

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Inmaculada ALVA RODRÍGUEZ

**CRISTIANISMO Y RELIGIONES  
EN EL PENSAMIENTO DE  
JEAN DANIÉLOU (1905-1974)**

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la  
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA

2007

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,  
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 19 mensis septembris anni 2007

Dr. Ioseph MORALES

Dr. Ioanes Ignatius RUIZ ALDAZ

Coram tribunali, die 23 mensis martii anni 2007, hanc  
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis  
Sr. D. Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LI, n. 3

## PRESENTACIÓN

La figura de Jean Daniélou presenta un gran atractivo por su personalidad, carácter abierto y capacidad de resolver los problemas teológicos de forma brillante. Su vida estuvo marcada por una incesante actividad para hacer asequible y cercano el mensaje del Evangelio al hombre de hoy. Su intensa dedicación al Vaticano II y preocupación posterior por difundir el concilio, son una muestra clara de su compromiso con la fe del hombre contemporáneo. Los años que le tocó vivir estuvieron caracterizados por una profunda renovación teológica, propiciada por el nuevo impulso litúrgico y el descubrimiento de la teología oriental –traída por los inmigrantes rusos– que suscitó el interés por la obra de los Padres de la Iglesia. Jean Daniélou tomó parte activa en este movimiento y fue, como otros teólogos, pionero en unos temas que luego se tratarían con profundidad en el concilio Vaticano II.

Resulta interesante estudiar sus escritos por el vigor de su pensamiento y la actualidad de sus afirmaciones. Daniélou reflexiona con optimismo sobre el papel del cristianismo en el mundo actual y hace valorar la singularidad del hecho cristiano en una sociedad dominada por el relativismo. Considero que su teología tiene aún fuerza para iluminar los problemas del hombre del siglo XXI.

La aportación al estudio de las religiones de este autor resultaba ya novedosa en los años cuarenta, cuando empezó a trabajar en estos temas. Daniélou fue, de hecho, uno de los iniciadores del cambio de enfoque. Por otra parte, la teología de las religiones sigue siendo un tema actual, objeto también de la preocupación del Magisterio. El objetivo de esta tesis es, por tanto, desarrollar el pensamiento de Daniélou acerca del cristianismo y las religiones y rastrear su influencia en el magisterio de la Iglesia y en los autores contemporáneos. Esta publicación recoge los tres últimos capítulos que son los que desarrollan de forma sistemática la teología de las religiones de Daniélou.

La obra de Jean Daniélou es extensa y variada. No se puede hablar de estudios específicos o sistemáticos sobre las relaciones entre el cristianismo y las religiones, aunque este tema se halla muy presente en la mayor parte de sus escritos. Cierta tratamiento monográfico se encuentra en el conjunto de libros que él llamaba los Misterios: *El misterio del Adviento*, *El misterio de la salvación de las naciones* y *El misterio de la historia*. Otros textos importantes son *Dios y nosotros*, *Los santos paganos del antiguo testamento*, *Mitos paganos*, *misterio cristiano* y *En torno al misterio de Cristo*.

He acudido también a otros libros en los que se estudian estas relaciones de forma marginal. Estas obras tienen un interés menor porque, por lo general, repite las intuiciones que ya vertió en sus obras más específicas y resulta repetitivo, aunque casi siempre aporta algún matiz de interés. Algunos son *El escándalo de la Verdad*, *La oración, problema político*, *Porqué la Iglesia?*, *La fe de siempre y el hombre de hoy*, *Contemplación*, etc. En esta misma línea, resulta interesante el número monográfico que la revista «Axes» dedicó a Daniélou. Está centrado, precisamente, en el cristianismo y religiones no cristianas. Tiene el valor de recopilar los numerosos artículos que Daniélou escribió para diversas revistas a lo largo de los años.

Daniélou se acerca al mundo de las religiones con sinceridad. Traza las líneas fundamentales que aparecen en las formulaciones actuales sobre cristianismo y religiones. Resalta los elementos de verdad y los valores comunes, aunque jamás pierde de vista la trascendencia del cristianismo y su papel de luz para las búsquedas de Dios que emprende el hombre. Su exposición es la de un hombre enamorado de la verdad y urgido por transmitirla.

Su punto de partida es la unidad del ser humano, llamado desde la creación a un fin sobrenatural. Herido por el pecado, el hombre encuentra dificultad para responder a la llamada divina a vivir en una comunidad de amor. Por eso, las religiones representan una búsqueda en la que se mezclan hallazgos luminosos y deformaciones que impiden el verdadero encuentro con Dios.

La revelación divina es la respuesta a esa búsqueda. Daniélou insistía en que la Palabra de Dios no había venido a invalidar las religiones sino a resaltar sus valores verdaderos –las semillas del Logos– y purificarlas de sus errores, aclarar su mirada para que descubrieran el rostro de Dios. Esta revelación era, por tanto, una donación de amor. A Daniélou le gustaba situarla en el ámbito del amor o de la amistad: definía la revelación como la confianza que Dios hace a los que ama.

En esa medida, las religiones constituían una preparación para recibir el evangelio, la confianza divina. Por eso, era importante que la evangelización respetara la idiosincrasia de las culturas, de modo que cada pueblo alabara a Dios según su genio religioso, sin traicionar sus raíces culturales, pero en la plenitud que ha venido a traer el cristianismo. La misión evangelizadora debía aplicar una espiritualidad de encarnación y redención, es decir, hacer verdadera la realidad de que Cristo pertenece a todas las culturas, descubrir lo que debe vivir y lo que debe morir para formar parte del Cuerpo Místico de Cristo.

Daniélou abrió nuevos horizontes en el diálogo con las otras religiones. Su talante abierto y su amor a la verdad le impulsaban a buscar caminos de encuentro que favorecieran la unidad de los hombres en sus relaciones con Dios. Su deseo era promover la conversión de las naciones, de modo que cada una expresara la fe según sus propias tradiciones y se alcanzara así una comprensión más completa del misterio de Dios.

El estudio de la obra de Daniélou es una guía segura para elaborar una teología cristiana de las religiones. Profundizar en su pensamiento teológico lleva al encuentro con una teología viva y actual que tiene aún mucho que decir a nuestro tiempo. Sus intuiciones y propuestas acerca de las religiones permiten un acercamiento desde la comprensión, pero también desde la verdad y proporcionan instrumentos adecuados para introducirse en otros mundos culturales y religiosos como son la simbólica cósmica, la interpretación alegórica de la Biblia y la visión histórica de las etapas de la salvación. Daniélou hace compatible el respeto a las religiones con el sentido de misión que ha de acompañar al cristianismo y al que no puede renunciar.

Su pensamiento se apoya en la profunda unión que establece entre teología y vida. Para Daniélou, estudiar las religiones y su relación con el cristianismo formaba parte de su vida, de su afán por acercar almas a Dios, por transmitir el amor divino con el que él mismo se había sentido tocado. Tal vez no destaque Daniélou por elevadas especulaciones teológicas, pero sí por un pensamiento abierto y cercano que proporciona argumentos para la inteligencia y motivaciones para la voluntad. De una forma expresiva y poética, Daniélou muestra las diversas manifestaciones con las que Dios ha amado y ama a los hombres.

Este trabajo no hubiera sido posible sin la ayuda de muchas personas que han contribuido con su amabilidad y esfuerzo. Una men-

ción especial para el personal de la biblioteca y los bedeles que me han facilitado siempre con una sonrisa los libros que necesitaba.

Deseo agradecer a los profesores de la Facultad de Teología su ayuda y sus sugerencias cuando la elaboración de esta tesis se hacía más costosa, en especial a D. César Izquierdo y Jutta Burgraff.

Por último, a Don José Morales que con paciencia ha sabido orientarme en estos años de trabajo.

## INDICE DE LA TESIS

TABLA DE ABREVIATURAS .....	3
INTRODUCCIÓN .....	11

### CAPÍTULO I CONTEXTO ACTUAL DE LA TEOLOGÍA DE LAS RELIGIONES

I. TEMAS DE DEBATE .....	21
II. INTENTOS DE CLARIFICACIÓN .....	23
III. UNA PROPUESTA DE SISTEMATIZACIÓN .....	32
1. Teología de la identidad cristiana .....	32
H. de Lubac .....	33
H. U. von Balthasar .....	34
K. Rahner .....	35
H. R. Schlette .....	38
P. Rossano .....	39
G. D'Costa .....	40
J. A. Di Noia .....	43
M. Dhavamony .....	45
W. Pannenberg .....	47
J. Dupuis .....	49
2. La llamada teología exclusivista .....	51
3. Las propuestas pluralistas .....	52
J. Hick .....	53
P. Knitter .....	56
R. Bernhardt .....	57
4. El teocentrismo .....	60
R. Panikkar .....	61
S. Samartha .....	63
W. C. Smith .....	64
P. Tillich .....	64
IV. CONCLUSIÓN .....	65

CAPÍTULO II  
EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA SOBRE TEOLOGÍA  
DE LAS RELIGIONES

I=I. EL MAGISTERIO ANTERIOR AL VATICANO II .....	67
II. EL CONCILIO VATICANO II .....	69
1. La Declaración <i>Nostra Aetate</i> (1965) .....	70
2. La Constitución Dogmática <i>Lumen Gentium</i> (1964) .....	71
3. La Constitución Pastoral <i>Gaudium et Spes</i> (1965) .....	72
4. El Decreto <i>Ad Gentes</i> (1965) .....	73
5. Valoración del concilio Vaticano II .....	74
III. EL PONTIFICADO DE PABLO VI (1963-1978) .....	75
1. La Encíclica <i>Ecclesiam suam</i> (1963) .....	75
2. La Exhortación Apostólica <i>Evangelii nuntiandi</i> (1974) .....	76
IV. EL PONTIFICADO DE JUAN PABLO II (1978-2005) .....	78
1. Documentos de la Curia Romana .....	78
<i>La actitud de la Iglesia hacia los seguidores de otras religiones:</i> <i>reflexiones y orientaciones sobre el diálogo y la misión</i> (1984) ...	78
<i>Diálogo y Anuncio</i> (1990) .....	79
<i>El cristianismo y las religiones</i> (1996) .....	81
<i>Dominus Iesus</i> (2000) .....	82
2. Documentos de Juan Pablo II .....	84
La Encíclica <i>Redemptor hominis</i> (1979) .....	84
La Encíclica <i>Redemptoris missio</i> (1990) .....	85
La Exhortación Apostólica <i>Ecclesia in Asia</i> (1999) .....	87
V. PRESUPUESTOS PARA UNA TEOLOGÍA CRISTIANA DE LAS RELIGIONES ...	89
1. La necesidad del diálogo .....	89
2. La cuestión de la verdad .....	90
3. Conocimiento profundo de la propia fe y de las religiones ...	91
4. Fundamento en la cristología y teología trinitaria .....	93

CAPÍTULO III  
JEAN DANIELÉOU. BIOGRAFÍA Y OBRA TEOLÓGICA

I. DATOS BIOGRÁFICOS .....	97
1. Años universitarios .....	98
2. La formación jesuita .....	101
3. Tiempo de compromiso: docencia e investigación .....	106
<i>Dieu Vivant</i> .....	109
<i>El Círculo de San Juan Bautista</i> .....	110
<i>Encuentros sobre las religiones no cristianas</i> .....	111
4. El Concilio Vaticano II. Cardenal de la Iglesia Católica .....	113
II. TEMAS DE SU OBRA TEOLÓGICA .....	115
1. Los trabajos científicos .....	118



2. Los libros de tema de actualidad .....	120
3. Libros espirituales .....	121
III. LA TEOLOGÍA DE LAS RELIGIONES .....	123
1. Fuentes de la teología de las religiones de Daniélou .....	124
<i>Fuentes bíblicas</i> .....	124
<i>Los Padres de la Iglesia</i> .....	126
2. Líneas de trabajo .....	129
<i>El diálogo</i> .....	130
<i>La cuestión de la verdad</i> .....	130
<i>Conocimiento de las otras religiones</i> .....	131
<i>Teología trinitaria</i> .....	132
<i>La Encarnación</i> .....	133

#### CAPÍTULO IV EL HOMBRE BUSCA A DIOS

I. ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA DE JEAN DANIELOU .....	135
1. El hombre, ser religioso .....	136
2. Naturaleza social del hombre .....	137
3. Destino sobrenatural .....	138
4. Universalidad de la naturaleza humana .....	141
II. LAS RELIGIONES NO CRISTIANAS .....	142
1. Religión y revelación .....	144
2. Concepto de religión natural .....	146
3. Las religiones cósmicas .....	149
<i>Valores positivos</i> .....	150
<i>Deformaciones</i> .....	155
<i>La santidad en la antigüedad pagana</i> .....	158
4. Valoración de algunas religiones no cristianas .....	161
<i>El hinduismo</i> .....	161
<i>El budismo</i> .....	164
<i>El Islam</i> .....	164
<i>El judaísmo</i> .....	167

#### CAPÍTULO V DIOS SALE AL ENCUENTRO DEL HOMBRE

I. LA REVELACIÓN DIVINA .....	169
1. La revelación cósmica .....	170
<i>Contenido</i> .....	171
<i>Limitaciones de la revelación cósmica</i> .....	175
2. La revelación positiva .....	177
<i>Tipología bíblica</i> .....	179
<i>Significado de las acciones divinas</i> .....	183

II. CRISTO, CENTRO DE LA HISTORIA Y DE LA SALVACIÓN DEL HOMBRE ...	187
1. Paralelismo Cristo-Adán .....	188
2. La encarnación del Verbo .....	190
3. ¿Mesianismo o escatología? .....	195
4. Sólo Cristo salva .....	197

## CAPÍTULO VI CRISTIANISMO Y MISIÓN DE LA IGLESIA

I. LA RELIGIÓN CRISTIANA .....	205
1. Singularidad del cristianismo .....	206
2. Cristianismo como religión y como revelación .....	209
3. Cristianismo y cultura .....	211
II. LA MISIÓN EVANGELIZADORA .....	218
1. Espiritualidad de encarnación y redención .....	220
2. Preparación para la misión .....	223
3. La pertenencia a la Iglesia .....	226
CONCLUSIONES .....	231
BIBLIOGRAFÍA .....	249

## BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

### 1. DOCUMENTOS DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El cristianismo y las religiones*, 1996.  
CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Dominus Iesus*, 2000.  
CONCILIO VATICANO II, Declaración *Nostra Aetate*, 1965.  
— Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, 1965.  
— Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, 1964.  
— Decreto *Ad Gentes*, 1965.  
CONSEJO PONTIFICIO PARA LA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS, *Diálogo y Anuncio* (1990).  
JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptor hominis*, 1979.  
— Encíclica *Redemptoris missio*, 1990.  
— Exhortación Apostólica *Ecclesia in Asia*, 1999.  
PABLO VI, Encíclica *Ecclesiam summa*, 1964.  
— Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, 1974.  
PÍO XII, Encíclica *Mystici Corporis*, 1943.  
— Encíclica *Evangelii praecones*, 1951.  
SECRETARIADO PARA LOS NO CRISTIANOS, *La actitud de la Iglesia hacia los seguidores de otras religiones: reflexiones y orientaciones sobre el diálogo y la misión* (1984)

### 2. OBRAS DE JEAN DANIELÉOU EN LAS QUE TRATA LAS RELACIONES ENTRE CRISTIANISMO Y LAS OTRAS RELIGIONES\*

- Le Signe du Temple ou de la présence de Dieu*, Paris <sup>21</sup>1942.  
*Trilogía de la Salvación*, Madrid 1964. Edic orig.: *Le mystère du salut des nations*, Paris 1946; *Le mystère de l'Avent*, Paris 1948; *Au commencement. Genèse 1-11*, Paris 1963.

