EL CRISTIANISMO ENTRE LAS RELIGIONES SEGÚN EL PENSAMIENTO Y LA PRAXIS DE NEWMAN

TERRENCE MERRIGAN

1. JOHN H. NEWMAN Y EL CONTEXTO PLURALÍSTICO CONTEMPORÁNEO

El reciente documento Vaticano, *Dominus Iesus*, ha concentrado las mentes teológicas en el desafío planteado al modo tradicional cristiano de autocomprenderse por la irrupción del pluralismo religioso. Al margen de cualquier otro juicio sobre el documento, debe reconocerse que ha identificado las cuestiones teológicas que se encuentran en el corazón de ese desafío. Son, en primer lugar, la unidad de la economía de salvación, y en segundo término la naturaleza encarnacional de esa obra. *Dominus Iesus* defiende ambos principios. Al reflexionar sobre el primero insiste en el carácter trinitario de Dios, que es Padre, Hijo, y Espíritu. Cuando reflexiona sobre el segundo principio, insiste en la necesidad de la Iglesia visible, que continúa en la historia la obra salvadora de Cristo. Ambas afirmaciones son impugnadas por la llamada teología pluralista de las religiones, que defiende la existencia de una variedad de caminos válidos e independientes de salvación.

La teología pluralista ha surgido como una respuesta al carácter crecientemente pluricultural y plurirreligioso de la sociedad. La atracción ejercida por la naturaleza plural del mundo moderno es probablemente el argumento más importante invocado por los pluralistas para defender sus posturas. En palabras de Paul Knitter, «el contexto contemporáneo presiona a los Cristianos hacia un nuevo acercamiento pluralista a las otras religiones» [1]. Este motivo se comple-

1. PAUL KNITTER, «Preface», to *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, J. HICK, P. KNITTER (eds.), Orbis, Maryknoll, N. Y. 1987.

menta con otros más propiamente teológicos, pero ocupa el primer lugar entre los pensadores pluralistas[2].

La idea pluralista de que el clima contemporáneo exige una fundamental revisión del Cristianismo tradicional parecería eliminar a Newman como un autor adecuado para el debate actual en teología de las religiones. Newman vivió un tiempo en el que el Cristianismo se difundía continuamente por el mundo no-cristiano, un período en el que la pretendida superioridad de la religión cristiana resultaba más o menos evidente por sí misma. Newman se sentía además del todo en su casa dentro de la fe antigua de la Iglesia. Su Cristología, por ejemplo, era esencialmente patrística. Fue un defensor ferviente de las dos doctrinas que *Dominus Iesus* considera amenazadas por el pluralismo: la unidad de la economía salvífica, y el carácter sacramental de la Iglesia. Sus comentarios esporádicos sobre otras religiones parecen reflejar, de otro lado, los prejuicios, e incluso la ausencia de suficientes conocimientos, que eran típicos del momento[3]. Newman, en una palabra, se manifestaría como perteneciente a una época pasada, y portavoz de un tiempo que apenas guarda relación con nuestro contexto pluralista contemporáneo. ¿Es éste un juicio correcto? En mi opinión, no lo es.

Es verdad que leer a Newman supone respirar el aire de una época pasada. Es verdad también que Newman compartía algunos de los prejuicios de su tiempo. Él habría sido el primero en reconocer la inevitabilidad de este hecho. Su entera «doctrina» de los primeros principios arranca de la influencia ineludible que el marco histórico y cultural ejerce en nuestro pensamiento. Fue

---

2. He tratado largamente los argumentos pluralistas en TERRENCE MERRIGAN, *Religious Knowledge in the Pluralist Theology of Religions,* «Theological Studies» 58 (1997), 686-707. (*El conocimiento religioso en la teología pluralista de las religiones,* «Selecciones de teología» 38 (1999), 231-240); *The Challenge of the Pluralist Theology of Religions and the Christian Rediscovery of Judaism,* in *Christianity and Judaism*, «Louvain Theological and Pastoral Monographs» 23, D. POLLEFEYT (ed.), (Leuven: Peeters; Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1997), 95-132; *The Historical Jesus and the Pluralist Theology of Religions,* in «The Myriad Christ: Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology», T. MERRIGAN, J. HAERS (eds.), «Bibliotheca Ephemeridum Lovaniensium», 152 (Leuven: University Press & Peeters, 2000), 61-82 y 62-65.

3. Considérense, por ejemplo, sus observaciones sobre el Judaísmo en la *Gramática.* Ver J. H. NEWMAN, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, IAN KER (ed.), (Oxford: Clarendon, 1985) 278-287. A continuación me referiré al libro como *Gramática* (Ker ed.) Todas las citas de la *Gramática* se refieren a la paginación usada por Ker. Ver también la obra de Newman *An Essay on Development of Christian Doctrine*, «Christian Classics Westminster, MD: Christian Classics», 1968, 185. Ver JOSÉ MORALES, *Teología, Experiencia, Educación: Estudios Newmanianos,* EUNSA, Pamplona 1999, 151-165. (*Newman y las religiones en el marco de los autores ingleses de su tiempo*), especialmente 158-161.

en esto un precursor de Hans-Georg Gadamer, y su idea de Vorurteil [4]. Pero como saben bien los conocedores de Newman, su permanente relevancia no debe buscarse en su extenso tratamiento de temas concretos, que llevan de modo inevitable el sello de la situación en la que fueron escritos. La relevancia perenne de Newman ha de situarse más bien en los principios fundamentales que inspiraron esos análisis.

