencias entre el cristianismo y las otras religiones. Llegaban a afirmar que el Concilio carecía de toda autoridad para modificar la actitud antisemita del magisterio de la Iglesia. Se oponían, en definitiva, al mismo espíritu del Concilio, reflejado en las enseñanzas de Juan XXIII y de Pablo VI, los cuales habían hablado, ambos, de diálogo y de búsqueda de un fondo común.

### 3. EL PÓRTICO PARA UNA TEOLOGÍA CRISTIANA DE LAS RELIGIONES

#### *Del diálogo interreligioso al marco posibilitador de una teología de las religiones: la orientación inclusivista de 'Nostra aetate'*

Después de repasar esta historia, más propia de una buena novela negra que de la historia de la Iglesia, puede parecer que la declaración *Nostra aetate* pierde algo o mucho del valor pionero que se le suele atribuir respecto a una teología cristiana de las religiones. Pero no debe ser así.

Ante todo ha de subrayarse que, sea como fuere, el texto finalmente aprobado por inmensa mayoría en el aula conciliar constituye un documento oficial que, por primera vez en la historia de la Iglesia, hace de las religiones no cristianas un tema de la Iglesia. Y no lo hace de cualquier forma, sino desde el aprecio y la recepción positiva de las religiones no cristianas. Aunque, como diremos más adelante, la pregunta concreta sobre la forma en que ellas participan de la salvación acontecida en Cristo, condicione su postura teológica sobre el pluralismo religioso.

Seguro que muchos de vosotros habéis oído hablar en alguna ocasión de los términos *inclusivismo*, *exclusivismo* y *pluralismo*. Se trata de los tres modelos teológicos principales que representan, a su vez, tres formas generales de comprender a las otras religiones dentro de la fe cristiana. La declaración *Nostra aetate* va a asumir el primero de ellos, el llamado *inclusivismo cristológico*, y más concretamente, el llamado 'modelo de cumplimiento'.

Desde un punto de vista teórico es posible distinguir las diversas problemáticas o perspectivas que se han sucedido en el modo en que la teología cristiana se ha aproximado al problema de las otras religiones. Durante muchos siglos la problemática ha sido la de (I) la posibilidad de la salvación de los «otros» en Jesucristo. A partir de la afirmación clara de la fe según la cual Jesucristo es el Salvador universal, se preguntaba si los otros podían alcanzar la salvación en él o no. Hay que reconocer que durante muchos siglos tanto la teología como la doctrina oficial de la Iglesia han dado una respuesta principalmente negativa a esta pregunta. El axioma *Extra Ecclesiam nulla salus*, entendido en sentido rígido a partir del siglo V, se introdujo en los documentos de papas y concilios de la Iglesia hasta el siglo XV. La pregunta que surge es ¿cómo podía permitir la fe cristiana que el plan universal de salvación de su Dios de la revelación quedase tan privado de realización en la historia de la humanidad?

En cualquier caso se comprende que, especialmente después del descubrimiento del «nuevo mundo» en 1492, ya no era posible que los teólogos pensaran y enseñaran que

quien no había llegado a la fe explícita en Jesucristo no se podía salvar. La opinión de que la fe explícita en Jesucristo era necesaria para la salvación de todo hombre no era ya sostenible. Por eso se desarrollaron diversas teorías según las cuales (2.a) la fe implícita era suficiente para alcanzar la salvación en Jesucristo. Tal perspectiva se mantuvo, casi hasta mediados del siglo XX, como problemática común entre los teólogos, y también como doctrina común en la Iglesia, respecto al problema de la salvación de los miembros de las otras religiones. Ahora bien, la profunda insuficiencia de tal perspectiva no debe pasar desapercibida. Aun afirmando la posibilidad de la salvación de los hombres que no habían llegado a conocer el evangelio, todos los casos particulares en los que esto sucedía parecían una excepción con respecto a una disposición divina de por sí rígida y restringida. ¿No habría podido Dios proveer con más generosidad a la salvación de la mayor parte de la humanidad? ¿Parecía justa y digna de un Dios de amor universal una disposición que favorecía unilateralmente a una minoría cristiana respecto a la posibilidad de la salvación en Jesucristo?