\* El orden que seguimos es la fecha de la edición francesa. Aunque si existe traducción española la pongamos también, porque será la edición que hemos manejado en este trabajo.

- El misterio del Adviento*, Madrid 2006. Edic. orig.: *Le mystère de l'Avent*, Paris 1948.
- Mystique chrétienne et mystique naturelles*, en *Christianisme et religions non-chrétiens*, «Axes» (oct. 1979-mars 1980) 37-44. Art. orig.: Bulletin Saint Jean-Baptiste, mai-juin 1948.
- El misterio de la historia. Un ensayo teológico*, San Sebastián 1963. Edic. orig.: *Essai sur le Mystère de l'Histoire*, Paris 1953.
- Dios y nosotros*, Madrid 2003. Edic. orig.: *Dieu et nous*, Paris 1956.
- La place du Christianisme dans le rapport de l'Europe et des autres civilisations*, en *Christianisme et religions non-chrétiens*, «Axes» 12 (oct. 1979-mars 1980) 45-50. Art. orig.: *Comprendre* n° 17-18, 1957.
- Los santos paganos del Antiguo Testamento*, Buenos Aires 1959. Edic. orig.: *Les Saints païens de l'Ancien Testament*, Paris 1956.
- En torno al misterio de Cristo*, Barcelona 1961. Edic. orig.: *Approches du Christ*, Paris 1960.
- Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II-III*, Madrid 2002. Edic. orig.: *Message évangélique et culture hellénistique aux I<sup>er</sup> et III<sup>es</sup> siècles. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, II, Paris-Tournai 1961.
- El escándalo de la Verdad*, Madrid 1962. Edic. orig.: *Scandaleuse Vérité*, Paris 1961.
- Jean-Baptiste. Témoin de l'Agneau*, Paris 1964.
- Comment dialoguer avec les cultures non-chrétiennes?*, en *Christianisme et religions non-chrétiens*, «Axes» 12 (oct. 1979-mars 1980) 51-59. Art. orig.: Conferencia en Semaine d'Etudes Missionnaires, 1965.
- L'Oraison, problème politique*, Paris 1965.
- El diálogo con los no cristianos en Bombay*, en «Misiones extranjeras» 12 (1965) 538-552.
- Les non-chrétiens devant le Christ*, en *Christianisme et religions non-chrétiens*, «Axes» 12 (oct. 1979-mars 1980) 60-68. Art. orig.: Bulletin Saint Jean-Baptiste, octobre-novembre 1966, 7-16.
- Mitos paganos, misterio cristiano*, Andorra 1967. Edic. orig.: *Mythes païens, Mystère chrétienne*, Paris 1966.
- Christianisme et religions non-chrétiens*, en *Christianisme et religions non-chrétiens*, «Axes» 12 (oct. 1979-mars 1980) 69-82. Art. orig.: *Théologie d'Aujourd'hui et de Demain*, 1967, 65-79.
- El futuro de la religión*, Madrid 1969. Edic. orig.: *L'avenir de la religion*, Paris 1968.
- La fe de siempre y el hombre de hoy*, Bilbao 1969. Edic. orig.: *La Foi de toujours et l'homme d'aujourd'hui*, Paris 1969.
- Cristianismo y religiones no cristianas*, en «Misiones extranjeras» 16 (1969) 1-18.
- Ce qui me rapproche des non-chrétiens*, en *Christianisme et religions non-chrétiennes*, «Axes» 12 (oct. 1979-mars 1980) 27-36. Art. orig.: *Preuves* (1970) 126-133.

- Le Christianisme missionnaire*, en *Christianisme et religions non-chrétiens*, «Axes» 12 (oct. 1979-mars 1980) 138-154. Texto inédito.
- Le Christ centre de l'histoire*, en *Christianisme et religions non-chrétiens*, «Axes» 12 (oct. 1979-mars 1980) 157-173. Art. orig.: *Seminarium*, III, 1972, 439-454.
- Pourquoi l'Église?* Paris 1972.
- Histoire du salut et histoire des civilisations*, en *Christianisme et religions non-chrétiennes*, «Axes» 12 (oct. 1979-mars 1980) 174-189. Art. orig.: *Seminarium*, I, 1973, 21-36.
- Memorias*, Bilbao 1975. Edic. orig.: *Et qui est mon prochain?*, *Mémoires*, Paris 1974.
- Contemplación. Crecimiento de la Iglesia*, Madrid 1982. Edic. orig.: *Contemplation, croissance de l'Église*, Paris 1977.

### 3. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- BERNHARDT, R., *La pretensión de absolutez del cristianismo. Desde la Ilustración hasta la teología pluralista de la religión*, Bilbao 2000.
- BURGHART, J., THOMSON, W.C., *Why the Church?*, New York 1977.
- BÜRKLE, H. (dir.), *La misión de la Iglesia*, Valencia 2002.
- *Las preguntas de las religiones. El hombre a la búsqueda de Dios –El interrogante de las religiones–*, Valencia 2002.
- CANÉVET, M., *Une théologie des merveilles de Dieu*, en M.-J. RONDEAU (dir.), *Jean Daniélou 1905/1975*, Paris 1975, 11-22.
- CONGAR, Y., *Amplio mundo mi parroquia*, Estella 1965.
- *Diario de un teólogo (1946-1956)*, Madrid 2004.
- D' COSTA, G. (ed.), *La unicidad cristiana reconsiderada. El mito de una teología de las religiones pluralista*, Bilbao 2000.
- *Cristo, la Trinidad y el pluralismo religioso*, en IDEM, *La unicidad cristiana reconsiderada. El mito de una teología de las religiones pluralista*, Bilbao 2000, 55-75.
- DE LUBAC, H., *Diálogo sobre el Vaticano II*, Madrid 1985.
- *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Madrid 1988.
- *Memoria en torno a mis escritos*, Madrid 2000.
- *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Salamanca 2002.
- *Budismo y cristianismo*, Salamanca 2006.
- DHAVAMONY, M., *Teología de las religiones. Reflexión sistemática para una comprensión cristiana de las religiones*, Madrid 1998.
- *Pluralismo religioso y misión de la Iglesia*, Valencia 2002.
- DINOIA, J. A., *The Diversity of Religions. A Christian perspective*, Washington 1992.
- *Teología pluralista de las religiones ¿pluralista o no pluralista?*, en G. D' COSTA, *La unicidad cristiana reconsiderada. El mito de una teología de las religiones pluralista*, Bilbao 2000, 201-225.

- DUPERRAY, E., *Le souci de la misión dans l'oeuvre de Jean Daniélou*, en M.-J. RONDEAU (dir.), *Jean Daniélou 1905/1975*, Paris 1975, 71-78.
- DUPUIS, J., *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Madrid 1991.
- *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander 2000.
- *El cristianismo y las religiones. Del desencuentro al diálogo*, Santander 2002.
- ELIADE, M., *Tratado de la Historia de las Religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid 2000.
- FÉDOU, M., *Las religiones según la fe cristiana*, Bilbao 2000.
- FREI, F., *Méditation Unique et Transfiguration Universelle. Thèmes christologiques et leurs perspectives missionnaires dans la pensée de J. Daniélou*, Berne 1981.
- GARDET, L., *Jean Daniélou et le dialogue des cultures*, en M.-J. RONDEAU (dir.), *Jean Daniélou 1905/1975*, Paris 1975, 57-61.
- GREGOIRE DE NYSSÉ, *La vie de Moïse ou Traité de la Perfection en matière de vertu*. Introduction et traduction de J. DANIELOU, Paris 121955, XXXV+154 pp.
- JACQUIN, J., *Histoire du Cercle Saint Jean-Baptiste. L'enseignement du père Daniélou*, Paris 1987.
- KÜNG, H., *Ser cristiano*, Madrid 1977.
- MARROU, H. I., *L'Université et la recherche scientifique*, en M.-J. RONDEAU (dir.), *Jean Daniélou 1905/1975*, Paris 1975, 85-91.
- MORALES, J., *El teocentrismo, opción metodológica insuficiente en teología de las religiones*, en J. L. ILLANES, J. SESÉ, T. TRIGO, J. F. POZO y J. ENÉRIZ (eds.), *El Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo*, XX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000, 207-220.
- *La teología de las religiones*, en «Scripta Theologica» 30 (septiembre-diciembre 1998) 753-777.
- *Teología de las religiones*, Madrid 2000.
- MÜLLER, K., *Problemas teológicos fundamentales*, en H. BÜRKLE (dir.), *La misión de la Iglesia*, Valencia 2002, 13-139.
- O'NEILL, Ch. E.; DOMÍNGUEZ, J.M., *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*, Madrid 2001.
- PANNENBERG, W., *Pluralismo religioso y pretensiones de verdad enfrentadas*, en G. D'OSTA (ed.), *La unicidad cristiana reconsiderada. El mito de una teología de las religiones pluralista*, Bilbao 2000, 169-185.
- PERI, V., *La Pira, Lazzati, Dosseti. Nel silenzio la speranza*, Roma 1998.
- PIZZUTO, P., *La teología della rivelazione di Jean Daniélou. Influsso su Dei Verbum e valore attuale*, Roma 2003.
- RAGUIN, Y., *Le Père Daniélou et l'esprit du Cercle Saint Jean-Baptiste*, en M.-J. RONDEAU (dir.), *Jean Daniélou 1905/1975*, Paris 1975, 63-69.
- RATZINGER, J., *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una Teología Fundamental*, Barcelona 2005.

- *Fe, verdad, tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca 2005.
- RONDEAU, M.-J. (dir.), *Jean Daniélou 1905/1974*, Paris 1975.
- SALES, M., *La théologie des religions non-chrétiennes du P. Jean Daniélou*, en M.-J. RONDEAU (dir.), *Jean Daniélou 1905/1975*, Paris 1975, 37-55.
- SAMARATHA, S., *Between Two Cultures: Ecumenical Ministry in a Pluralist World*, Geneva 1996.
- SAYÉS, J. A., *Cristianismo y religiones. La salvación fuera de la Iglesia*, Madrid 2001.
- SULLIVAN, F. A., *¿Hay salvación fuera de la Iglesia? Rastreando la historia de la respuesta católica*, Bilbao 1999.
- SURIN, K., *Una «política del discurso». Pluralismo religioso en la era de la hamburguesa McDonald*, en G. D’COSTA (ed.), *La unicidad cristiana reconsiderada. El mito...*, Bilbao 2000, 311-341.
- THOMAS, M. M., *Un acercamiento humanista a las otras religiones centrado en Cristo, el contexto pluralista de la India*, en G. D’COSTA (ed.), *La unicidad cristiana reconsiderada. El mito...*, Bilbao 2000, 101-119.
- TILLIETTE, X., *Le serviteur de la culture*, en M.-J. RONDEAU (dir.), *Jean Daniélou 1905/1975*, Paris 1975, 92-107.
- VELIATH, D., *Theological approach and evaluation of religions. A Study in Contrast of the Positions of Jean Daniélou and Raimundo Panikkar*, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianae, Roma 1985.
- VERASTEGUI, R. E., *Christianisme et religions non-chrétiennes: Analyse de la «tendance Daniélou»*, en «Euntes Docete» 23 (1970) 227-279.
- WILLIAMS, R., *Trinidad y pluralismo*, en G. D’COSTA (ed.), *La unicidad cristiana reconsiderada. El mito...*, Bilbao 2000, 35-55.





## TABLA DE ABREVIATURAS

AG	<i>Ad Gentes</i>
CTI	Comisión Teológica Internacional
DI	<i>Dominus Iesus</i>
EA	<i>Ecclesia in Asia</i>
EN	<i>Evangelio nuntiandi</i>
GS	<i>Gaudium et Spes</i>
LG	<i>Lumen Gentium</i>
NA	<i>Nostra Aetate</i>
RM	<i>Redemptoris missio</i>



# CRISTIANISMO Y RELIGIONES EN EL PENSAMIENTO DE JEAN DANIELÉLOU (1905-1974)

## CAPÍTULO I EL HOMBRE BUSCA A DIOS

### I. LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA DE JEAN DANIELÉLOU

La fundamentación antropológica es clave para conocer adecuadamente la teología de las religiones de Daniélou. Su concepto de hombre es un concepto cristiano que bebe, por supuesto, de la fuente bíblica, en especial de los once primeros capítulos del Génesis, pues ahí se «establecen los fundamentos del concepto bíblico del hombre, o sea, de lo que el hombre es para Dios y de lo que es para sí mismo»<sup>1</sup>.

Por eso, es importante, antes de conocer la visión de las religiones y su relación con el cristianismo, desarrollar los rasgos de la antropología del Antiguo Testamento que Daniélou destaca, pues de ella derivarán el resto de las conclusiones sobre las relaciones del hombre y Dios.

#### 1. El hombre, ser religioso

El primer rasgo que Daniélou resalta, y repite en muchos de sus escritos, es el ser religioso del hombre, el hecho de que está abierto a Dios constitutivamente<sup>2</sup>. Forma parte del ser del hombre buscar a Dios y rendirle adoración, reconocer su condición de criatura. Es esta convicción la que le lleva a afirmar que «el hombre fue creado por Dios a su imagen para dominar el mundo, por una parte, y, por otra, para adorar a Dios; y que un hombre que no cumpla estas condiciones no es un hombre»<sup>3</sup>.

La capacidad humana de apertura al misterio es anterior a cualquier revelación<sup>4</sup> y supone la existencia de un vínculo entre Dios y el hombre, ratificado en cuanto éste tiene conciencia de sí. La consecuencia más clara de esta apertura es afirmar que lo natural en el hombre no es el ateísmo, sino más bien el paganismo<sup>5</sup>. Con esta afirmación Daniélou quería recordar la huella de Dios que tiene el hombre en su interior y que lo hace «capax Dei». Es un ser dirigido hacia Dios aunque no tenga noción de Él. Por eso, la vida del hombre es una búsqueda de lo Absoluto que no cesa hasta que no halla una respuesta a esa sed de Dios.

## 2. Naturaleza social del hombre

Daniélou afirma también que la antropología bíblica nos muestra al hombre como ser social, llamado a vivir en comunión con los otros<sup>6</sup>. Por tanto, «lo que es verdad en el plano individual, que el amor de Dios es una condición para el desarrollo completo del hombre, de su felicidad, también lo es en el plano colectivo. El hecho religioso forma parte del bien común temporal»<sup>7</sup>. Es una dimensión que debe formar parte de la cultura y la civilización, hasta el punto de que el afán, que él observaba en su época, de reducir a Dios al mundo privado era una manera de construir una sociedad inhumana<sup>8</sup>. El auténtico humanismo es «aquél en el que el hombre se desarrolla en su triple dimensión de dominio del universo por medio de la técnica, comunión con los otros por medio del amor y conversión a Dios por medio de la adoración»<sup>9</sup>.