En terminología de Newman, hemos de afirmar que la relevancia continua de sus ideas se encuentra especialmente en los «primeros principios» que enmarcan su pensamiento. Cuando esos primeros principios se descubren y se aplican rigurosamente, se aprecia que Newman continúa hablándonos. Sigue teniendo voz en el debate contemporáneo [5].

Respecto al asunto que nos ocupa, la teología contemporánea de las religiones, pienso que la mayor contribución de Newman estriba en su insistencia sobre el carácter radicalmente histórico de la autorrevelación de Dios. En las páginas que siguen, examinaré primero el modo en que Newman entiende este principio, y, en segundo lugar, hablaré de sus implicaciones para la teología de las religiones.

2. Newman y el carácter histórico y contextual de la autorrevelación de Dios

De todas las lecciones que Newman puede enseñarnos, la más importante es tal vez que Dios se toma en serio la historia humana. Quiero decir que Newman era hondamente consciente del hecho de que la autocomunicación divina nunca implica violación de nuestra naturaleza esencial como seres históricos y sociales. Dios trata con nosotros tal como somos, por así decirlo. Se dirige a nosotros allí donde estamos y según nuestro modo de ser. Al mismo tiempo, Dios nos sobrepasa y desborda. Su presencia es siempre, consiguientemente, una presencia mediada, y por esa razón, siempre una presencia velada. Si Dios «está aún presente de modo activo» en la historia —dice Newman— «realizará su actuación a través de, con, y bajo las leyes físicas, sociales y mora-

4. Para un estudio sobre Newman y Gadamer ver Joseph Dunne, *Back to the Rough Ground: Practical Judgement and the Lure of Technique* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1993) 39-40, 52, 116, 154-156. Ver también Thomas K. Carr, *Newman and Gadamer: Toward a Hermeneutics of Religious Knowledge* (Atlanta: Scholars Press, 1996).

5. Morales, *Teología, Experiencia, Educación*, 165.

les sobre las que nos instruye nuestra experiencia». Debe implicarse en «ese sistema de realidades que ven nuestros ojos», es decir, el mundo tal como lo conocemos. Según Newman, «la ley principal según la que han tenido lugar las Dispensaciones Divinas hacia la humanidad es que el mundo visible es el instrumento, y también el velo, del mundo invisible» [6].

A la vista de esto no debe sorprender que Newman pudiera hablar, en 1833, del «aspecto divino de la religión tradicional», es decir, lo que siguiendo a Clemente de Alejandría, describía como «dispensación del paganismo». «Todo conocimiento en religión —escribe— viene de Dios, y no solamente el que nos ha trasmitido la Biblia. Nunca ha habido un tiempo en el que Dios no haya hablado al hombre, y no le haya indicado su deber en alguna medida» [7]. Como es bien sabido, la base de toda religiosidad radica para Newman en la experiencia de Dios mediante la conciencia. Esta es la base de lo que Newman denomina «religión natural».

Newman entiende por religión la relación viva entre el creyente y un Dios personal, relación que se expresa en relatos y mitos (narrativa), en ritos y devociones (espiritualidad), y en códigos de conducta y modos de comportamiento (ética). La religión constituye para Newman un todo complejo, un sistema unitario que llama a la persona en su totalidad, y entra en posesión de nuestro intelecto, nuestro corazón, y nuestra voluntad [8].

---

6. J.H. NEWMAN, *Essays Critical and Historical*, 2 vols, Longmans, Green, and Co., London 1919, 2: 192. El ensayo citado es «Milman's View of Christianity», que Newman publicó por primera vez en enero de 1841. Para un estudio de las circunstancias de este ensayo, ver IAN KER, *John Henry Newman: A Biography* (Oxford University Press, 1988) 203-206.

7. J.H. NEWMAN, *The Arians of the Fourth Century* (London: Longmans, Green, and Co., 1921) 79,81. Ver WILFRID WARD, *Last Lectures,* Longmans, Green, and Co., London 1918, 38-39, 41.

8. Ver a este respecto *Grammar* (Ker ed.) 159: «Pero una religión no es una proposición, sino un sistema: es un rito, un credo, una filosofía, una regla de deber, todo al mismo tiempo». Para un estudio de las implicaciones de esta idea de religión con referencia concreta a la teología pluralista de las religiones, ver TERRENCE MERRIGAN, *Approaching the Other in Faith: A Replay to Paul F. Knitter,* «Louvain Studies» 24 (1999) 355-360; ver también TERRENCE MERRIGAN, *The Image of the Word: John Henry Newman and John Hick on the Place of Christ in Christianity,* en *Newman and the Word*, ed. T. Merrigan, Ian T. Ker, «Louvain Theological and Pastoral Monographs» 27 (Leuven: Peeters; Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2000) 1-47; TERRENCE MERRIGAN, *The Anthropology of Conversion: Newman and the Contemporary Theology of Religions,* en *Newman and Conversion*, ed. Ian T. Ker (Edinburgh: T. & T. Clark, 1997) 117-144. Ver también MORALES, *Teología, Experiencia, Educación*, 69: «Newman proporciona, de otro lado, una alternativa al emocionalismo religioso, y a la idea de la Revelación entendida como experiencia. La Revelación no deriva de la experiencia del cristiano, sino que es esta experiencia individual la que se origina y es constituida en último término a partir de una Revelación constituyente».