La perspectiva teológica de la posibilidad o imposibilidad de salvación para los miembros de las otras religiones —que recibió durante mucho tiempo una respuesta negativa, y en un segundo tiempo una respuesta positiva, si bien bajo condiciones restrictivas— se mantuvo como problemática común de la teología de las religiones hasta los últimos decenios que precedieron al concilio Vaticano II (1962-1965). A partir de la década de 1950 no faltaron los teólogos que buscaban una perspectiva más positiva y más abierta con respecto a los «otros». Se desarrollaron entonces diversas teorías que proponían una problemática no ya exclusivamente individualista, sino socialmente orientada. El problema no se limitaba ya a la posibilidad de la salvación individual para las personas que no eran miembros de la Iglesia, sino a la (2.b) posibilidad de un reconocimiento de valores positivos en las mismas tradiciones religiosas que, de algún modo, pudieran ejercer influencia en la salvación personal de sus miembros. Aquí habría que hacer importantes distinciones sobre el modo en que los diversos teólogos concebían y apreciaban los valores positivos que eran reconocidos en las tradiciones religiosas. Para algunos, (2.b.1) tales elementos positivos representaban sólo dones divinos innatos en la naturaleza del hombre, mientras que para otros se trataba de «elementos o semillas de verdad y de gracia» que constituían (2.b.2) dones personales de Dios a los pueblos y se encontraban en sus tradiciones. En el primer caso, el hombre de por sí podía lograr un conocimiento «natural» de Dios sin que pudiese establecer jamás un contacto real con él; en el segundo caso, Dios se había manifestado de algún modo a los pueblos a través de su historia, de modo que sus tradiciones religiosas contenían la memoria de tales experiencias auténticas de Dios. Así pues, las tradiciones religiosas tenían que ver con el misterio de la salvación en Jesucristo de sus miembros. Es obvio que la divergencia entre la primera interpretación y la segunda es notable. En el primer caso el hombre es impotente por lo que respecta a su salvación; en el segundo Dios le tiende la mano a través de la tradición religiosa a la que pertenece. En el primer caso el hombre puede ser salvado por Dios fuera —y a pesar— de su pertenencia a esta o aquella tradición religiosa; en el segundo es salvado en ella y, de algún modo, a través de ella. Esta última interpretación representa la forma más positiva y abierta de la segunda perspectiva teológica de la que estamos hablando, y es la postura hacia la que se abre la doctrina que inaugura la declaración *Nostra aetate*.

Con todo, en los últimos años los estudiosos han abierto una tercera perspectiva o problemática a este respecto. Ya no basta con preguntar si las tradiciones religiosas tienen que ver y en qué están relacionadas con el misterio de la salvación en Jesucristo de sus miembros. De manera más profunda, se pregunta qué significado positivo tienen las

tradiciones religiosas mismas en el único plan global de Dios para la salvación. Se pregunta si el pluralismo religioso del mundo de hoy no tiene quizás en este plan un significado positivo, aunque escondido y misterioso. Se adivina fácilmente que esta nueva perspectiva está a punto de suscitar preguntas hasta ahora inauditas y nos exige una valoración más amplia de las tradiciones religiosas, y también de las diversas actitudes hacia sus seguidores. Ésta sería la perspectiva de una teología cristiana del pluralismo religioso, un pluralismo religioso *previsto* por Dios en su único designio de salvación para la humanidad.

### *El límite del horizonte soteriológico para la consideración de las religiones no cristianas en Nostra aetate*

No se puede negar que el marco general de la teología preconiliar y de la teología del concilio ha supuesto un avance considerable en el terreno del pluralismo religioso, al establecer un nuevo punto de partida para la interpretación teológica de las otras religiones. El marco hermenéutico ya no era exclusivamente apologético, sino soteriológico: la salvación de Cristo alcanza a todo el hombre y a todos los hombres, por medios diferentes según el caso. Los miembros de otras religiones también están convocados a esa misma salvación a través de ese único medio de salvación que es Cristo.

Pero también es cierto que los primeros desarrollos responden de manera casi exclusiva a planteamientos de tipo soteriológico y cristológico. Esto dio como resultado una consideración bastante negativa de la diversidad religiosa: las otras religiones no eran motivo de salvación, sino obstáculo para la misma. Pero incluso dentro de estos parámetros limitados, el hecho de que la pregunta original plantease el problema de la salvación de los no cristianos, como *integrante* de la premisa de la voluntad salvífica universal de Dios, no hace sino reforzar la genuina identidad cristiana de la cuestión teológica sobre la diversidad religiosa. Cuando ha pasado el tiempo, es relativamente fácil y peligrosamente tendencioso, criticar y rechazar cualquier tentativa realizada en el seno teología cristiana; como si cualquiera de esos intentos tuviese la única intención de deslegitimar o excluir al otro. No deja de ser sintomático que este ámbito de la reflexión teológica siga estando muy monopolizado por teólogos cristianos o de origen cristiano.