Las religiones son, por tanto, creaciones humanas, fruto del genio religioso de cada pueblo –por eso están tan unidas religión y cultura–, que busca a Dios a través de su mentalidad, raza, civilización, cultura; pero precisamente porque son creaciones humanas contienen tanto aciertos como errores. Daniélou tiene claro que las religiones forman parte del patrimonio de la humanidad y representan una de sus riquezas esenciales. Por eso cree ver en la formación de pueblos y naciones del capítulo diez del Génesis una manifestación de las riquezas de la creación. La diversidad cultural –también en su aspecto religioso– es una consecuencia de la creación, no del pecado original<sup>10</sup>.

## 3. Destino sobrenatural

El hombre como ser-para-Dios, el hombre en comunión con los otros hombres. A estos rasgos se une el destino para el que ha sido

creado, un destino de orden sobrenatural. Esta tesis forma parte del debate teológico suscitado en torno a los años cuarenta sobre la llamada *nouvelle théologie*. Daniélou, junto con otros teólogos como De Lubac, afirmaba que no era posible establecer una separación rígida entre orden natural y sobrenatural, puesto que el destino del hombre era único<sup>11</sup>.

El hombre ha sido llamado a participar de la vida divina. El hecho de haber sido admitido en el Paraíso demuestra que se ha introducido «en la esfera divina y queda destinado a habitar en el resplandor de Su presencia... Es el llamamiento dirigido por Dios al hombre desde su origen para hacerle posible el acceso a una vida superior, participación de la vida de Dios... A esta participación de la vida divina, Dios le llama desde el principio, por su gracia. De esta manera, se introduce un elemento esencial: el hombre nunca ha sido un ser puramente natural. Desde su origen fue llamado a un destino sobrenatural»<sup>12</sup>.

Esta afirmación procedía de su conocimiento de la patrística, sobre todo de Justino y Clemente de Alejandría. Una corriente de pensamiento que continuó con la teología medieval y con Santo Tomás, pero que se quebró en las corrientes escolásticas posteriores<sup>13</sup>. Por eso, Daniélou veía necesario volver a las obras de los Padres, y del propio Santo Tomás, para una correcta lectura del pasaje bíblico de la creación del hombre.

Así ve, por ejemplo, que Justino no hace esa división cuando explica la diferencia entre la filosofía pagana y el cristianismo. No encontraba diferencia de contenido entre la verdad conocida por la revelación de Cristo y la verdad entrevista por participación en el Logos, «la diferencia se establece únicamente a propósito de la plenitud, certeza y claridad. En este sentido como subraya Justino, todas las filosofías son imperfectas y engañosas. Nada hay en Justino que se parezca a un esbozo de un orden de la verdad natural que sería objeto de la razón y un orden de la verdad sobrenatural que sería objeto de la revelación. Lo que hay es un conocimiento oscuro y un conocimiento claro de la única Verdad que es el Verbo»<sup>14</sup>. Esta certeza no hace sino reforzar la idea central de Daniélou de que el hombre es un ser abierto a Dios, que sólo encuentra su realización como hombre en esa búsqueda y, por supuesto, en el encuentro con Él.

Sin embargo, aunque el hombre busca a Dios y ha sido llamado para participar de la vida divina, a menudo no lo encuentra y las religiones están plagadas de ambigüedades y errores. El origen hay que

buscarlo en el pecado original, que provoca una búsqueda a tientas y, a menudo errónea, de Dios; una incapacidad de interpretar acertadamente las huellas que el propio Dios ha dejado en la creación y en la conciencia del hombre para facilitar el encuentro. Toda la historia del hombre ha de situarse por tanto desde la perspectiva de la gracia y del pecado<sup>15</sup>. Por eso, las religiones humanas –búsquedas del hombre– recogerán destellos de la Verdad, pero también deformaciones y errores que impedirán al hombre conocer el verdadero rostro del Dios que buscan.

#### 4. Universalidad de la naturaleza humana

El relato bíblico tiene un carácter universal –y éste sería otro rasgo que Daniélou da por sentado–. Nos habla del hombre antes de cualquier religión; del hombre creado por Dios, al que se le ha entregado el mundo para que lo trascienda y domine; herido por el pecado, pero redimido por Cristo. Precisamente por ese carácter universal es por lo que Lucas hace remontar la genealogía de Jesús hasta Adán: «Jesús... hijo de Adán, hijo de Dios»<sup>16</sup>.

Para Daniélou el universalismo o la solidaridad humana para bien o para mal queda demostrado en el hecho de la cooperación de la mujer en el primer pecado: toda la comunidad humana ha participado y, por tanto, afecta a la humanidad entera. Es claro que para Daniélou resulta fundamental partir de este hecho, de la unidad del género humano y del universalismo del Génesis, puesto que será luego lo que justifique la «pretensión cristiana» de que «este mensaje pertenece a todos los pueblos y a todos los tiempo»<sup>17</sup>. Esta concepción universal de la naturaleza humana contenida en el Génesis es la que luego había de adaptarse a la mentalidad de los distintos pueblos en la forma de expresarla.

La insistencia de Daniélou sobre el universalismo del Génesis le servía para demostrar también el carácter misionero de esas palabras, puesto que se refieren a la condición humana en cuanto tal: «Adán pertenece lo mismo a la religión judía que a la cristiana o a la musulmana, y –aunque no le den este nombre– a los hombres de todas las razas y de todas las culturas»<sup>18</sup>. Este era el humanismo bíblico el que musulmanes, católicos, protestantes y judíos debían presentar al mundo actual, dominado en gran parte por un humanismo ateo<sup>19</sup>.

## II. LAS RELIGIONES NO CRISTIANAS

La existencia de las religiones demuestra que el hombre es un ser religioso y representan la búsqueda de Dios por parte del hombre: «Las grandes religiones son la expresión histórica del hecho religioso en la humanidad»<sup>20</sup>. Para Daniélou hay tres lugares donde el hombre puede percibir algo divino: en el cosmos, en los momentos claves de su vida y en su propia conciencia<sup>21</sup>. Pero es frecuente que el hombre confunda esas manifestaciones, esas huellas de Dios, con el mismo Dios. En cuanto creaciones humanas, pertenecen a la herencia de un pueblo. Son la expresión de su genio religioso y Daniélou las valora positivamente al afirmar que forman parte de la riqueza de la creación. Hay elementos en ellas que no pueden ser borrados por la evangelización, aunque recuerda que estas creaciones del hombre no han sido directamente reveladas por Dios, por eso el cristianismo las asume, purifica y trasciende<sup>22</sup>.

Consideraba que hay varios peligros que se deben evitar al tratar las religiones. Es necesario, por tanto, partir de unas premisas esenciales antes de proceder a cualquier análisis. El primero era el sincretismo, en sus diversas formas, fácil tentación ante las semejanzas que se advierten entre las distintas religiones y los valores religiosos auténticos que se encuentran en ellas. Podía resultar más fácil fundir todo en una religión que fuera la superación de las demás, porque contiene elementos de todas<sup>23</sup>. La verdadera tolerancia y respeto a los otros comenzaba por el reconocimiento de las diferencias. Lo importante era determinar el estatuto de las religiones no cristianas desde la perspectiva de la revelación bíblica<sup>24</sup>.

Pero también había que huir de la tendencia, que él criticaba en Barth y Kraemer, a infravalorar estas creaciones humanas al considerarlas como ocultadoras del verdadero rostro de Dios. Esta actitud se convertía en un impedimento para ver con claridad los valores positivos de las religiones<sup>25</sup>. Precisamente, la gran aportación de Daniélou en este tema fue la idea –ya corriente después del Vaticano II, pero no tanto en los años 40 a 50– de que las religiones no son misterios de iniquidad que deben ser sustituidas por el cristianismo. Más bien podían ofrecer a la evangelización tanto escollos como esperanzas. Había que conocerlas profundamente desde su interior para poder trabajar con discernimiento, purificar y asumir a la luz del Evangelio<sup>26</sup>.

Antes de profundizar en las religiones no cristianas hay que detenerse ante dos distinciones necesarias que Daniélou establece, la di-

ferencia entre revelación y religión, por una parte; y explicar el concepto de religión natural o cósmica.

## 1. Religión y revelación

Una de las distinciones claves de nuestro autor es la de religión y revelación. Es también una distinción discutida por otros teólogos, porque parece incluir una infravaloración de las religiones<sup>27</sup>. Daniélou explicaba que la religión era la búsqueda de Dios por el hombre, de modo que se establecía una relación entre el hombre y Dios, pero no en una doble dirección. Son «un gesto del hombre hacia Dios», que ve manifestaciones divinas en la repetición de los ciclos naturales y humanos. Son, por tanto, creaciones humanas, sujetas al error. Una característica importante que las diferencia de la revelación es que ayudan al hombre a vivir la vida presente, tienen una dimensión existencial y forman parte de la experiencia espiritual del hombre que intenta orientarse hacia lo divino.

Por el contrario, en la revelación Dios ha entrado en contacto con el hombre. Tiene una dimensión escatológica de la que carece la religión. La revelación es gracia de Dios que actúa en el hombre, todo es gratuito y el hombre responde a la llamada de Dios con la fe y el impulso de la gracia. En definitiva, la revelación salva, mientras que la religión, por muy elevado que sea su contenido, no salva<sup>28</sup>.

Estas afirmaciones tan claras no suponían en Daniélou un rechazo de las religiones. Hay que entender la profundidad y sentido afirmativo de sus consideraciones. Si, como se verá con más detalle, las religiones son fruto del genio religioso de cada pueblo, él entendía que Dios hablaba a cada raza según su propia religiosidad. «Cada uno recibe esta única palabra de Dios según la forma de su religiosidad propia y es lo que permite que los valores de las religiones se conserven en la revelación». Es importante tener en cuenta que aceptar la revelación supone llevar a la culminación la propia religión. Por eso afirmaba que convertirse no era una traición puesto que no suponía pasar de una religión a otra, sino pasar de la religión a la revelación<sup>29</sup>. Otra distinción que Daniélou señalaba como propio de las religiones es la nostalgia, el retorno a un estado primitivo que el tiempo no hace sino degradar, mientras que la revelación bíblica es profética; para ella el paraíso no está en el pasado sino en el porvenir<sup>30</sup>.

Daniélou reconocía la existencia de una revelación cósmica, que es la que recogen las religiones no cristianas, pero no tiene el mismo



sentido que la revelación cristiana. No se trata de una revelación positiva, sino de las huellas que Dios ha dejado en la creación y en la propia conciencia del hombre. Esta revelación cósmica se halla además oscurecida por la situación de pecado del hombre que le impide ver con claridad: se trata de una búsqueda a tientas.

## 2. Concepto de religión natural: aclaración terminológica

La primera distinción que Daniélou ve necesaria para hablar con rigor de las religiones es diferenciar las llamadas religiones «naturales», que se refieren a la revelación cósmica, de las que contienen elementos explícitos de revelación, como el Islam –en cuanto que recopila algunos– y el Judaísmo –preparación para la plenitud de la Revelación–<sup>31</sup>. Pero, antes de seguir avanzando, es preciso detenerse a explicar lo que Daniélou entiende por religiones cósmicas y precisar el vocabulario.

En un principio Daniélou hablaba indistintamente de religiones «naturales», paganas, primitivas o cósmicas para referirse a esas realidades humanas que son consecuencia de la revelación cósmica (las huellas de Dios en la creación y en la propia conciencia del hombre). No le gustaba utilizar el término de religión natural, aunque lo hacía, porque según él se prestaba a confusión: parecía expresar que era una creación del hombre en estado de naturaleza pura o que procedía de una revelación de Dios anterior al pecado original. Daniélou no concebía un estado de naturaleza pura. El hombre había sido creado para un fin sobrenatural y luego caído en la desobediencia dejando herida su naturaleza. Por eso, las religiones son, con sus palabras, «históricamente manifestaciones religiosas de hombres que viven en un mundo que, desde sus orígenes, es un mundo de gracia y de pecado»<sup>32</sup>. Esta apreciación le llevó a utilizar durante un tiempo el término de «paganas» para referirse a estas religiones<sup>33</sup>. Precisamente porque pensaba que el estado natural del hombre era el paganismo –«todos los pueblos sin excepción han empezado por ser paganos»<sup>34</sup>–, como ya se ha explicado.

Sin embargo, parece que, según M. Sales, a partir de los años sesenta manifestó su preferencia por la denominación «cósmica», puesto que respondía mejor a su tesis de que estas religiones no eran sino la refracción de la revelación cósmica a través de una humanidad marcada por el pecado y todavía no iluminada por la revelación positiva<sup>35</sup>. Afirmó que la religión cósmica no era religión natural, porque estaba dentro del orden sobrenatural efectivo, del orden de la gracia.

Sólo se le podía llamar natural en el sentido de que su contenido procedía de la naturaleza y la conciencia del hombre: «En efecto, el hombre, históricamente, pertenece a un orden sobrenatural. La religión cósmica no es religión natural, entendiéndolo por esto que se halla fuera del orden sobrenatural efectivo y concreto. Por eso evitamos esa expresión. Una religión es natural sólo en el sentido en que el Dios único es conocido a través de su acción en el cosmos y su llamada a la conciencia. La alianza cósmica ya es una alianza de gracia. Sólo que esta alianza es aún imperfecta, en la medida en que Dios se revela únicamente a través del cosmos y es muy difícil de captar, en la medida que se dirige a una humanidad más frágil»<sup>36</sup>.

Como puede verse, cuando Daniélou utiliza el término «natural» y «sobrenatural» no está estableciendo una nítida distinción entre los órdenes. Más que en la distinción de órdenes, insiste en la unidad de fin que se da en el hombre. Por eso, atribuir a Daniélou una concepción estrecha de las religiones porque las relega al orden natural significa haber leído superficialmente su pensamiento<sup>37</sup>. Precisamente uno de sus objetivos era explicar la trascendencia del cristianismo analizando el lugar que correspondía a las religiones en la historia de la salvación. «Es de importancia vital el plantear con toda claridad el problema, y aún haciendo justicia a las religiones paganas, ver en qué las supera el cristianismo»<sup>38</sup>.

Teniendo en cuenta estas aclaraciones, aunque Daniélou, según la época, utilice distintas expresiones de forma arbitraria, al hablar de estas realidades, para unificar, nos referiremos a ellas como religiones cósmicas, a menos que estemos citando directamente a Daniélou.

### 3. Las religiones cósmicas

El principal valor de las religiones reside en que constituyen la primera expresión del encuentro entre Dios y el hombre<sup>39</sup>, aunque sea en una única dirección. Se convierten por sí mismas en preparación para la revelación explícita al preparar los corazones para el reconocimiento de lo divino. En esta labor pedagógica tiene un papel especial el Espíritu Santo: «La serie de las religiones aparece en el cuadro de la historia de la salvación, no como una mera sucesión, ni como una simple evolución, sino como una serie de promociones bajo la acción creadora del Espíritu»<sup>40</sup>.