La conciencia que Newman tenía de este hecho era, en parte, fruto de su propia experiencia. Como tutor en Oriel College, había dado preferencia por un tiempo a su dedicación intelectual. En palabras de un autor, tendía a colocar «la razón delante de la fe» y «el saber delante de la devoción» [9]. Newman nos informa de cómo en el período 1827-1828, la muerte de su joven hermana Mary y un ataque de enfermedad le llevaron a reconocer la fragilidad de la razón. Otras influencias durante este tiempo le indujeron asimismo a admitir la necesidad del compromiso ético y de los ejercicios de devoción. Principal entre esos influjos destaca su amistad con John Keble y Hurrell Froude, dos piadosos clérigos anglicanos. Froude enseñó a Newman a «mirar con admiración la Iglesia de Roma», y a valorar algunas prácticas católicas, como el breviario y la devoción a la Virgen [10]. Froude convenció también a Newman de que la percepción de la verdad religiosa era en gran medida un asunto de disposiciones éticas personales. Newman atribuye a Froude el crédito de haber entendido que el intelecto es el «servidor de nuestra naturaleza moral» [11]. Esta lección se vio reforzada por Keble, que enseñó a Newman que la búsqueda del bien debe tener prioridad sobre la excelencia intelectual [12]. Tanto Froude como Keble fueron para Newman modelos de hombres *buenos*. Fue cautivado por la ejemplar santidad de ambos.

Este período de la vida de Newman ha sido descrito como su «experiencia de Oriel» [13]. Podría resumirse como la época en la que Newman se da cuenta de que la verdad religiosa no es fruto de la mera actividad intelectual o del estudio. La considera más bien como el resultado de un proceso que envuelve a toda la persona, y que exige esfuerzo moral y práctica religiosa. Podemos concluir que Newman llegó a advertir que el encuentro con Dios es un acontecimiento *total*, es decir, un proceso que pone en juego nuestra entera personalidad.

---

9. V. F. BLEHL, *The Patristic Humanism of John Henry Newman,* en *Newman Studien*, ed. H. Fries, W. Becker (Heroldsberg bei Nürenberg: Glock und Lutz, 1978) 61-62.

10. J.H. NEWMAN, *Apologia Pro Vita Sua*, new ed., Longams, Green, and Co., London 1902, 25.

11. J.H. NEWMAN, *The Letters and Diaries of J.H. Newman*, ed. C. S. Dessain et al. (London: Thomas Nelson & Sons; Oxford: Clarendon 1961-) 2: 60.

12. Ver PIERS BRENDON, *Hurrell Froude and The Oxford Movement* (London: Paul Elek, 1974) 43-44, 204-205; V. Beek, *John Keble's Literary and Religious Contribution to the Oxford Movement* (Nijmegen: Centrale Drukkerij, 1959) 14, 17, 20, 30, 55-72.

13. He analizado detalladamente este episodio de la vida de Newman en *Newman's Oriel Experience: Its Significance for His Life and Thought,* «Bijdragen» 47 (1986) 200-221; ver también mi ensayo *Newman's Experience of God: An Interpretive Model,* «Bijdragen» 48 (1987) 444-464.

Según Newman, la religión, entendida como un conjunto de relatos, ritos y códigos de conducta, es un fenómeno universal. Puede a veces asumir formas demoníacas y oscurecer al Dios que trata de identificar, pero es parte y posesión de lo que significa ser humano. Cuando Newman establece como uno de sus primeros principios que toda persona posee una conciencia, está diciendo realmente que toda persona es *esencialmente* religiosa. Está diciendo, en otras palabras, que es esencial para nuestra humanidad construir nuestra relación con el Dios que nos llama a través de nuestra conciencia. La historia religiosa de la humanidad es la historia de esa relación. Es con esta noción en la mente como Newman puede afirmar que «la Revelación, propiamente hablando, es un don universal, no local» [14].

En un excelente estudio sobre las ideas de Newman acerca de la «economía de salvación», Erwin Ender observa que Newman no se limitó a recoger la doctrina alejandrina sobre la divinidad del paganismo. Más bien la adaptó a las exigencias de la historia. De ahí que no preste gran atención a la doctrina del logos, que había servido a los Padres para tener en cuenta la sabiduría de la filosofía griega. Se fija, en cambio, en la «religión natural» del paganismo, dado que ésta era un fenómeno más extendido, y más accesible, por lo tanto, a la gran multitud de no-cristianos [15].

---

14. J.H. NEWMAN, *Arians*, 79-80, ver también *Essays,* 2:231-231, donde Newman habla de las «semillas de verdad» en «las filosofías y religiones de los hombres... aunque éstas no son directamente divinas». Ver IAN KER, *Newman and the Postconciliar Church,* en *Newman Today*, ed. S. J. JAKI (Ignatius Press, San Francisco 1989) 124, quien señala que el reconocimiento por Newman de elementos de verdad en el paganismo le llevó «a la que fue entonces la conclusión radical de que el apologeta o misionero cristiano debía, "a la manera de San Pablo, buscar algunas sugerencias en las supersticiones existentes como la base de sus propias instrucciones, en vez de condenar y descartar indiscriminadamente el conjunto total de opiniones y prácticas paganas", y así "recuperar y purificar, más que anular los principios esenciales de sus creencias"». Ver NEWMAN, *Arians*, 80-81, 84. Comparar los comentarios de Newman a este respecto y el *Decreto sobre la Actividad Misionera de la Iglesia*, *Ad Gentes*, no. 9 del Vaticano II: «Toda verdad y toda gracia que se encuentren ya entre los pueblos paganos —que indican, por así decirlo, una secreta presencia de Dios— son liberados por la actividad misionera de sus contagios malignos y reconducidos a Cristo, que es su fuente. Igualmente todo bien que se encuentra sembrado en las mentes y corazones de seres humanos o en los ritos y culturas particulares de los pueblos, no solamente no perece sino que es sanado, elevado y perfeccionado, para la gloria de Dios, la confusión del demonio y la felicidad de la humanidad». Ver KER, *John Henry Newman*, 52.