Por tanto, sí; fueron algunas de las intuiciones recogidas en la declaración las que alimentaron e impulsaron oficialmente las primeras reflexiones sobre la pluralidad religiosa. Pero, sí; también es cierto que pronto su alcance resultaría limitado, y se abrirían nuevas problemáticas en torno a la teología de las religiones; problemáticas que la misma declaración *Nostra aetate* posibilitaría, pero a las cuales no podría responder, porque tampoco formaban parte del horizonte de reflexión que en aquel entonces inauguró oficialmente.

Así, de la cuestión soteriológica se pasaría a la cuestión interreligiosa en sí misma considerada, y no desde otros marcos hermenéuticos. La pregunta ya no consistía en averiguar de qué forma participaban en la salvación de Cristo (en la salvación que es Cristo) los fieles de otras tradiciones religiosas, sino en averiguar el significado de esas tradiciones para la fe cristiana, y para su comprensión del misterio de Dios, del acontecimiento de Jesucristo, de la Iglesia, etc.

En esta nueva búsqueda, fraguaron los paradigmas más radicales de la teología de las religiones, el exclusivismo y la teología pluralista, que terminaban hermanándose al descubrir una esencia compartida: el ser excluyentes; y se mostraban deficientes al poner en

entredicho el valor de la propia identidad confesional de las respectivas tradiciones, así como la misma naturaleza del diálogo interreligioso, a quien pretendía servir. El diálogo y la reflexión diferenciada plural habían quedado subsumidos en el relativismo religioso, sin percatarse de que ese aparente universalismo se difuminaba y perdía su realidad sin las señas identificativas de la diversidad confesional. Las señas identitarias, las doctrinas confesionales y las propuestas de sentido se veían como una amenaza no sólo para la paz religiosa, sino para la emergencia de lo espiritual y para la significatividad de Dios.

Pero también en el proceso de esa nueva búsqueda emergieron nuevas formas de hacer teología de las religiones desde dentro de la propia teología sistemática cristiana. Para esas nuevas formas, la teología de las religiones ya no es un tema más dentro del marco competencial de la labor teológica, sino que constituye una cuestión transversal que recorre la mayoría de tratados de la teología dogmática. Es decir, hacer o pensar la teología de las religiones desde dentro de la sistemática cristiana conlleva no sólo una palabra sobre las otras religiones, sino una nueva palabra sobre el mismo Dios cristiano, sobre el misterio de Jesucristo, sobre la doctrina cristiana de la salvación, sobre la eclesiología y sobre la pastoral.

Por lo tanto, ya no se trata sólo de cómo pueden valorarse teológicamente las otras religiones, sino también sobre cómo cambia la percepción que tengo de mí mismo a través de las otras religiones.

Uno de los desafíos fundamentales de esta teología de las religiones consistirá en establecer una vía teológica cristiana para reconciliar entre sí dos intuiciones en pugna. Por un lado, se trata de poder apreciar en su diferencia a las otras religiones, en sí mismas consideradas, y no desde su posible relación con el misterio de Cristo y de la salvación cristiana. Por otro lado, que ese aprecio no suponga la renuncia a la propia tradición religiosa y a sus pretensiones de verdad y universalidad. Esta tensión es fundamental para el cristianismo, pues sin la primera premisa no puede constatarse la segunda (si no valoro de corazón cualquier búsqueda espiritual sincera por parte del ser humano, ¿cómo puedo reclamar que mi religión es verdadera, es decir, válida para todos los hombres y para todo el hombre?); y, viceversa, sin la segunda no puedo fundamentar la primera (si mi Dios no es verdaderamente un Dios de todos los hombres y de todo el hombre, ¿cómo puedo llegar a estimar las otras búsquedas de ese Dios desde otros contextos socioculturales?).

En ese sentido, la nueva teología de las religiones es la forma cristiana de afrontar la cuestión de la diversidad religiosa, y, más concretamente, el sentido de esa variedad para los contenidos nucleares de la propia fe.