El lugar que ocupaban las religiones en su concepción teológica de la historia de la salvación le llevaba a afirmar los valores positivos

de éstas —«las religiones paganas tienen algo de divino»<sup>41</sup>—, pero también a reconocer sus deformaciones, porque no se hallan iluminadas por el mismo Dios. Sin embargo, no hay dudas de que muestran algunos aspectos de Dios, puesto que todo lo que de bueno hay de ellas proceden de Él<sup>42</sup>. Por eso, es interesante detenerse a analizar los valores positivos y los errores que Daniélou observa en las religiones. Desde ese punto de partida se estará en condiciones de concluir si nuestro autor concede algún papel a estas creaciones humanas en el conocimiento de Dios o en la propia santificación del hombre.

### *Valores positivos*

Las religiones son consecuencia de una auténtica búsqueda, por lo que Daniélou reconoce en ellas valores religiosos auténticos, que manifiestan las señales que Dios ha dejado en la creación y en la propia conciencia del hombre. Son expresión de la Providencia divina que habla en el mundo natural<sup>43</sup>. Daniélou se separa así de algunos Padres que atribuían esos valores a un plagio o a una revelación primitiva y elaboraron, para demostrarlo, complicadas cronologías<sup>44</sup>. Nuestro autor llama la atención sobre las palabras de la propia Escritura, sobre todo en las palabras de San Pablo a los de Listra y a los atenienses que aparecen en los Hechos de los Apóstoles (Hch 14, 15-18; 17, 26-27). Dos textos que analizaremos con más detenimiento al hablar de la revelación cósmica<sup>45</sup>.

No se puede olvidar la insistencia de Daniélou en que las religiones cósmicas terminan confundiendo las huellas de Dios con Dios mismo y, por eso, atribuyen una realidad divina a las fuerzas de la naturaleza. Esa identificación, sin embargo, nos transmite una idea válida de la divinidad. Para las religiones paganas la identificación de Dios con el cielo, la roca, el sol o las tormentas nos reflejan un dios trascendente, eterno e inmutable, todopoderoso y fuente del auténtico conocimiento y de la vida. La validez de estas percepciones se demuestra en el hecho de que son asumidas, aunque corregidas, en la revelación divina<sup>46</sup>. Daniélou analiza esos valores positivos a través de tres elementos que se encuentran en todas las religiones: los mitos, los ritos y la mística<sup>47</sup>.

Los *mitos* constituyen la «teología» de las religiones paganas al explicar de forma intelectual el origen del mundo y la relación de la divinidad con las realidades esenciales de la vida, de tal modo que se convierten en realidades sagradas, en definitiva, expresan un conoci-

miento de Dios<sup>48</sup>. «Todas las realidades esenciales de la vida, el cultivo de la tierra y la caza de animales, el gesto de la tejedora y el del herrero, los primeros instantes del recién nacido y la entrada a la adolescencia, el matrimonio y el parto, la muerte y el entierro, en una palabra, toda la vida en sus elementos permanentes se sustrae al mundo profano. En el tiempo mítico, la vida posee los arquetipos sagrados de los que participa»<sup>49</sup>.

Sin embargo, el mito ha de ser superado puesto que en realidad constituye una degradación de la religión natural. A través de ellos no consigue llegar al Dios trascendente, sino que más bien es ocultado. «No consiguen superar el plano de la inmanencia, distinguir a Dios en la creación»<sup>50</sup>.

Los *ritos* son acciones simbólicas que hacen intervenir a la divinidad en la vida del hombre. En este sentido recuerdan a los ritos cristianos y los sacramentos. La diferencia estriba en que los sacramentos verdaderamente atraen la gracia divina mientras que los ritos paganos no; son signos ineficaces, imitaciones de lo divino. Pero los ritos cósmicos tienen el valor manifestar la unidad de la estructura del espíritu humano que tiende a dar el mismo significado a las manifestaciones de la naturaleza. Se puede establecer una continuidad —y también una semejanza— entre ritos cósmicos y ritos bíblicos. Esta idea permite a Daniélou expresar su tesis del simbolismo natural que explica la semejanza entre los ritos de todas las religiones y la posibilidad, por tanto, de ser asimilados y enriquecidos por el cristianismo<sup>51</sup>.

En cualquier caso, los ritos cumplen un importante papel en las religiones al mantener la idea de que la vida del cosmos depende del poder divino y, por eso, hay que atraer ese poder a través de los ritos. El objetivo de éstos es garantizar la conservación del cosmos, la regularidad de las lluvias y las cosechas, la fecundidad de las familias y los ganados. Una realidad válida que ayuda al hombre a ser consciente de que está en las manos de Dios<sup>52</sup>.

Esta creencia en la eficacia de los ritos para obtener bienes materiales es también una preparación para la verdadera relación con Dios —la expresada en la Biblia— en la que los ritos nos introducen en realidades espirituales, nos consiguen bienes espirituales. «Por eso al conservar las formas de la liturgia cósmica, manifiesta que es el mismo Dios quien otorgó primero la vida natural y otorga luego la vida espiritual»<sup>53</sup>.

La *mística* existe también en las religiones cósmicas, sobre todo, en aquellas donde la divinidad puede ser objeto de amor. Tienen como fondo común la piedad, «una actitud interior de complacencia

en Dios, de amor humilde a Dios»<sup>54</sup>. La existencia de la mística en las religiones nos habla de la posibilidad de una relación personal del alma con Dios. Como en el caso de los ritos, Daniélou vuelve a señalar un elemento común, que es la oración<sup>55</sup>. Suponen la manifestación de unos sentimientos «que son los más fundamentales del alma humana, anteriores a toda revelación positiva y en los que se manifiesta una autenticidad fundamental que expresa algo realmente valioso»<sup>56</sup>.

En este sentido, la mística aparece como una vía más de conocimiento y de encuentro de Dios. El hombre percibe la huella de Dios no sólo en el exterior, en el cosmos. Descubre que puede responder de alguna manera a los mensajes que Dios le ha transmitido a través de las criaturas. La existencia de la mística demuestra que el Dios de las religiones cósmicas es un Dios vivo. Daniélou identificaba en cierta manera oración y mística en cuanto que ambas eran expresión de una relación personal con la divinidad, «el hecho religioso primordial»<sup>57</sup>.

Pero también matizaba que la mística responde más bien al encuentro del hombre con Dios dentro de su propia alma, en su conciencia, de modo que suponía un proceso de búsqueda de Dios a través de la propia interiorización. Consideraba, por tanto, que había una mística natural auténtica, que sería, precisamente, el soporte de la mística cristiana<sup>58</sup>.

El peligro de la mística de las religiones cósmicas es que esa interiorización no suele llevar a Dios sino que el espíritu queda encerrado en sí mismo al confundir la huella divina en su alma con el mismo Dios. De este modo, la búsqueda de Dios vuelve a resultar infructuosa<sup>59</sup>.

### *Deformaciones*

Todos estos valores positivos manifiestan que Dios nunca ha dejado al hombre solo y éste se encuentra con elementos suficientes para iniciar su búsqueda. Pero, como recuerda Daniélou, «es una búsqueda a tientas, sin el apoyo de la Revelación positiva. Y esto se debe a que sus ideas sobre Dios son inciertas y confusas»<sup>60</sup>. En las deformaciones y falsas visiones de Dios que encontramos en las religiones cósmicas se refleja de nuevo la naturaleza caída del hombre, que no ha sido pervertida, pero sí seriamente dañada<sup>61</sup>. Las principales deformaciones que Daniélou resalta en las religiones paganas son el politeísmo, el panteísmo y el dualismo<sup>62</sup>.

El politeísmo es consecuencia de la consideración del carácter sagrado del cosmos —«el espesor del cosmos»<sup>63</sup>, como lo llama Daniélou—, poblado de seres espirituales, que se identifican con los dioses. El panteísmo parte de la unidad fundamental de todas las cosas, pero borra las fronteras entre Dios y el mundo<sup>64</sup>. El dualismo reconoce la inquietante existencia del mal, un misterio que la razón humana no puede comprender, pero le da la entidad de un dios o de un principio que se opone al bien<sup>65</sup>. De estas tres, considera que es el panteísmo, la gran tentación metafísica, «el punto donde fracasan todas las religiones no bíblicas y especialmente las más elevadas»<sup>66</sup>, y posiblemente constituirá el principal obstáculo para la evangelización, sobre todo de la India, «verdadera patria del panteísmo»<sup>67</sup>. Lo califica de interpretación torpe de una intuición justa, pues deforma la realidad de la inmanencia divina al perder de vista su trascendencia. Esta limitación impide concebir la relación entre el alma y Dios como una relación de amor<sup>68</sup>.

En cierto modo, Daniélou, haciéndose eco de las palabras de San Pablo, se plantea que estas deformaciones son culpables en cuanto que ha habido hombres que, aún a tientas, han sabido encontrar al verdadero Dios, «los santos paganos». Los textos claves para llegar a esta conclusión son la Epístola a los Hebreos y la Carta a los Romanos donde manifiesta la culpabilidad del hombre pagano que por sus vicios se incapacitó para escuchar a Dios (Rom 1, 19-23). Esta ceguera es la que explica el pecado y las deformaciones que encontramos en las religiones paganas, a pesar de que sean un testimonio válido de la verdad de Dios, «al no apoyarse en una revelación positiva, expresa de forma imperfecta lo que percibe, duda y se equivoca»<sup>69</sup>.

Aunque es consciente del peso del pecado original, Daniélou ve también que la progresiva caída en el error de las religiones paganas se debe a que no han percibido su calidad de precursoras, de escalones para acceder a la revelación verdadera. Su error consiste en no haber cedido, como hicieron la reina de Saba que se rindió ante la sabiduría de Salomón o Melquisedech que cedió ante Abraham<sup>70</sup>. Por eso, cuando no saben desaparecer en lugar de ser anunciadores de la salvación divina se convierten en adversarios de ese mensaje de verdad<sup>71</sup>.

### *La santidad en la antigüedad pagana*

Daniélou encuentra en estas religiones cósmicas valores de una religiosidad auténtica que permiten un cierto, aunque limitado, co-

nocimiento de Dios, por lo que pueden considerarse como una preparación. Pero sólo conocen de Dios su existencia y las perfecciones divinas reflejadas en sus criaturas<sup>72</sup>.

Esta religiosidad auténtica hace posible la existencia de santos paganos que Daniélou encuentra en el Antiguo Testamento o recoge de la tradición de los Padres quienes reconocen signos de santidad en algunos filósofos griegos, como Sócrates o Heráclito<sup>73</sup>. Son los santos de la alianza cósmica que vienen a demostrar que Dios no ha dejado nunca solos a los hombres. Si antes de manifestarse plenamente en Jesucristo había hablado a Abraham y Moisés, ya antes había dejado señales de su existencia y de su amor por los hombres a través de la creación y de la conciencia del hombre<sup>74</sup>.

La situación de algunos de ellos nos es conocida por el testimonio de los apóstoles, que se refieren a estos hombres justos en sus cartas, o el testimonio del propio Jesús. Así en Hebreos 11, 5-6 se habla de Henoc como un hombre que ha sabido agradar a Dios con su fe y, por tanto, ha alcanzado la salvación<sup>75</sup>. Aparece como prototipo de la salvación de los paganos, porque cree en Dios y en su justicia<sup>76</sup>.

Noé es el ejemplo del justo que ha sabido reconocer a Dios a través de la revelación cósmica y sellar con Él la primera alianza, recibiendo así la salvación de Dios<sup>77</sup>. Considera que los apóstoles en su predicación hablaban de Noé como de un profeta que llamaba a la conversión de todos los hombres antes de que llegara el diluvio<sup>78</sup>.

Si Noé es el representante de la religión cósmica, Lot lo es del justo que sigue la ley impresa en su conciencia, el otro camino para llegar a Dios antes de la Revelación. Esta conclusión se apoya en la interpretación que San Pedro hace de esta figura: «Y (Dios) libró al justo Lot, abrumado por la conducta desenfundada de aquellos impíos; pues este justo, que vivía entre ellos, día tras día se afligía en su alma justa por las obras malas que veía y oía». (II Pedro 2, 7-8). Daniélou considera que el texto bíblico nos deja un testimonio del justo que vive «según la ley natural inscrita en el corazón»<sup>79</sup>, que se manifiesta en la práctica de las virtudes como la hospitalidad —que Lot lleva hasta el heroísmo—, la pureza o su sufrimiento ante el pecado que ve a su alrededor, señal de su verdadero amor a Dios<sup>80</sup>.

Las palabras de Cristo sobre la reina de Saba son un reconocimiento de los paganos de alma recta que buscan sinceramente a Dios: «La reina del Sur se levantará contra esta generación en el Juicio y la condenará: porque vino de los confines de la tierra para oír la sabiduría de Salomón, y daos cuenta de que aquí hay algo más que Salomón» (Mt 12, 42). Daniélou se apoya en estas palabras —que

considera vitales para fundamentar la existencia y eficacia del bautismo de deseo— y afirma que «no sólo todos los pueblos serán un día llamados al reino, sino que los paganos que han buscado la sabiduría ya han sido hijos del reino»<sup>81</sup>. Resalta en ella la búsqueda de la verdad divina con sinceridad y humildad, dos virtudes que Daniélou considera necesarias para encontrar a Dios, porque es la humildad la que abre el alma a la sabiduría<sup>82</sup>.

De estos testimonios podría deducirse que Daniélou considera posible la salvación en las religiones cósmicas. En realidad, es consciente de que la religión no salva, el único que salva es Cristo. La vida justa, según los dictados de la conciencia y bajo la creencia de un Dios remunerador, manifiesta una fe implícita en Cristo y esa fe es la que otorga la Salvación<sup>83</sup>.

Pero precisamente porque las religiones contienen valores verdaderos, era importante «incluso en régimen de cristiandad, conservar las categorías religiosas de las religiones no cristianas. Porque si bien es verdad que la revelación ha quedado definitivamente adquirida en Jesucristo, nuestra comprensión de la revelación puede progresar indefinidamente y a ello pueden ayudarnos estas categorías»<sup>84</sup>. Este papel de las religiones en la comprensión y profundización de la revelación cristiana supone no sólo un alto concepto de estas manifestaciones sino también la concesión de cierto protagonismo en la historia de la salvación. Esta idea la encontraremos años más tarde en el magisterio de Juan Pablo II<sup>85</sup>.

#### 4. Valoración de algunas religiones no cristianas

Sobre algunas de estas religiones, Daniélou ha emitido algunos juicios de valor. En realidad no profundizó sobre ninguna de las religiones en particular, pero sus análisis generales sirvieron para la orientación misionera. Con sus líneas de fondo, otros estudiarían las posibilidades de las diferentes culturas y religiones<sup>86</sup>.

*El hinduismo* expresaba, a juicio de Daniélou, las energías del alma, las vías de la interioridad, de una manera particular. Ese mundo interior es más real que el mundo exterior y puede ser dominado por el espíritu. Esta creencia es su fuerza, pero también su debilidad, en cuanto le da al espíritu un valor divino<sup>87</sup>.

Para Daniélou muchos elementos de la mística hindú eran válidos y debían permanecer si accedía al cristianismo. Es más, llegaba a proponer la necesidad de crear una mística cristiana de estructura hin-



dú, de la misma forma que los Padres de la Iglesia tomaron para sus elaboraciones teológicas y en su espiritualidad elementos de la ascesis estoica o del neoplatonismo<sup>88</sup>.