15. E. ENDER, *Heilsökonomie und Rechtfertigung: Zur Heilsfrage im Leben und Denken Newmans,* en *Newman Studien*, ed. H. Fries, W. Becker (Heroldsberg bei Nürnberg: Glock und Lutz, 1978) 10:155. Como señala Ender, «Um den bedeutenden Unterschied deutlicher hervorzuheben, der trotz vieler Gemeinsamkeiten zwischen der naturlichen und der geoffenbarten Religion grundsatzlich besteht, spricht Newman später in der Via Media nicht mehr einfach von der "Divinity of Paganism", sondern

Siempre algo empirista, Newman no es dado a la especulación abstracta, aunque ésta cuente con sanción patrística. Prefiere concentrarse sobre el modo concreto en que la economía de salvación actúa en la historia. Esta opción a favor de la historia permite a Newman valorar las prácticas de las religiones no-cristianas como vehículos de la voluntad salvífica divina. Así, en la *Idea de una Universidad* escribe: «Él (Dios) se introduce, según su agrado y en el momento que considera oportuno, sin concurrir con ellos, en las manifestaciones de la incredulidad, la superstición y la idolatría, y modifica el carácter de los actos con Su irresistible operación. Se muestra condescendiente, sin aprobarlos, con altares y santuarios de impostura, y sustituye los encantos de éstos con su propio fiat. Habla entre los encantamientos de Balaam, hace surgir el espíritu de Samuel en la caverna de la bruja, anuncia al Mesías mediante la voz de la Sibila, obliga a Phyton a reconocer a Sus ministros, y bautiza con la mano de increyentes» [16].

Con talante similar, Newman afirma en 1832 que Dios «puede mantener nuestra inmortalidad sin los sacramentos cristianos, como mantuvo a Abraham y a los santos de otro tiempo» [17]. Observa en otra ocasión que «así como había hombres justos antes de que viniera Cristo, ¿por qué no había de haberlos también a distancia de la Iglesia? Porque lo que aquellos hombres justos son con respecto al tiempo, lo que son los justos que viven entre los *paganos*, con respecto al espacio» [18]. En una afirmación muy destacada llega incluso a decir

---

von der "doctrine... of the indirectly divine character of Paganism"». (Ver JOHN HENRY NEWMAN, *The Via Media of the Anglican Church*, 2 vols., MD: Christian Classics, Westminster 1978, 1:248). «Demgegenüber steht "the exclusive divinity of the Mosaic theology"». Ver JOHN HENRY NEWMAN, *Fifteen Sermons Preached Before the University of Oxford* (Rivingtons, London 1890) 164. Ver n.48; ENDER, *Heilsökonomie und Rechtfertigung,* 155. Ver también JAROSLAV PELIKAN, *Newman and the Fathers: The Vindication of Tradition,* en *Studia Patristica*, *Papers of the 1983 Oxford Patristic Conference,* vol. 18, 4, ed. E. A. LIVINGSTONE (Kalamazoo: Cistercian Publications; Leuven: Peeters, 1990) 379-390, especialmente pp. 386-387. Pelikan apunta que Newman consideraba el conocimiento de Dios contenido en la religión pagana como una forma de «tradición». Según Pelikan (p. 386) «fue su concepto de tradición lo que permitió a Newman tratar de modo afirmativo el paganismo precristiano, sin disminuir por ello su propio compromiso con la singularidad del Cristianismo». Ver NEWMAN, *Arians* 166, donde habla de «la tradición universal sobre Su existencia», una tradición que precede «el estudio de las pruebas».

16. J.H. NEWMAN, *The Idea of a University* (London: Longmans, Green, and Co., 1921) 65-66 (*Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*, Pamplona 1996, 93), 9 Arians, 82. Ver ENDER, *Heilsökonomie und Rechtfertigung,* 156.

17. J.H. NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons* (London: Rivingtons, 1873-1877) 1:275.

18. J.H. NEWMAN, *Sermon Notes of John Henry Newman*: 1849-1878, ed. Fathers of the Birmingham Oratory (London, 1913) 328. ENDER, *Heilsökonomie und Rechtfer-*

que «del hecho de que no haya sino una sola Iglesia que dispensa los dones y privilegios evangélicos, no se sigue que nadie pueda salvarse sin la intervención de esa única Iglesia» [19].

No debemos, desde luego, apurar demasiado estas palabras. Newman no era un pluralista en materia de religión. Su teología de las religiones es radicalmente encarnacional. «Todas las providencias de Dios se centran en Cristo», escribe en la *Gramática del Asentimiento* [20]. La obra salvadora de Cristo es «la única Causa Meritoria, la sola Fuente de bendición espiritual para nuestra raza pecadora» [21], y la Iglesia, especialmente a través de su vida sacramental, existe para hacer accesible esa bendición a la humanidad [22].

Pero en Newman el reconocimiento de la centralidad de Cristo va de la mano con una honda apreciación de la entera historia religiosa de la humanidad en todas sus particularidades. Este hecho se refleja admirablemente en la voluntad de Newman de reconocer que mucho de lo que es más característico del Cristianismo presenta paralelos con el pensamiento y la práctica de religiones no-cristianas. Dice Newman: «Cuando la Providencia hace una Revelación no comienza de nuevo, sino que usa el sistema que ya existe..., de modo que una gran característica de la Revelación es la adición y la sustitución» [23].