A pesar de su optimismo, Daniélou reconocía que las diferencias entre hinduismo y mensaje cristiano son grandes: para el hinduismo es clave para la salvación ese dominio interior que lleva a la fusión con Dios en la que toda individualidad se pierde, su fondo es el panteísmo. Un cristiano no puede dejar de lado el concepto de creación y la distinción radical entre Dios y las criaturas junto con el mantenimiento de la individualidad. El hindú lo centra todo en el dominio de una técnica, él lo hace todo. Sin embargo, el cristiano sabe que al final todo depende de la gracia, la unión con Dios es iniciativa divina. La unidad impersonal al que aspira todo místico hindú se contraponen al amor personal y libre, consecuencia de la mística cristiana<sup>89</sup>. Por otra parte, su panteísmo y desprecio por el mundo exterior impide al hinduismo entender la Encarnación, que es otro concepto clave en la comprensión cristiana del mundo.

Por todas estas diferencias radicales Daniélou es consciente de la necesidad de una conversión interior para que el hinduismo pueda ser cristianizado. Tendrá que abandonar para ello la pretensión totalitaria de la comprensión de la realidad. Mientras se levante como la única vía de salvación será muy difícil que se abra y se deje penetrar por el cristianismo.

Daniélou afirmaba que, a pesar de los valores positivos que contiene —la sed de contemplación divina, la valoración del espíritu humano y la clara comprensión de la realidad única del mundo invisible—, su sentimiento de orgullo le aleja de Cristo; su convencimiento de que poseen la verdadera sabiduría impide que puedan acceder a la Verdad. En la medida en que no avanza hacia Cristo, se estanca, como explica Daniélou con fuertes palabras: «El día en que la India tienda sus brazos hacia el Libertador podrá abrirse a Él. Pero hasta entonces —y eso es lo más triste— esas enormes riquezas están como corrompidas. Porque la riqueza de la India es inmensa, pero por encontrarse tarada por el orgullo, por no volverse hacia la verdadera Luz, se ha convertido en una charca de agua estancada, en la que se descompone entre miasmas»<sup>90</sup>.

*El budismo* en los escritos de Daniélou se confunde muchas veces con la religión hindú, ya que sobre todo se fija en la mística y su panteísmo, por lo que son aplicables los valores positivos y las deformaciones que atribuye al hinduismo. En realidad, aglutina sus conocimientos sobre la India en general y es difícil saber a qué religión se

refiere. De todas formas, especifica que lo más característico del budismo es su concepto del tiempo. El tiempo es cíclico y por eso la ascesis del budista se centra en sustraerse al tiempo, para alcanzar así la inmortalidad<sup>91</sup>.

Afirmaba también que el budismo es el que ha preparado el alma de la India, educándola para que en su momento pueda recibir la doctrina de Cristo, pero al mismo tiempo anuncia que «en el drama espiritual supremo del mundo, cuando el mismo Israel *se salvará* (Rom 11, 15), disputará el alma de la India a Cristo, oponiendo al universalismo cristiano el universalismo de la religión cósmica,... la caricatura de la catolicidad, el sincretismo»<sup>92</sup>.

*El Islam* es valorado por Daniélou por considerarlo una prolongación del monoteísmo judío, aunque también lo ve como una forma del monoteísmo primitivo, siempre en proceso de degradación. Mahoma lleva a su pueblo desde el politeísmo al monoteísmo y en ese sentido prepara la venida del cristianismo<sup>93</sup>. Pero representa, a la vez, un cristianismo incompleto, citando palabras de Massignon, que se ha quedado en el nivel de ciertas verdades naturales, pero no han aceptado completa la revelación. Por eso lo califica como una regresión espiritual. Afirma que si un musulmán llevara sus creencias religiosas hasta sus últimas consecuencias llegaría a aceptar el cristianismo<sup>94</sup>.

Encuentra en esta religión valores positivos, de los que los cristianos tendrían mucho que aprender. En primer lugar, el sentido de la trascendencia divina que les lleva tener una gran presencia de Dios en su vida diaria; resalta la importancia que se le da a la oración, que considera se ha perdido en occidente. Por último, cierto atractivo por el misterio, por lo que rechazan todo tipo de representación material de Dios<sup>95</sup>.

Pero lo que en parte es una ventaja, han incorporado a Dios a su civilización de un modo más profundo, se convierte en un obstáculo a la evangelización puesto que se da una cierta materialización de la religión, una identificación entre el mundo religioso y el político. En este sentido, representa también una regresión porque recuerda a la Edad Media del occidente cristiano. Es decir, se ha estancado en ese momento de la historia y no ha evolucionado<sup>96</sup>. Otro obstáculo claro es su rechazo del antropomorfismo y el sentido de la Majestad divina, incompatible con la idea de la Encarnación, hecho clave para un cristiano<sup>97</sup>. Asimismo, supone una dificultad las complacencias morales de la religión musulmana junto a exigencias muy estrictas. Daniélou considera que es una actitud cómoda que permite satisfacer

los sentimientos religiosos de forma poco costosa, pero que no llena a quienes sientan anhelos religiosos auténticos<sup>98</sup>.

En cualquier caso, veía indispensable fomentar el diálogo entre cristianos y musulmanes. De hecho, Mahoma tuvo contacto con los cristianos: reconoce a Jesús como el más grande de los profetas y admite la concepción virginal de Jesús. El cristianismo que Mahoma conoció es un cristianismo semítico, que se había extendido por Transjordania y Arabia en un mundo arameo. Sin embargo, el que se fue extendiendo en el mundo occidental se expresó mediante las estructuras de la filosofía griega. En opinión de Daniélou, un diálogo entre cristianismo de expresión griega y el Islam no tiene sentido, porque carece de un fondo cultural común. Su propuesta es la de dar con tronco único, que él encuentra en el cristianismo semítico, el cual se halla en ciertas formas de expresión del cristianismo sirio<sup>99</sup>.

*El judaísmo* tiene para nuestro autor un estatuto distinto. Al fin y al cabo, se fundamenta en la revelación positiva y constituye la preparación próxima para la llegada de Dios a los hombres. El pueblo judío es un pueblo privilegiado porque ha sido objeto de la elección divina, aunque, aclara Daniélou, este privilegio no les hace superiores a otros pueblos<sup>100</sup>. Sin embargo, a pesar de estar orientado hacia el cristianismo, el pueblo judío se ha negado a abrirse a Cristo, llevar a su cumplimiento lo que estaba contenido para ellos en la revelación. Con esta actitud «se ha replegado sobre sus riquezas y se ha incapacitado para interesarse por una riqueza nueva. En realidad, este consentimiento en ser sobrepasadas representa una renuncia muy costosa para una civilización»<sup>101</sup>.

Proporciona una idea de Dios que supone un grado más elevado de conocimiento respecto a las otras religiones. No en vano, el Antiguo Testamento es la manifestación de la pedagogía divina que va mostrando al hombre, poco a poco, quién es Dios. Transmite la idea de un Dios vivo, único y santo. Estos tres atributos permiten conjugar dos sentimientos que son la base de la verdadera vida religiosa: el temor y el amor<sup>102</sup>.

## CAPÍTULO II DIOS SALE AL ENCUENTRO DEL HOMBRE

### I. LA REVELACIÓN DIVINA

Ya nos hemos detenido a definir y considerar lo que Daniélou entiende por revelación<sup>103</sup>. Aunque establecía –siguiendo también a

otros autores— una contraposición entre religión y revelación, lo cierto es que Daniélou hablaba de una revelación cósmica que proporcionaba el contenido a las religiones no cristianas. Ésta constituiría una preparación para la revelación propiamente dicha, la positiva, puesto que permitía conocer algunas nociones de Dios y cómo se ha relacionado con los hombres.

Con la revelación positiva, Dios sale al encuentro del hombre, interviene a través de acontecimientos singulares, habla a sus elegidos y su Palabra se encarna para vivir entre los hombres y mostrar su rostro. Esta es la gran maravilla que Daniélou desarrollará a través de sus libros: Dios nos ha manifestado su propia intimidad y quiere mantener con el hombre una relación personal.

### 1. La revelación cósmica

La primera revelación de Dios a los hombres, es una revelación sin palabras. Dios ha hablado a través de sus hechos, la naturaleza creada, o en lo secreto de la conciencia<sup>104</sup>. Daniélou encontraba pruebas de la existencia de esta revelación tanto con el Antiguo como con el Nuevo Testamento.

Consideraba que los textos fundamentales eran el salmo diecinueve<sup>105</sup>, el libro de Job (Job 38-39) y el Génesis (Gn 9, 1-17), corroborados luego por las palabras de San Pablo a los de Listra y de Atenas (Hchos 14, 15-18; 17, 26-27). Le era especialmente grato contemplar «la manera fastuosa» con la que Dios dejaba claro a Job las huellas que ha dejado impresas en el cosmos para que el hombre le reconozca y no dude de su poder (Job 38-39)<sup>106</sup>.

En cualquier caso, Daniélou afirmaba que es el Verbo quien ha hablado a los hombres a través de la creación, puesto que es la Palabra del Padre: «El Padre se expresa por medio del Verbo que es su imagen. Por consiguiente, es como una imagen en la cual Dios se reconoce y se complace. Por tanto, es natural que si el Padre es el Silencio, mientras que el Verbo es la Palabra —y esto desde la generación eterna del Verbo, puesto que, antes de cualquier otra creación el Padre se expresa eternamente por medio de Él—, es natural que también exista una especial relación entre el Verbo y la creación. El Verbo es la imagen sustancial y eterna de Dios y la creación es como un reflejo de esa imagen»<sup>107</sup>.

La revelación cósmica se expresa en la primera alianza entre Dios y el hombre, representado en Noé. En ella se reflejaba ya la depen-

dencia de la naturaleza de su Creador y una cualidad de Dios, la fidelidad. En la regularidad de los ciclos estacionales, en la permanencia de los astros en el firmamento el hombre podía ver una Inteligencia creadora que sostenía el orden del universo (Gn 9, 1-17). El hecho de que los hombres reconozcan la mano de Dios en los ritmos de la naturaleza explica ese carácter de fiesta sagrada que poseen los cambios de las estaciones. Daniélou toma esta idea de San Pablo quien insiste en unir la presencia de Dios con la regularidad y el orden de la naturaleza: «El Dios vivo que hizo el cielo y la tierra, el mar y cuanto hay en ellos, permitió en las generaciones pasadas que todas las naciones siguieran sus caminos, si bien no dejó de dar testimonio de sí mismo derramando bienes, y enviándoles desde el cielo lluvias y estaciones fructíferas y llenando sus corazones de sustento y alegría» (Hch 17, 26-27)<sup>108</sup>.

### *Contenido*

La revelación cósmica se expresa a través de la simbólica natural, un tema que a Daniélou le resultaba muy sugerente porque le permitía establecer conexiones entre las distintas religiones y entre las religiones y el cristianismo<sup>109</sup>.

La fenomenología religiosa de Mircea Eliade le había aportado la idea de que existe una simbología religiosa con un valor objetivo, que nos da a conocer ciertos aspectos de la realidad divina: «los símbolos se fundan en la naturaleza misma de las realidades visibles y del espíritu humano, de tal suerte que éste da espontáneamente idénticos significados a los mismos objetos. Existe por consiguiente una simbología universal, natural, de las que nos dan testimonio las tradiciones»<sup>110</sup>. Era lo que Mircea Eliade llamaba *hierofanías*, por las que lo sagrado se expresaba en las realidades visibles<sup>111</sup>.

Este valor objetivo se corresponde con la naturaleza de las cosas: «Esta simbólica no es algo que sobrevive de una mentalidad prelógica ya caduca. Se funda en leyes permanentes de la realidad del espíritu y del mundo»<sup>112</sup>. Por eso, constituyen una vía de acceso auténtico al conocimiento de lo divino. Lo objetivo viene dado por el hecho de que determinadas manifestaciones de la naturaleza tienen un significado semejante para la mayor parte de las religiones, por lo que se constituyen en símbolos del poder divino<sup>113</sup>. Como se ha visto en el capítulo anterior, el sol, la roca, las tempestades, el mar o la lluvia expresan algo sobre Dios: su trascendencia, su capacidad creadora o

destructora, la fecundidad, el poder sobre la muerte o la vida, etc. Se convierten en símbolos que transmiten cosas verdaderas sobre Dios y su relación con los hombres<sup>114</sup>.

Esta simbólica cósmica tiene, por tanto, un carácter universal. Precisamente Daniélou afirmará, siguiendo a Clemente de Alejandría que la sabiduría griega, que se expresaba a través de la alegoría, tiene su fundamento en la simbólica cósmica. «La alegoría griega se apoya en la simbólica cósmica por la que los paganos pudieron conocer algo de Dios a través de su manifestación en el mundo y en la simbólica moral por la que conocieron a Dios a través de su revelación en la conciencia»<sup>115</sup>.

Los contenidos que transmite esta simbología natural, son claros y concretos. En primer lugar, nos habla de la realidad de un Dios que interviene en el mundo y en la conducta humana, es decir, un Dios providente. Una providencia que se expresa de manera explícita en la alianza que Dios establece con Noé, la alianza de la religión cósmica, de la que ya se ha hablado. Noé, después de ser salvado del Diluvio destructor del mundo antiguo, establece con Dios una alianza por la que se le comunican unos bienes de manera irrevocable. Dios se compromete a mantener el orden de las estaciones y no destruir la vida en la tierra. Precisamente un aspecto importante que se deduce de la existencia de un Dios providente es la certeza de que los ritmos de la naturaleza dependen de la divinidad y no tienen un carácter fortuito<sup>116</sup>.

El conocimiento del Juicio, y por tanto, de que Dios es remunerador, también forma parte del contenido de la revelación cósmica. Daniélou afirmaba que esta creencia en un Dios que recompensa el bien y castiga el mal suponía ya una fe implícita en Jesucristo. Esta idea la expresaba a propósito de Henoc, patriarca cuya fe es alabada en la Epístola a los Hebreos. Daniélou consideraba que ese texto es el «más importante de toda la Escritura sobre la situación religiosa del mundo pagano»<sup>117</sup>, porque dejaba claro las condiciones necesarias para la Salvación, dando por hecho que eran condiciones posibles dentro del paganismo.

Por último, la revelación cósmica transmite el sentido del bien y del mal en cuanto que el hombre tiene la ley inscrita en su corazón. Para esto se apoya en un texto de San Pablo (Rom 2, 12): «En verdad, cuando los gentiles, guiados por la razón natural, sin Ley cumplen los preceptos de la Ley, ellos mismos sin tenerla, son para sí mismos Ley. Y con esto muestran que los preceptos de la Ley están inscritos en sus corazones». El hecho de estar en el corazón del hom-

bre implica una revelación divina, puesto que, como afirma Daniélou con hermosas palabras, «el amor del bien no puede tener más fundamento que la voluntad infinitamente santa de un Dios personal»<sup>118</sup>.

En este sentido, vivir una vida moral presidida por el bien indica el deseo de adorar a Dios a través de las obras buenas, tratando de imitar a ese Dios santo y amable. Una realidad que le llevaba a afirmar la inexistencia de una moral laica, o puramente «natural», y a poner el acento de nuevo en la profunda unidad del hombre. «La santidad en el orden de la religión cósmica consistirá en responder al llamado de Dios, que se deja oír mediante la conciencia. Por consiguiente, se trata de una verdadera santidad. Si yo obedezco una ley moral, es porque reconozco en ella la voluntad infinitamente amable de Dios. Ya amo a Dios en ella. La moral ya es adoración. Como la conciencia es una revelación de Dios, no hay otra moral más que la religiosa»<sup>119</sup>.

Para Daniélou estos tres puntos –la providencia divina, la existencia del Juicio y el reconocimiento del bien y el mal– suponían un conocimiento de Dios que tenía ya un carácter sobrenatural y, por tanto, estaba sostenido por una fe también sobrenatural, que propiciaría la primera alianza cósmica<sup>120</sup>. Una nueva ocasión para afirmar la dificultad de separar de manera nítida el orden natural y sobrenatural. Si el hombre está hecho para Dios, tiene la capacidad de reconocer sus huellas y conocer algunos aspectos de Él, lo que lo coloca ya en el plano sobrenatural.

### *Limitaciones de la revelación cósmica*

La realidad de esta revelación no impide que exista, sin embargo, una cierta dificultad para percibir la voz de Dios, puesto que, en realidad, nunca ha sido oída. El hombre descubre la presencia de Dios, con los rasgos que hemos comentado, a través de su conocimiento simbólico de la naturaleza, pero herido por el pecado, esa revelación se corrompe y le conduce hacia el error. Las religiones que basan su conocimiento de Dios en el mundo visible se degradan hacia la idolatría y el politeísmo, mientras que aquellas que descubren a Dios en el interior del hombre toman la forma del panteísmo<sup>121</sup>. Precisamente, el Génesis presentaba la particularidad de enderezar esas desviaciones de la simbólica cósmica y restituir su verdadero significado<sup>122</sup>.

La corrupción de la revelación cósmica, no impide que sea una preparación para la revelación explícita, porque en cualquier caso abre

el corazón del hombre al misterio de Dios. Ciertamente, es una revelación imperfecta e incompleta, pero su valor reside en que prepara para la Palabra divina. En este sentido Daniélou afirmaba que Buda, Confucio, Zoroastro y los demás fundadores de religiones eran en realidad precursores de Cristo<sup>123</sup>. La diferencia con el precursor auténtico, Juan Bautista, es no haber sabido desaparecer, dejarse completar por la plenitud de la revelación representada en Jesucristo<sup>124</sup>.

## 2. La revelación positiva

La revelación cósmica resulta difícil de percibir. Por eso, Dios ha hablado de una manera más explícita al hombre, una vez que lo ha ido preparando para oír su voz. Una aportación interesante de Daniélou en este campo es la explicación de la revelación positiva desde el personalismo, como una consecuencia del amor personal de Dios por el hombre. De este modo, sitúa la revelación en el ámbito del amor. Esta revelación no es una lista de mandatos o doctrinas sino la invitación a participar de la misma vida divina. Daniélou explicará que «Dios se comunica de manera explícita a los hombres porque es persona y como todo ser personal sólo da a conocer su intimidad si voluntariamente habla: Dios quería hacer partícipe al hombre de su vida íntima, de sus designios y plan salvador. La revelación es por eso donación de amor, es la confidencia que se verifica en el ámbito de la amistad, del amor»<sup>125</sup>.

Desde esta perspectiva personalista afirmaba que el conocimiento científico, los métodos psicológicos o psicoanalistas, no eran la única manera de acercarse a la realidad. El conocimiento de las personas tiene otras vías que se dan también en la relación entre Dios y el hombre, como es el testimonio, la palabra<sup>126</sup>. El hecho de la revelación divina se explica en el ámbito del amor y no sólo en el de los argumentos racionales<sup>127</sup>.

Todo esto quiere decir que la palabra de Dios sólo puede ser captada por la fe, porque la razón no puede entenderla de un modo completo, aunque reconozca su legitimidad<sup>128</sup>. Daniélou afirmaba con rotundidad que la fe es un método válido de conocimiento y, en definitiva, era la que nos permitía aceptar lo que Dios ha dicho de sí mismo y ponernos en sus manos: «La fe introduce en el misterio oculto de Dios, en su realidad suprema»<sup>129</sup>.

La fe del hombre en la palabra de Dios era su respuesta al amor divino, que ha querido comunicar al hombre su intimidad y abrir las



vías de la relación<sup>130</sup>. No se pueden entender estas palabras en el sentido del fideísmo. Daniélou no anulaba el papel de la razón en el conocimiento de Dios, pero sí hacía ver el protagonismo que la fe y el amor tienen cuando se trata de un conocimiento personal<sup>131</sup>: «Por medio de su palabra yo tengo acceso al corazón de aquel o aquella a quien amo»<sup>132</sup>.

Esta unidad de amor y fe suponía, por tanto, no sólo creer que Dios había hablado, sino también creer lo que nos ha dicho, creer que ese contenido es verdadero. Daniélou se detenía a hacer esta doble distinción: el contenido divino de esa revelación y las palabras, también divinas, por la que se nos comunican las acciones de Dios. Por eso, afirmaba que «la Escritura nos dice no solamente que estas acciones de Dios se han realizado, sino que el camino que tenemos para conocerlas es también una acción divina... La Escritura no es una narración humana de cosas divinas, sino que la misma Escritura es palabra divina. Dios es aquel en quien creemos, pero Dios es también aquel por quien creemos. Creer es a la vez creer en Dios y creer por Dios. O sea que creer es confiar en la Palabra de Dios. Por la Palabra de Dios creemos en las acciones de Dios...»<sup>133</sup>.

### *Tipología bíblica*

En la palabra divina, Daniélou distinguía dos formas de hablar, que a su vez estaban íntimamente compenetradas. Dios se revela por la singularidad de los acontecimientos históricos, pero también estableciendo paralelismos de manera que esos hechos se convierten en símbolos o tipos llenos de significado acerca del actuar y el ser de Dios<sup>134</sup>. Son manifestaciones singulares –ya no de tipo cósmico– por las que Dios interviene en la historia, cuyo conjunto constituye la historia sagrada o historia de la salvación. Dios habla a través de estas obras como la elección de Abraham, la liberación de la cautividad de Egipto, la Encarnación del Verbo y la Resurrección de Cristo: nos habla de sí mismo y nos guía en la comprensión de la trascendencia divina de esos acontecimientos<sup>135</sup>. Estos paralelismos se convertían en tipologías que permitían conocer el actuar de Dios, cuando volvían a repetirse los mismos caracteres. En esta línea, Daniélou reconocía cuatro categorías fundamentales sobre las que se sustentaba la revelación divina: creación, elección, encarnación y morada<sup>136</sup>.

De esta forma, las intervenciones singulares de Dios respondían a esas categorías y reemplazaban el enfoque cíclico, propio del mundo de

las religiones y de las filosofías antiguas por un enfoque histórico, en el que el tiempo adquiere un sentido. Es ésta una historia que tiene un principio y un final, que se desarrolla en etapas progresivas, como consecuencia de una pedagogía divina, manifestada tanto en la progresión de las acciones como en los paralelismos que se establecen entre ellas.

En esos momentos diferentes de la historia, la acción de Dios se expresa mediante obras análogas, en las que unas son tipo o preparación de las posteriores: alianza con Abraham y alianza con Jesucristo; Diluvio, Pasión, Bautismo y Juicio son acciones paralelas que expresan la muerte del mundo viejo y el nacimiento del nuevo, regenerado. Estas tipologías expresan las leyes generales de la acción divina, la unidad del plan de salvación de Dios<sup>137</sup>.

Dios va así familiarizando al hombre, como señalaba Daniélou, con las maneras divinas de obrar. «Al leer el Antiguo y Nuevo Testamento, y a través de esos modos de obrar de Dios, nos vamos familiarizando con las costumbres del Dios vivo..., maneras de actuar que son *a priori* desconcertantes, que no se corresponden con nuestra lógica, pero cuya realidad se nos impone a través de esa continuidad admirable del Antiguo, Nuevo Testamento y de la Iglesia. Porque Dios actúa siempre de la misma manera»<sup>138</sup>.

A medida que se despliega el plan de Dios se hace cada vez más manifiesto que sus acciones sucesivas, aun cuando sean siempre intervenciones creadoras, presentan entre sí un cierto número de correspondencias. Lo que late en el fondo es el juicio de Dios que castiga al mundo pecador y de la misericordia de Dios que perdona a un hombre para que sea principio de la nueva creación<sup>139</sup>. Constituyen una «gramática de la fe», que se expresa a través de esta simbólica histórica, de la tipología: Dios se manifiesta obrando de igual manera en los diferentes planos de la historia. Sin disminuir en nada el valor único de los acontecimientos divinos, les confiere una inteligibilidad propia<sup>140</sup>.

Lo importante y sugerente en Daniélou es su explicación de que esta nueva simbólica de carácter histórico no excluye el campo de lo cósmico, sino que aparece como una interpretación total de la realidad. Una vez más se observa la actuación de Dios que no destruye lo anterior, sino que se apoya en lo antiguo para darle un significado más completo. La integración de lo cósmico en lo histórico es lo que da a la revelación bíblica su carácter de universalidad, lo que permite decir que el mensaje de la Biblia está dirigido a todas las religiones<sup>141</sup>.

Lo cósmico –la revelación natural– y lo histórico –la revelación positiva– se entrelazan convirtiéndose la una en el inicio de la otra.

La creación viene a convertirse así en el primer suceso de la historia sagrada y la revelación natural se convierte en alianza histórica con Noé<sup>142</sup>. De esta forma los símbolos de la religión cósmica quedan integrados en una perspectiva histórica. Y a la inversa, los hechos históricos de la historia sagrada, en cuanto tipos o símbolos de las realidades divinas son sucesos cósmicos: resurrección-creación nuevo mundo; bautismo-diluvio. Esto es lo que explica que la religión bíblica siga utilizando signos de la religión cósmica para convertirlos en signos de sus propias realidades<sup>143</sup>.

Esta adecuación de contenidos es lo que le conducía a afirmar que la revelación natural tiene sentido en cuanto que se integra en la positiva. Ella por sí sola se convierte en algo caduco, pues no tiene otra finalidad que la de servir de camino o preparación para la Palabra de Dios. Esto es lo que constituye el contenido original de la simbólica cristiana. Reposa en la simbólica natural, en las hierofanías cósmicas, y es por ello accesible a todo hombre. Pero queda además llena de toda una simbólica histórica, de todos los elementos que han ido haciendo suyos los símbolos a lo largo de la historia sagrada<sup>144</sup>.

Este doble aspecto le llevaba a considerar que los símbolos cristianos gozaban de una riqueza excepcional y se expresaba de una forma especial en la liturgia, el lugar donde aparecen estructurados esos símbolos. La liturgia suponía para Daniélou la más adecuada articulación del conocimiento natural y conocimiento sobrenatural de Dios. «La liturgia... aparece por consiguiente como un modo propio de conocimiento teológico. No es tan sólo acción, sino también *logos*. Es la contemplación, a través del velo de los símbolos, del Dios vivo que se nos revela a través de sus grandes obras, en la naturaleza y en la historia»<sup>145</sup>.

### *Significado de las acciones divinas*

Merece la pena detenerse a considerar las acciones paralelas de los dos testamentos que para Daniélou se convertían en tipos del actuar de Dios porque son las que tienen también un fundamento cósmico que podían ayudar en el diálogo con las otras religiones<sup>146</sup>.

La creación constituía el inicio de la historia de la salvación y suponía hacer algo donde antes no había nada. Una categoría que se aplicaba al Diluvio, la Encarnación, la Resurrección y al Bautismo, ya en el tiempo de la Iglesia. Pero también a otros acontecimientos singulares como la elección de Abraham: «La elección de Abraham

en el Antiguo Testamento no es simplemente el desarrollo y evolución de la historia religiosa en el mundo de los semitas dos mil años antes de Cristo. Es un comienzo absoluto, Yahvé va a buscar a ese hombre que Él ha creado para crear un pueblo»<sup>147</sup>. El elemento común en todas esas acciones divinas es que en ellas Dios crea y suscita un comienzo absoluto<sup>148</sup>.

La alianza suponía que «Dios eleva al hombre por encima de la condición de criatura, con objeto de hacerle participar de modo permanente de sus bienes propios»<sup>149</sup> e instauraba una nueva manera de relacionarse con el hombre. Se sucedían así la alianza cósmica con Noé, la de Abrahán, la de Moisés y la nueva alianza de Jesucristo. Para Daniélou es importante el concepto de alianza porque es la forma como Dios se relaciona con el hombre y nos muestra ya rasgos de Dios. La primera alianza con Noé, la cósmica, señala el amor de Dios por el hombre y la fidelidad divina: Dios será fiel, aunque el hombre siga fallándole. Este mismo carácter de fidelidad tendrá la alianza con Abraham y la de Moisés<sup>150</sup>.

Daniélou tiene interés en resaltar que las sucesivas alianzas que Dios establece con el hombre nos enseñan también a un Dios que es Verdad, Justicia y Amor. Tres rasgos que habrá que entender en su significado bíblico y no griego para conocer lo que se nos dice acerca de Él.

Dios como verdad nos transmite la idea, ya repetida, de la fidelidad divina. La verdad en sentido bíblico hace referencia a la solidez de algo sobre lo que uno puede apoyarse. Dios es aquel en quien el hombre se puede apoyar porque es veraz y fiel, como ha demostrado a lo largo de la historia de los hombres. Esta idea lleva a Daniélou a afirmar nuevamente el valor de la fe como vía de conocimiento de la verdad: la certeza no viene dada por la evidencia de las cosas, sino por la solidez de quien nos las dice<sup>151</sup>.

Para Daniélou la justicia de Dios tiene mucho que ver con su amor y no tiene otro objeto que mover al hombre a la conversión. Al otorgar libremente sus dones a cada hombre hace saltar los caminos de la lógica humana para entrar en las vías de Dios y llegar así al conocimiento de la misericordia y amor divinos. Daniélou afirma así que «Dios reivindica una libertad soberana en el destino de sus dones. La justicia de Dios, desconcertante, a veces, obliga al hombre a salir de sus vías propias –cortas y estrechas– y entrar en las vías de Dios que son infinitamente más sabias y más misericordiosas»<sup>152</sup>.

Por último, las alianzas nos hablan del amor de Dios por el hombre «en un movimiento de generosidad y de don que desciende del

que tiene al que no tiene»<sup>153</sup>. Dios también manifiesta una iniciativa absoluta en su amor por los hombres: «es un amor creador, que crea a las personas para comunicarles sus bienes»<sup>154</sup>. Este amor tiene su máxima expresión en la entrega de su propio Hijo para hacernos hijos suyos<sup>155</sup>.