En la línea de esta convicción, Newman hace notar que «la doctrina de una Trinidad se halla tanto en Oriente como en Occidente...; la doctrina del Verbo divino es platónica; la de la Encarnación es india; la de un reino de Dios es judía». Al descubrir este hecho, algunos declaran: «Estas cosas están en el paganismo, luego no son cristianas». La respuesta de Newman es la *contraria*: «Estas cosas están en el Cristianismo, luego no son paganas». La Iglesia cristiana reúne junto el «saber divino» que «desde el principio ha diseminado el Gobernador Moral» a través del mundo. Afirma poseer lo que es verdadero en las otras religiones, y

---

tigung, 167 nn. 74, 75, observa que Newman hace una distinción entre la vía «ordinaria» y «extraordinaria» de salvación. Los sacramentos constituyen la primera. Newman describe la via extraordinaria, especialmente a la luz de la Encarnación de Cristo, como una "misericordia no pactada". Ver *Parochial and Plain Sermons*, 1:275; *Idea of a University*, 183; *Sermons Bearing on Subjects of the Day*, Christian Classics (MD: Christian Classics, Westminster 1968) 366.

19. J.H. NEWMAN, *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching*, 2 vols. (Longmans, Green, and Co., London 1850, 1856) 2:335.

20. J.H. NEWMAN, *Grammar* (Ker ed.), 57.

21. J.H. NEWMAN *Parochial and Plain Sermons*, 2:304.

22. Ver sobre este tema, IAN KER, *Healing the Wound of Humanity: The Spirituality of John Henry Newman* (Darton, Longman & Todd, London 1993) 60-67; ver también ENDER, *Heilsökonomie und Rechtfertigung,* 160-161.

23. J.H. NEWMAN, *Essays Critical and Historical*, 2:194-195.

corrige y completa lo que en ellas es deficiente. Pero el encuentro no tiene lugar sólo de una parte. Es también un «medio» por el que la Iglesia se hace capaz de «ampliar el sentido y afinar la verdad de su propia enseñanza» [24].

El Cristianismo no se define por tanto, para Newman, en términos de su distancia respecto a la historia religiosa ordinaria de la humanidad. Ni tampoco en términos que nieguen el carácter particular y contextual de esa historia. El Cristianismo se define en términos de su capacidad para entrar en relación con esa historia y de suministrar una idea de ella desde la perspectiva de su propia y singular Revelación [25].

¿Se contienen aquí enseñanzas para la teología contemporánea de las religiones?

3. Newman y la teología pluralista de las religiones

La teología pluralista de las religiones se caracteriza por una gran paradoja. De una parte, pretende valorar todas y cada una de las religiones como caminos de salvación. De otra, afirma que la salvación existe como algo aislado de la práctica de una religión concreta. En otras palabras, la teología pluralista desconecta el fin de la religión de su práctica. En mi opinión aquí está la debilidad mayor del pluralismo. En un análisis final, la teología pluralista no puede justificar la naturaleza del compromiso total con una religión, que constituye el sello de la religión *vivida.*

La principal razón de este defecto es la insistencia pluralista en el carácter últimamente misterioso de la realidad divina. Los pluralistas ven las diver-

---

24. J.H. Newman, *Essays Critical and Historical*, 2:231-232. Ver también Newman, *Arians*, 100; Pelikan, *Newman and the Fathers,* 386-387.

25. Como observa Morales, se puede discernir un cambio en el pensamiento de Newman después de su conversión al Catolicismo. Sin embargo, su convicción fundamental permanece inalterada. Ver Morales, *Teología, Experiencia, Educación*, 163: «Dentro de la unidad y del pensamiento newmaniano puede apreciarse una diferencia de acento entre los períodos anglicano y católico del autor. En el primero, la relativa unidad religión-revelación se funda en la existencia de un único plan divino de salvación, en las anticipaciones que la religión contiene y en los restos de una presunta revelación primitiva. Sin renunciar del todo a estas perspectivas, el Newman católico busca la unidad religión-revelación no tanto en un substrato sobrenatural común como en la ordenación de la religión a la revelación sobrenatural en la que debe culminar.

Con el avance de los años, Newman habla con marcada melancolía del paganismo y con singular entendimiento de la gracia divina y de la Iglesia, a la vez que ve el misterio de la salvación de los hombres envuelto en un velo de misterio que no es prudente escrutar».

sas tradiciones religiosas del mundo como la confirmación del hecho de que Dios no puede ser captado adecuadamente por ninguna religión. Proceden entonces a minimizar las diferencias entre las religiones, describiéndolas como complementarias, o históricamente condicionadas, o incapaces de resolución en el tiempo [26]. Es decir, los pluralistas invocan el hecho del pluralismo religioso como prueba de que la verdadera identidad divina nunca se ha desvelado claramente en la historia.

Este tema se halla presente en todos los autores pluralistas, pero ha recibido su tratamiento más perfilado por obra de John Hick. Hick apela a una distinción, inspirada por Kant, entre «noumeno divino» o «realidad últimamente trascendente», que Hick denomina «lo Real *an sich*», y los «fenómenos divinos», «las deidades y los absolutos», que son el objeto de la experiencia religiosa humana [27]. Lo Real *an sich* excede todas las construcciones humanas y «no puede ser experimentado directamente por nosotros tal como es en sí mismo, sino que sólo aparece en términos de nuestras diversas formas humanas de pensar» [28]. Hick dice en otro lugar que «lo Real *an sich* no es objeto de culto. Es la realidad última que postulamos como la base de las diferentes formas de experiencia y pensamiento religiosos, en la medida en que son más que perfecciones humanas» [29]. En otras palabras, la realidad trascendente en cuanto tal es desconocida e incognoscible, y el objeto de nuestra fe y devoción no es más que una construcción humana.

Una vez aceptada esta «verdad» resulta necesario prescindir de nuestro culto tradicional a mediadores como Jesucristo. Porque no se puede justificar una devoción total a nada que no sea la Realidad última. De ahí que en la visión de Hick de un Cristianismo pluralista, el culto «ha de dirigirse explícitamente a Dios, más que a Jesús, y "la bondad y misericordia de Dios» «no se *buscarán* ya por *Jesús*, sino en base a la eterna naturaleza divina» [30]. En resumen, Jesús será

---

26. T. MERRIGAN, *Religious Knowledge in the Pluralist Theology of Religions,* 703-705; *El conocimiento religioso en la teología pluralista de las religiones,* 238-239.

27. J. HICK, *The Metaphor of God Incarnate* (SCM, London 1993) 140-141; *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (Macmillan, London 1989) 240-249; *The Rainbow of Faiths: Critical Dialogues on Religious Pluralism* (SCM, London 1995) 42-43.

28. J. HICK, *The Metaphor of God Incarnate*, 140; HICK, *Interpretation of Religion*, 249: «Pero si lo real en sí no es ni puede ser experimentado humanamente, ¿Por qué postular tal desconocido e incognoscible *Ding an sich*? La respuesta es que el noúmeno divino es un postulado necesario de la vida religiosa pluralista de la humanidad».

29. Ver J. HICK, *An Inspiration Christology for a Religiously Plural World, Encountering Jesus: A Debate on Christology* (John Knox Press, Atlanta 1988) 32-33 donde Hick lo explica.

30. J. HICK, *The Rainbow of Faiths*, 136, 137.

visto como lo que es, es decir, una realidad penúltima, una señal hacia el misterio inefable [31].

Es evidente que este misterio en cuanto tal no está implicado directamente en la historia religiosa de la humanidad. Permanece «esencialmente» más allá de ella [32]. No es más que un «postulado» de un intelecto inclinado religiosamente. Al reflexionar sobre esta idea resulta fácil recordar las siguientes palabras de Newman: «Si la religión ha de consistir en verdadera devoción y no ha de ser un mero sentimentalismo, si ha de constituir el principio supremo de nuestra vida, si todas y cada una de nuestras acciones y toda nuestra conducta de cada día ha de estar dirigida constantemente hacia un Ser invisible, necesitamos más que un cierto contrapeso de argumentos para fijar y controlar nuestro espíritu. El sacrificio de las riquezas de la fama, de la posición, la fe y la esperanza, el dominio de sí mismo, la comunión con el mundo espiritual presuponen una adhesión real y una intuición habitual de los objetos de la Revelación, que es certeza bajo otro nombre» [33].

La comprensión newmaniana de la religión como, a la vez y al mismo tiempo, «un rito, un credo, una filosofía, (y) una norma de deber» [34], que exige todas nuestras energías, y nos sitúa en una relación con un Ser Invisible, se encuentra muy alejada de la visión pluralista. Dentro de la teología pluralista, la historia religiosa de la humanidad no origina ninguna percepción real de Dios, ni proporciona una meta claramente definida capaz de motivar la práctica religiosa concreta [35]. A la vista de semejante hecho, uno debe preguntarse porqué ha de ocuparse en la religión. Ocurre así que una teología de las religiones que dice defender la presencia universal de la Deidad, y el valor de cada tradición religiosa, acaba cuarteando ambas cosas.

---

31. Respecto al tema de la «inefabilidad», ver T. MERRIGAN, *Religious Knowledge in the Pluralist Theology of Religions,* 693-698; *El conocimiento religioso en la teología pluralista de la religiones,* 233-236; *The Challenge of the Pluralist Theology of Religions and the Christian Rediscovery of Judaism,* 121-126.

32. Gavin D'Costa ha descrito la posición de Hick como resultante en «agnosticismo trascendental». Cfr. G. D'COSTA, *Taking Other Religions Seriously: Ironies in the Current Debate on a Christian Theology of Religions, The Thomist* 54 (1990) 526; *John Hick and Religious Pluralism: Yet Another Revolution, Problems in the Philosophy of Religion: Critical Studies of the Work of John HICK*, ed. Harold Hewitt (St. Martin's, New York 1991) 3-18.

33. J.H. NEWMAN, *Grammar* (Ker ed.), 155. (*El asentimiento religioso*, Barcelona 1960, 221).

34. J.H. NEWMAN, *Grammar* (Ker ed.), 159.

35. «For us and for our salvation: The Notion of Salvation History in the Contemporary Theology of Religions, *Irish Theological Quarterly* 64 (1999) 339-348, en 346-348.

Si la defensa que Newman realiza de la religión es una saludable lección para los pluralistas, no lo es menos para los inclusivistas. El significado del pensamiento newmaniano para este enfoque católico a la teología de las religiones es objeto de la siguiente sección.

4. Newman y la teología inclusivista de las religiones

Inclusivismo es el nombre dado a la Teología de las religiones que insiste en que Cristo se encuentra siempre implicado en el proceso salvífico, y que considera la fe cristiana explícita como la plenitud de todo sistema religioso, sin que por ello sea necesaria la confesión explícita de Cristo o la condición de miembro de la Iglesia cristiana. Este enfoque resulta patente en la teología del Concilio Vaticano II. El documento más importante del Concilio sobre las religiones no-cristianas, *Nostra Aetate* (Octubre 1965), o Declaración sobre la relación de la Iglesia con las religiones no-cristianas, es más significativo por su mera existencia que por su contenido.