Además de la creación y la alianza, hay otra acción de Dios que se repite a lo largo del Antiguo Testamento, la liberación. Dios libera al pueblo judío expresando así un poder que libra al hombre de una situación desesperada, como hará con Job, con Ester o Judith. Estas acciones serán anuncio y tipo de la liberación definitiva que tendrá lugar con la muerte y resurrección de su Hijo. Pero, en último término, todas esas liberaciones nos hablan de la capacidad de Dios de salvar al hombre esclavizado por el pecado e impedido para reconocer a Dios<sup>156</sup>.

Como conclusión, Daniélou afirma que lo que diferencia la revelación cristiana de los contenidos de otras religiones es su carácter histórico, pero tienen también un sentido pedagógico. Dios se toma su tiempo para hablar de sí mismo a los hombres y utiliza las imágenes que les resultan familiares. Por eso, la historia sagrada asume y plenifica lo que Dios ya había transmitido al hombre en el libro de la naturaleza, en la revelación sin palabras. Dios se muestra en la revelación positiva a través de intervenciones únicas, pero que el hombre puede identificar.

Por eso, el objeto de la revelación positiva no es mostrar la existencia de Dios «sino mostrarnos a un Dios que obra en el tiempo, que penetra en la historia de los hombres, de un Dios cuyas intervenciones constituyen actos decisivos. Desde la creación hasta la resurrección de Jesucristo, pasando por la elección de Abraham, la revelación cristiana es la de una historia sagrada, la historia de los *mirabilia Dei*. La Biblia es el documento de esta historia. Y es muy digno de observarse que entre todos los libros sagrados, sólo la Biblia es una historia y no una exposición de doctrinas»<sup>157</sup>.

## II. CRISTO, CENTRO DE LA HISTORIA Y DE LA SALVACIÓN DEL HOMBRE

La teología de las religiones de Daniélou se caracteriza por su cristocentrismo. Cristo está en el centro de la historia, es el centro de la religión cósmica y de la revelación. Elimina todo lo que hay de ambiguo en las religiones, purifica los restos de pecado que encuentra en ellas y las asimila como preparación de su mensaje de salvación<sup>158</sup>.

Estas intervenciones en la historia de las religiones explican la centralidad salvífica de Cristo y para Daniélou constituía un punto esencial en el diálogo con las otras religiones. Precisamente, lo consideraba un punto de partida adecuado para iniciar el diálogo. Encontraba en el Antiguo Testamento y en las luces de la patrística, sobre todo de Justino, argumentos que apoyaban la universalidad de Cristo cuyo mensaje salvador estaba dirigido a todos los hombres. Esta seguridad le llevaba a defender con firmeza que la salvación llegaba a todos los hombres a través de Cristo, aunque éstos nunca hubieran oído hablar de Él.

### 1. Paralelismo Cristo-Adán

La tipología bíblica tiene como finalidad, como se ha visto, enseñar las maneras de obrar de Dios. Para Daniélou, el Nuevo Testamento hacía ver la relación que existe entre Adán y Cristo: «la historia de Cristo presenta los paralelismos más esenciales precisamente con la de Adán»<sup>159</sup>. Esta relación no tenía otra finalidad que mostrar el carácter universal de la obra de Cristo, puesto que si Adán es el origen de toda la humanidad y de él ha heredado la naturaleza caída, Cristo es el origen de la nueva humanidad sanada y redimida<sup>160</sup>. El hecho de que el primer anuncio del redentor se transmita a Adán y Eva (Gn 3, 15) remarca aún más que Dios ha tomado carne de la estirpe de Adán.

Por tanto, hay que afirmar, con palabras de Daniélou, que «Cristo no queda enmarcado en una porción determinada de tiempo y espacio humanos, sino que está relacionado con la humanidad entera en el tiempo y en el espacio... Los misterios de Cristo conciernen a toda la raza humana. No es Israel a quien el Verbo ha venido a redimir sino al hombre —sea judío, indio, chino, griego, africano, árabe, ruso o latino—. Todos pertenecen a la raza de Adán. Todos son pecadores a causa del pecado de Adán. Todos son convocados a la salvación aportada por el nuevo Adán»<sup>161</sup>.

Daniélou destacaba la variedad de acciones paralelas que existían entre Cristo y Adán con una gran riqueza de significaciones: la tentación en el Paraíso y las tentaciones de Cristo en el desierto; la escena en el Paraíso ante el árbol de la Ciencia del Bien y del Mal y la oración en el huerto de Jesús; la muerte espiritual del hombre tras el pecado original y la muerte de Jesucristo<sup>162</sup>. Son unos paralelismos que tomaba también de San Pablo, quien presentaba «al primer Adán

–que inauguró el reino del pecado y de la muerte– como opuesto al segundo, que es la fuente de la gracia y de la Vida»<sup>163</sup>.

Tal vez la analogía más interesante que Daniélou resalta sea la concepción virginal del Hijo de Dios con la creación de Adán. Ambas son obras creadoras –una de las acciones propias de Dios–; en ambas Dios suscita un nuevo principio donde antes no había nada: «la concepción virginal de Jesús es una obra creadora tan decisiva como la creación de Adán, por tratarse del *Hombre nuevo*»<sup>164</sup>.

Daniélou establece también una relación de oposición en esas acciones paralelas. Hay una secuencia adámica: creación, paraíso, pecado; a la que se opone la secuencia crística: encarnación, paraíso, ascensión. La primera señala la caída del primer hombre; la segunda la elevación del hombre nuevo. Frente al árbol de la ciencia del Bien y del Mal, se yergue el árbol de la cruz, en el que el hombre volverá a encontrar la vida<sup>165</sup>.

## 2. La encarnación del Verbo

La fe cristiana no es una fe sobre doctrina, sino sobre acontecimientos, que suponen intervenciones de Dios en la Historia. El momento decisivo en torno al cual giran todos los acontecimientos es la venida de Cristo y su encarnación<sup>166</sup>. La encarnación del Verbo es un hecho trascendental porque supone que la Segunda Persona de la Trinidad ha asumido la naturaleza humana, ha tomado sobre sí a la humanidad entera.

El paralelismo entre Cristo y Adán ilumina el sentido de la encarnación. Como se ha visto, la encarnación manifiesta una manera de obrar exclusiva de Dios, crear, lo que sitúa este hecho en continuidad con los otros acontecimientos de la historia de la salvación en los que Dios obra de modo semejante. Esto es importante entenderlo así, desde una perspectiva histórica, para no identificar la encarnación con un mito más, propio de las religiones anteriores a la venida de Cristo. La encarnación es una intervención singular de Dios, prefigurada ya en el Antiguo Testamento. «De esta suerte quedan descartadas las analogías que algunos han pretendido buscarle en los mitos de las religiones paganas. Esa maternidad no tiene nada que ver con las vírgenes madres de los cultos cananeos, ni con los amores de Zeus en la mitología griega. Desde su comienzo, la historia de Cristo se sitúa en un plano personal, ajeno al de la mera historia humana y de la imaginación mítica: el plano supremamente real de las *magnalia Dei*, de las obras de Dios»<sup>167</sup>.

Pero el paralelismo Cristo-Adán nos muestra también la significación humana de la encarnación: «En Cristo aparece la humanidad tal como Dios quiso crearla al principio, sin el entorpecimiento en su desarrollo motivado por el pecado. En Él se descubre el sentido definitivo del destino del hombre. En un principio, éste fue introducido por Dios en el Paraíso, esto es, el ámbito de la vida divina... El destino espiritual del hombre, es decir, su llamada a ser transfigurado por el espíritu de Dios, queda así puesto de manifiesto»<sup>168</sup>.

Es éste un párrafo de gran importancia, no sólo porque anuncia lo que más tarde afirmará el concilio Vaticano II, sino porque explica con claridad la vocación del hombre a la santidad, a la unión íntima con Dios. Una vocación que tiene un carácter universal y que es, por tanto, una llamada a todos los hombres. El destino de cada hombre se cumple en la medida en que se siguen los pasos de Cristo<sup>169</sup>.

La encarnación del Verbo mira además al futuro. Tiene un carácter definitivo, pues los tiempos futuros se han cumplido ya en Cristo, de una vez por todas. Por la Encarnación, la creación ha llegado a su término. Daniélou tiene interés en hacer ver que esa divinización se encuentra ya incoada en cada hombre y se va desarrollando en la medida que se produce la unión con Él, porque por la unión hipostática ha tenido lugar una íntima unión entre la Persona divina y la naturaleza humana<sup>170</sup>.

La encarnación muestra, por tanto, dos movimientos, uno descendente y otro ascendente, que también se ha expresado con el *exitus-reditus*. Cristo, Dios verdadero, es la actitud de Dios que acude hacia el hombre para salvarle. En Él se revela la plenitud del misterio del amor de Dios. Pero Él es también el hombre que, elevado por Dios, sube al Padre, realizando así la vocación humana. Lo que interesa resaltar es que la Encarnación es expresión del amor de Dios por todos los hombres, que no se cansa de poner medios para que el hombre pueda volver a Él y franquear el abismo que los separaba<sup>171</sup>.

El asentamiento de Dios entre los hombres, por medio de la encarnación del Verbo, ha exigido una preparación, como se ha visto ya al hablar de la revelación. Para Daniélou el Antiguo Testamento no es sólo una tipología del Nuevo, sino que también es expresión de una pedagogía en doble sentido. Es cierto, como se ha dicho, que a través de sucesos singulares Dios habitúa al hombre a sus costumbres. Pero también, señala Daniélou –siguiendo a Ireneo–, Él se habitúa al hombre: «además de *habituarse* a la naturaleza divina a permanecer unida a la humana, prepara a la naturaleza humana a estar unida a la divina»<sup>172</sup>.



Otra consecuencia que Daniélou extrae de la encarnación es que «es expresión de una caridad que engloba a toda la humanidad». A lo largo del nuevo testamento se ve actuar al Dios hecho Hombre y lo que se observa es que nada de lo humano le es ajeno: «No se advierte en Él el menor desprecio por ninguna de las humildes realidades de la existencia humana». Afloran en Él los sentimientos propios de un hombre: llora, se enfada, se alegra, utiliza los bienes de la tierra, valora la amistad. No se puede negar su autenticidad como hombre y la validez de todas esas manifestaciones.

Pero también manifiesta una gran independencia en torno a las realidades humanas que reflejan particularismos, reducciones o limitaciones. Esto se expresa en su quebrantamiento de los particularismos religiosos y nacionales: el sábado, el nacionalismo fanático de los zelotes, etc. Con todo esto Cristo expresa la apertura de su corazón de hombre<sup>173</sup>.

Daniélou toma también de Ireneo la idea de la recapitulación de todas las cosas en Cristo para expresar que Él ha llevado a su plenitud a la raza humana mediante la encarnación. Son, por tanto, dos expresiones relacionadas entre sí. Cristo no sólo asume la integridad del hombre, «sino que además indica que fue constituido jefe de todos los hombres, de suerte que lo que sustancialmente se salva en Él es la raza humana en su totalidad numérica»<sup>174</sup>.

Por otra parte, la relación de esos dos conceptos (encarnación-recapitulación) explica que la naturaleza humana ha tomado en Cristo una perfección insuperable. «A través de su conducta, Cristo representa la realización plena de los designios de Dios en el hombre, la cúspide religiosa de la Humanidad... Él alza el velo de la verdadera significación del destino del hombre, del misterio que el hombre constituye para sí mismo, inasequible a toda la introspección»<sup>175</sup>. Como se verá, todas estas explicaciones de carácter cristocéntrico justifican para Daniélou el sentido de la misión de la Iglesia, puesto se trata de mostrar a los hombres la plenitud y santidad a la que están llamados.

La categoría de encarnación era muy importante para Daniélou a la hora de comprender la relación entre el cristianismo y las otras religiones. Consideraba que, de la misma forma que Cristo se ha unido a todo hombre, el cristianismo ha de encarnarse en cada cultura<sup>176</sup>. No se puede olvidar que, para este autor, el genio religioso de cada pueblo forma parte de las riquezas de la creación. La Iglesia deberá ir estudiando con el desarrollo de la misión cómo se van produciendo estas sucesivas encarnaciones. Es éste un tema que tocaremos más detenidamente en el próximo capítulo, puesto que es también un

punto importante de la teología de las religiones de Daniélou, quien hablaba de lo que «debe morir y debe vivir» en las religiones no cristianas.

En definitiva, la gran maravilla que Daniélou quisiera demostrar es el hondo significado de la encarnación del Verbo. Es una manifestación del amor de Dios que no se conforma, sino que sale al encuentro del hombre, como expresa con las siguientes palabras: «Cristo es Dios que viene a adaptarse a nosotros, para adaptarnos a Él, para hacernos capaces de comprender, de amar, de gustar las cosas de Dios, dándonos otra inteligencia para comprender, dándonos otro corazón para amar lo que nuestro corazón no ama naturalmente»<sup>177</sup>.

### 3. ¿Mesianismo o escatología?

El carácter universal de Cristo venía también demostrado para Daniélou por la existencia de dos líneas de interpretación, sobre cómo sería la venida del Mesías, en el Antiguo Testamento que culminarían en el Nuevo, con la venida de Cristo. Esta confluencia permitía afirmar a Cristo como centro y Señor de la Historia.

Desde el punto de vista de la teología de la historia, la afirmación esencial del Nuevo Testamento, es anunciar que se ha cumplido lo que se había predicho en el Antiguo. Esta afirmación aparece en muchos lugares del Nuevo Testamento. Su misión no es presentarnos un paraíso futuro, sino hacernos conocer que éste está ya presente en Cristo<sup>178</sup>.

En el Antiguo Testamento hay dos líneas claras en los anuncios proféticos. Una línea escatológica que desarrolla la idea de que el Señor vendrá al final de los tiempos y la llegada de un cielo y una tierra nuevos: el Señor reinará sobre todas las naciones y juzgará al mundo. La otra es la línea mesiánica, no teológica sino tipológica: el Señor vendrá a liberar a Israel. Las dos líneas se mantienen distintas en el Antiguo Testamento. Para los judíos era un problema cómo conciliarlas. Por eso, lo esencial del Nuevo Testamento es el anuncio de que las dos líneas convergen en Jesús. La unión hipostática es la que lo hace posible<sup>179</sup>. Esta convergencia es la que otorga una gran importancia a la formulación teológica de esa unión hipostática: «Si es verdad que Cristo es el *eschatos Adam*, sólo en el misterio de su persona puede la escatología hallar su última explicación. Consecuentemente, sólo la determinación de la cristología nos permite comprender el verdadero significado de la teología de la historia. Al hacernos

ver cómo se realizaba la unión de dos naturalezas en la persona del Verbo, al hacernos ver como suponía la doble integridad de las naturalezas y la unidad de la persona, la doctrina de Calcedonia da su verdadero sentido a fórmulas que de otra suerte quedarían en suspenso»<sup>180</sup>.

De este modo, queda demostrado que en Cristo se cumple todo lo que venía anunciado en el Antiguo Testamento, que a su vez resume lo contenido en la revelación cósmica. Por tanto, Cristo perfecciona y da sentido a toda vida religiosa anterior a Él. «No es sólo el culto del Antiguo Testamento el que Cristo celebra y cuyas figuras Él hace realidad, sino que Cristo reúne, asume y transubstancia en su propio sacrificio todos los sacrificios que los hombres han ofrecido en todas las religiones y en todos los tiempos. Es todo el esfuerzo de los hombres para dar culto a Dios y entrar en comunión con Él, esfuerzo que no había podido llegar hasta ahí, el que alcanza en el sacrificio de Cristo su cumplimiento»<sup>181</sup>.