Nostra Aetate señala una nueva actitud por parte de la Iglesia hacia las demás religiones, así como una nueva disposición a reconocer su contribución positiva a la búsqueda religiosa de la humanidad. Sin embargo, ni en este documento ni en ningún otro lugar, ofrece el Concilio una Teología de las religiones no cristianas, es decir, una reflexión crítica sobre su naturaleza y su lugar en la economía de la salvación. Tampoco describe nunca el Concilio a las religiones no-cristianas como «reveladas» [36].

Las grandes tradiciones religiosas no-cristianas son presentadas en cambio como expresiones del afán humano por responder a las cuestiones fundamentales de la existencia (nuestro origen, nuestro destino, etc.). El Concilio expone también la idea «clásica» de que la gracia salvadora puede operar en los corazones de quienes se hallan fuera de la Iglesia, y extiende incluso esta posibilidad a los ateos [37]. Podemos resumir diciendo que el gran mérito del Conci-

36. El Judaísmo es claramente un caso aparte. Heinz Robert Schlette observa, sin embargo, que «desde el punto de vista de la Historia de la salvación y del correspondiente concepto de Revelación especial, no parece adecuado que el Concilio formule sus ideas sobre la Religión judía y el Antisemitismo dentro del esquema de la *Declaración sobre la Relación de la Iglesia con las Religiones no cristianas*, y bajo el título que lleva». Ver H. R. Schlette, *Encyclopedia of Theology: A Concise Sacramentum Mundi*, ed. Karl Rahner (Burns & Oates, London 1975), s. v. *Religion; III. Theology of Religions,* 1.396-1.397.

37. Ver *Nostra Aetate*, 1-2; Ver también *Lumen Gentium*, 16-17, *Ad Gentes*, 3, 9, 11. Para un estudio de la Teología de las Religiones en Vaticano II, ver *The Anthropology of Conversion: Newman and the Contemporary Theology of Religions,* 117-144.

lio ha sido despertar una nueva actitud hacia las religiones no-cristianas, actitud que ha hecho posible a los teólogos acercarse a éstas como si fueran, en algún sentido, actores verdaderos en el drama de la salvación.

Teólogos inclusivistas han tratado de integrar en años recientes una nueva apreciación del valor intrínseco de las religiones no-cristianas en una teología cristiana comprehensiva de las religiones. Lo intentan presentando a Cristo bien como el *manantial* de la gracia salvadora (que incluye la gracia operativa en las religiones no-cristianas), bien como la *meta* de todas los esfuerzos religiosos de la humanidad (en cuyo caso, Cristo es la norma según la cual deben medirse todos los sistemas religiosos), o bien como el *catalizador* para la actuación del «Espíritu de verdad» que llena la Creación y atrae hombres y mujeres hacia el Padre (a través de las diversas tradiciones religiosas) [38].

La principal objeción a la teología inclusivista estriba en la insistencia de ésta acerca de la presencia salvadora de Cristo, incluso cuando esa presencia no es reconocida, y especialmente cuando hombres y mujeres no-cristianos atribuyen expresamente sus vidas religiosas a otras fuentes. Esta insistencia en Cristo parece a muchos críticos imperialista y una reliquia de un tiempo en el que el Cristianismo era la autoridad religiosa indiscutida en el Occidente. Se argumenta además que si los cristianos están convencidos de que Cristo es la fuente y la meta de toda vida religiosa auténtica, no pueden entrar en diálogo significativo con los no-cristianos.

---

38. Como ejemplo de estos modos de aproximación al tema, uno piensa, respectivamente, en Karl Rahner, Hans Küng, y Gavin D'Costa, así como en Jacques Dupuis. Ver, por ejemplo, KARL RAHNER, *Christianity and the non-Christian Religions, Theological Investigations*, vol. 5 (Helicon, Baltimore 1966), 115-134; HANS KÜNG, *What is True Religion? Toward an Ecumenical Criteriology,* en *Toward a Universal Theology of Religion*, ed. L. Swidler (Orbis, Maryknoll, N. Y. 1987) 231-250; GAVIN D'COSTA, *Towards a Universal Theology of Religions,* en *A Universal Faith? Peoples, Cultures, Religions and the Christ*, ed. Cornille, V. Neckebrouck (Peeters, Louvain 1992) 139-154; JACQUES DUPUIS, *L'Esprit Saint répandu sur le monde: fondement du dialogue interreligieux, Lumen Vitae* 53 (1998) 57-66. La obra de los teólogos del proceso, como John Cobb, parece pertenecer a la tercera categoría. Ver, por ejemplo, JOHN COBB, *Christ in a Pluralistic World* (Westminster, Philadelphia 1975). El planteamiento pneumatocéntrico de Dupuis ha originado muchas discusiones, y la obra de este teólogo está siendo investigada por la Congregación para la Doctrina de la Fe. Para un examen detallado de la posición de Dupuis, ver TERRENCE MERRIGAN, *Exploring the Frontiers: Jacques Dupuis and the Movement Toward a Christian Theology of Religious Pluralism,* «Louvain Studies» 23 (1998) 338-359. Sobre la apreciación por Newman de la acción del Espíritu fuera de los confines de la Iglesia visible, ver MORALES *Teología, Experiencia, Educación*, 71-93 («El Espíritu Santo en la Teología de Newman»), especialmente 92. Ver también 164: «Newman abre un espléndido panorama para la actuación del Espíritu dentro y fuera de la Iglesia, a la vez que proclama el carácter necesario del ministerio de ésta para la salvación y la santidad. La Iglesia es referente principal en estas tareas».

Pienso que estas objeciones exageran. En primer lugar, el hecho de afirmar que Jesucristo es esencial para la verdadera religiosidad no equivale a negar el valor de otras tradiciones religiosas en su valor específico. De hecho, la convicción de que Cristo opera en otras religiones puede engendrar un nuevo respeto y un interés hacia ellas. En segundo término, afirmar que Cristo es la plena revelación de Dios en la historia humana no es insistir en que Cristo agota el misterio de Dios providente. En tercer lugar, son precisamente el conocimiento y la fe en la obra salvadora de Dios en Cristo lo que permite reconocer la posibilidad de la presencia de Dios en y a través de otras tradiciones. En otras palabras, a menos que uno se encuentre arraigado en una tradición religiosa, nada puede decir sobre el posible valor salvífico de otras.

La enseñanza oficial católica parece moverse hacia una mayor apreciación del valor intrínseco de otras tradiciones religiosas consideradas en sí mismas. En una declaración publicada en 1991, el Consejo Pontificio para el Diálogo interreligioso y la Congregación para la Evangelización de los pueblos reconocieron que «será concretamente en la práctica sincera de lo que es bueno en sus propias tradiciones religiosas, y en el seguimiento de los dictados de su conciencia, como los miembros de otras religiones podrán responder de modo positivo a la invitación de Dios, y recibir la salvación en Jesucristo, aunque no le conozcan como su salvador». Concretando este texto, Jacques Dupuis ha observado que «se trata de una afirmación de peso, que no se encuentra antes en documentos oficiales de la autoridad central docente de la Iglesia, y cuyo alcance teológico no debe subestimarse. Significa que los seguidores de otras religiones se salvan por Cristo no a pesar de su propia tradición, sino en ella, y de modo misterioso "conocido por Dios" a través de ella. Elaborada teológicamente, esta afirmación podría implicar una cierta presencia escondida —su grado de imperfección sería asunto secundario— del misterio de Jesucristo en esas tradiciones religiosas a cuyos seguidores alcanza la salvación» [39].

Pienso que Newman habría aceptado el planteamiento de *Diálogo y Anuncio*. Creo incluso que si compartimos su determinación de tomarse en serio la historia, esta postura se hace inevitable en la actualidad. Hemos ido más allá de Newman, en el sentido de que estamos ahora mejor situados para valorar las tradiciones religiosas no-cristianas. Sin embargo, tenemos todavía algo que aprender de Newman, algo mucho más importante que sus juicios históricos concretos sobre las religiones. Consiste en que hemos de estar preparados

39. J. DUPUIS, *Theological Commentary: Dialogue and Proclamation,* en *Redemption and Dialogue: Reading «Redemptoris Missio» and «Dialogue and Proclamation»*, ed. W. R. BURROWS (Orbis, Maryknoll, N. Y. 1993) 137.

para reconocer el carácter social e histórico del proceder de Dios con su pueblo a través de la historia. Es decir, si creemos realmente que Dios quiere salvar a toda la humanidad, y que su Voluntad es siempre eficaz, hemos de aceptar que la historia religiosa real de la humanidad es el medio que usa para ello.

Si no reconocemos este hecho y no desarrollamos lo que implica del modo en que lo hace *Diálogo y Anuncio*, podríamos también nosotros incurrir en el error pluralista de separar a Dios de la historia. Cito de nuevo las palabras de Newman con las que comencé esta intervención: «Si Dios continúa presente de modo activo con su propio obrar, presente en naciones e individuos, debe actuar de modo ordinario», es decir, «a través, con y debajo de esas leyes físicas, sociales y morales de las que tenemos experiencia».

Una laguna de *Dominus Iesus* es tal vez pasar por alto la idea de *Diálogo y Anuncio* sobre el valor que debe atribuirse a las religiones no-cristianas como expresiones visibles y sociales de la voluntad salvadora de Dios. Como hemos visto, Newman no tenía dificultad en reconocer que mucho de lo que es doctrina cristiana puede discernirse un tanto en rituales y creencias de otras religiones. Era consciente del hecho de que la belleza del Cristianismo no ha de buscarse en su distancia respecto al mundo no-cristiano, sino en su relación con él.

5. Conclusión

El examen de la historia de la teología cristiana de las tradiciones religiosas no cristianas nos presenta dos hechos principales.

En primer lugar, la Iglesia se ha mostrado siempre muy sensible al problema del pluralismo religioso, y muy creativa al abordarlo, cuando reconoce que ella no es la única fuerza activa sobre el escenario religioso, por así decirlo. Esto explica nuestro continuo interés en la teología del Logos, de San Justino mártir, así como el modo de aproximarnos a los no cristianos que se ha desarrollado después del descubrimiento del Nuevo Mundo [40].

En segundo lugar, la situación en que hoy nos encontramos se asemeja más a la que existía en tiempos de la Iglesia antigua, que a cualquier otro período de los últimos quince siglos.

---

40. Para un análisis detallado de estas teologías, ver J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (Orbis, Maryknoll, N. Y. 1997) 53-83, 118-129.

Reconocidos estos aspectos, podríamos extraer dos conclusiones. La primera es que hace falta en la actualidad una cierta creatividad teológica. La segunda es que la experiencia de la Iglesia antigua podría suministrarnos más inspiración que la experiencia de la Iglesia medieval o postridentina.

Pienso que Newman habría suscrito ambas conclusiones. Si nos dispusiéramos a aplicarlas, estaríamos pisando en sus huellas, tanto en el estilo de teología como en sus fuentes.

Terrence Merrigan
Faculty of Theology
Katholieke Universiteit Leuven
BÉLGICA

Copyright of Scripta Theologica is the property of Universidad de Navarra and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.