#### 4. Sólo Cristo salva

Todas estas ideas permiten concluir con claridad que la salvación sólo llega a los hombres a través de Jesucristo y, por tanto, a negar valor salvífico a las otras religiones. Es ésta una de las ideas que más se le han criticado, puesto que en la línea actual en que se mueve la teología de las religiones, se trata de una afirmación que parece negar el diálogo. Sin embargo, aunque es cierto que Daniélou niega el carácter salvífico, admite que puedan convertirse en caminos de salvación si ha existido una ignorancia inculpable<sup>182</sup>. Por otra parte, se trata de una doctrina tradicional de la Iglesia<sup>183</sup>.

Lo importante, en realidad, es el seguimiento de Cristo. Es decir, unirse a Él mediante la participación de la gracia que nos ha obtenido con su acción salvadora. Para los cristianos, esa unión conllevará también dar a conocer a Cristo. Como dice Daniélou, en unas palabras muy comentadas, no se trata de ser personas muy religiosas, sino creer en Jesucristo y en su acción redentora: «El acto que salva es la fe en la acción salvadora de Jesucristo y no el esfuerzo ascético de sí mismo... Es posible que existan en el mundo, y fuera del cristianismo, grandes personalidades religiosas, e incluso es posible que se hallen fuera del cristianismo las mayores personalidades religiosas; es un hecho éste que no tiene importancia alguna; lo que verdaderamente importa es obedecer a la palabra de Jesucristo»<sup>184</sup>.

Se trata de profundizar en lo que significa que sólo Cristo salva. En Él se ve colmada el ansia que el hombre tiene de Dios, lleva a su fin la búsqueda de Dios y de un modo más perfecto porque no aporta un simple conocimiento, sino que permite al hombre llegar a vivir la misma vida divina: «Cristo es la oración atendida. Es la persona en quien la inmensa aspiración de toda la humanidad hacia una unión íntima con Dios se encuentra de hecho realizada por el don total que el mismo Dios hace de sí mismo... La tendencia a ser una familiaridad con un Dios Padre y lleno de amor, presentida en las religiones paganas, se encuentra de hecho en Cristo convertida en realidad»<sup>185</sup>.

Pero también hay que considerar que no es una afirmación selectiva, puesto que precisamente habla de que la misericordia de Cristo cobija a todos los hombres: «Los salvados son los que habrán confiado en el gesto de amor de Dios en Jesucristo, tanto si han sido místicos o no»<sup>186</sup>. Era una constante afirmación de Daniélou que, si casi todos los hombres tienen una religión, se debe a que Cristo se les ha hecho presente de alguna manera. El Verbo se dirige a cada hombre cuando éste se recoge en su interior. Nadie queda en realidad excluido de la gracia preventiva de Cristo. «No hay nadie de quien el Verbo de Dios no se ocupe de forma escondida, misteriosa, para atraerlo hacia el bien y, en este sentido, bien podemos afirmar que no hay quien quede fuera de la acción benéfica de Dios»<sup>187</sup>.

En esto radicaba también la diferencia con las religiones, la certeza de que la salvación es un acto gratuito y no fruto de una técnica de interiorización personal, como ocurre, por ejemplo en el budismo o el hinduismo. El hombre puede llegar a Dios, porque Cristo es el puente que franquea el abismo que le separaba. Por eso, la religión por sí sola no salva, porque la salvación, el acceso a Dios, es una gracia que Cristo ha obtenido para la humanidad. Daniélou afirmaba, al hilo de estas reflexiones, que sólo es posible abrirse a la fe en Cristo cuando se fomenta una actitud humilde. Incluso los cristianos debían tener claro que la salvación no procedía de sus méritos, sino de la fe. «Lo esencial es precisamente que aquello que de hecho es esencial, a saber que Jesucristo ha venido al mundo para arrancarnos de la miseria de la que nosotros no podíamos salir por nosotros mismos, sea creído por nosotros»<sup>188</sup>.

Puede servir, para cerrar esta idea, las siguientes palabras de Daniélou que son una llamada a la esperanza y señalan la amplitud de su horizonte respecto a la salvación de los hombres: «Y por tanto, los que se salvarán será porque el Verbo de Dios ha venido al mundo, y en su inmenso amor, reunirá a la vez a todos aquellos que le han co-

nocido, que han creído en Él, y también a todos aquellos, que no habiéndolo conocido, sin embargo, fueron hombres de buena voluntad. También ellos serán salvados por Jesucristo y descubrirán entonces en la luz de la visión el significado de esta acción de Jesucristo a quien no conocieron sobre la tierra»<sup>189</sup>.

### CAPÍTULO III CRISTIANISMO Y MISIÓN DE LA IGLESIA

El estudio de las religiones que afrontó Daniélou estaba motivado por el deseo de mostrar la verdad del cristianismo y su validez universal. Era necesario para justificar la misión, algo que consideraba una exigencia ineludible para todo cristiano. Sólo si el cristianismo era la Palabra verdadera de Dios a los hombres podía ser misionero<sup>190</sup>. En esto radica, por otra parte, la diferencia con el judaísmo o las religiones paganas porque el cristianismo no es simplemente la expresión religiosa de una cultura (como lo son las religiones paganas), ni es fruto de una elección de un pueblo para una misión histórica (el judaísmo), sino que es la proclamación escatológica de un acontecimiento para toda la Humanidad<sup>191</sup>. Al mismo tiempo, esa misión debía estar impregnada de tolerancia, apertura y comprensión hacia los valores de las otras religiones. Por eso, dedicó gran parte de sus escritos a explicar la trascendencia del cristianismo, su posición respecto a las otras religiones y las características de la misión.

Era consciente de que «el problema de la relación entre el catolicismo y las religiones no cristianas se plantea a partir del momento en que comienza a dedicarse atención a los problemas misioneros... ¿Por qué no tener en cuenta que en el mundo hay un cierto número de religiones que no son absolutamente lo mismo, sino que cada una corresponde a temperamentos, a razas, a países diferentes? Vosotros reconocéis, por otra parte (se nos dice), que las almas de buena voluntad pueden salvarse, incluso fuera del cristianismo, en las religiones no cristianas. Por consiguiente, no vemos qué es lo que constituye, propiamente hablando, la trascendencia del cristianismo»<sup>192</sup>. El centro del problema no es tanto la salvación de los infieles, sino el tema de la verdad. Ante la necesidad de comprender, el primer camino que se abría era el de la contemplación, la contemplación de un misterio de amor.

Daniélou animaba a contemplar el misterio de unidad que suponía el plan salvífico de Dios, la manera como la Redención de Cristo

iría reuniendo en un solo Cuerpo a los miembros dispersos por el mundo. De hecho, el centro de su espiritualidad era la contemplación del surco objetivo que Dios ha trazado en la historia de la Humanidad. Nunca dejó de asombrarse ante el hecho de que Dios creara el mundo en un gesto absolutamente gratuito de su amor. Veía el universo entero como fruto de su Palabra y le gustaba la afirmación de que Cristo no había venido como extranjero, sino a casa de los suyos. Los «suyos» eran todos los hombres, todas las naciones, a quienes había hecho objeto de su amor<sup>193</sup>.

Como ya se ha visto al hablar de su cristocentrismo, solía expresar que existe una fuerte vinculación del cristianismo con Adán, entre Cristo y Adán. Le daba a este hecho una gran significación misionera, puesto que Cristo no quedaba enmarcado en un espacio de tiempo y lugar concretos, sino que se relacionaba con la humanidad entera. Afirmaba que los misterios de Cristo conciernen a toda la raza humana. Jesucristo ha venido a redimir a todos los hombres, porque todos pertenecen a la raza de Adán<sup>194</sup>.

Esta redención del género humano supone restaurarlo de raíz, reparando las consecuencias del pecado desde sus mismos orígenes, como expresa Daniélou: «El Verbo de Dios no ha venido solamente a tomar de nuevo la naturaleza humana en la descendencia de Adán. Su acción se remonta en cierto modo sobre el curso del tiempo —repercutiendo en las profundidades del pasado de la historia humana—, hasta el mismo Adán de manera que el pecado queda reparado en la totalidad de sus consecuencias. En este sentido, la Redención representa realmente una total recuperación de lo que se había perdido en Adán, aniquilando los efectos del pecado original, incluso en el mismo que lo había cometido»<sup>195</sup>. Daniélou insistía en esta referencia a Adán porque determinaba el carácter universal de la acción del Verbo, que se extiende también a los hombres que le precedieron; garantiza la posibilidad de salvación de los infieles, y, por tanto, señala con gran fuerza la obligación de los cristianos de extender esa acción redentora a todos los hombres con su oración y con los hechos<sup>196</sup>.

El universalismo del mensaje cristiano venía también significado en Pentecostés con el milagro de las lenguas. Para la evangelización suponía además el primer paso desde el mundo judío al pagano. Daniélou resaltaba la importancia de esta primera predicación de la Iglesia como tal porque estaba dirigida, no a los paganos, sino a los no judíos ya convertidos al Dios de Israel<sup>197</sup>. San Pablo será quien fundamente teológicamente, a través de sus epístolas, el universalismo

cristiano y el deber misionero al afirmar y argumentar que la fe en Cristo ha sido ofrecida a todos los hombres<sup>198</sup>.

En Daniélou, cristianismo y misión están implicados. Como se ha dicho, si el cristianismo es verdadero ha de ser misionero. Por tanto, será preciso estudiar en primer lugar los caracteres del cristianismo que lo preparan para la misión. En segundo lugar nos detendremos en los rasgos propios de la misión evangelizadora.

## I. LA RELIGIÓN CRISTIANA

Daniélou afirmaba que el cristianismo no es una religión más en el panorama mundial de las religiones. Ni siquiera puede considerarse la religión de Occidente, aunque en mayor parte su forma cultural tenga manifestaciones occidentales. Esto se debía a que la cultura occidental era la única que había sido verdaderamente cristianizada<sup>199</sup>. El cristianismo es, en primer lugar, un suceso histórico, la Encarnación de Jesucristo. Supone la intervención de Dios en el mundo a través de Jesucristo, una intervención que trae la salvación al hombre<sup>200</sup>. Por eso, el primer rasgo que habrá que tratar en su relación con las otras religiones es el de su singularidad y trascendencia.

### 1. Singularidad del cristianismo

Hay muchos textos en los que explica la singularidad y trascendencia del cristianismo. Era ésta una de las certezas que Daniélou se sentía urgido a transmitir, porque veía la necesidad de tener esta verdad presente para evitar que el diálogo interreligioso se desviara hacia el sincretismo.

La diferencia esencial entre el cristianismo y las religiones era, a juicio de Daniélou, la afirmación de que es Dios quien salva. Se ha acercado a los hombres y les ha abierto las puertas de la salvación con su acción redentora. Esta verdad, junto con la verdad sobre el hombre –que está herido por el pecado original y, por tanto, no puede alcanzar la salvación por sí mismo– implicaba una serie de consecuencias en las que se manifestaba la singularidad del cristianismo<sup>201</sup>:

- La certeza de que «el acto que salva es la fe en la acción salvadora de Jesucristo, y no el esfuerzo ascético en sí mismo»<sup>202</sup>.

- El hecho de que en el cristianismo la iniciativa es divina, «el cristianismo no es un esfuerzo del hombre hacia Dios. Es un poder divino que realiza en el hombre lo que se halla muy por encima del hombre: el esfuerzo del hombre será tan solo una respuesta a ese poder»<sup>203</sup>.
- La novedad de los dogmas cristianos, a pesar de que existan similitudes o paralelismos con creencias de otras religiones. No se puede perder de vista que esas semejanzas, que pueden ayudar a hacer más cercano el mensaje cristiano a otras mentalidades religiosas, no dejan de ser adaptaciones culturales que no responden a la verdad del dogma<sup>204</sup>.

Otra diferencia que Daniélou señalaba, era la del conocimiento que el cristianismo proporcionaba acerca de Dios. Las religiones, con ayuda de la razón y de las señales que Dios ha puesto, sólo pueden acceder a la realidad exterior de Dios, es decir, su existencia y perfecciones. Pero no pueden acceder a la vida íntima de Dios y, por tanto, desconocen «la presencia en Dios de esa misteriosa vida de amor que es la Trinidad, y nuestra vocación en Él y por Él a participar eternamente de esa vida»<sup>205</sup>.

El cristianismo no es un conjunto de doctrinas morales o de creencias acerca de Dios, sino que se resume en una persona, en la persona de Jesucristo. Es aquí donde se palpaba, para Daniélou, la diferencia esencial, el contenido propio del cristianismo: Jesucristo, el Hijo de Dios, nos trae la salvación incorporándonos, a través de Él, a la misma vida divina<sup>206</sup>.

También destacaba Daniélou el carácter de totalidad de la religión cristiana. Afirmaba que «en él está la plenitud de la Verdad y, por consiguiente, en la medida en que esta plenitud se ha desarrollado progresivamente, lo que la caracteriza en relación con las demás es que él representa un estadio de evolución más avanzado, el último momento de la evolución»<sup>207</sup>. Las otras religiones representan estadios ya caducos de la búsqueda de Dios por el hombre. El cristianismo, sin embargo, por su carácter de plenitud y totalidad, posee un espíritu de perenne novedad<sup>208</sup>.

Daniélou, por tanto, consideraba que el cristianismo se situaba en un nivel superior a las otras religiones. Esto no significaba una actitud de desprecio, pues ya se ha visto cómo reconocía las riquezas que éstas tienen, pero el respeto a la verdad exigía reconocer la trascendencia del mensaje cristiano. Tal punto de partida suponía que el diálogo entre cristianismo y religiones debía plantearse en términos de apertura y complementariedad. Para las religiones, el cristianismo



es la coronación de cuanto aparece en las demás religiones; completa y perfecciona lo que en ellas se encuentra en un estado más rudimentario<sup>209</sup>.

## 2. Cristianismo como religión y como revelación

La distinción entre religión y revelación, que ya se ha visto en el capítulo I, es esencial para entender la relación que Daniélou concebía entre cristianismo y religiones. La religión es un hecho humano y supone una búsqueda; la revelación es un hecho sobrenatural y supone que Dios sale al encuentro del hombre, responde a sus preguntas. Las religiones son creaciones humanas, por eso son diversas; la Revelación es obra de Dios, por eso es única<sup>210</sup>.

Estas diferencias le llevaban a considerar que era algo razonable cambiar de religión a revelación, porque este paso constituye una promoción absoluta en el que nada se pierde del estado anterior, sino que todo se asume en un plano superior. «Es la razón por la que Cristo al venir a recuperar al hombre, reabsorbió también las religiones para hacer que lleguen a realizar plenamente las virtualidades que existen en ellas. Y es la razón por la que un pagano, es decir, aquel que está situado al nivel de las religiones naturales, al convertirse no ha de renegar en absoluto, no ha de traicionar, sino que ha de integrar en una perspectiva mucho más perfecta todos los valores auténticos que tenía en sí su religión»<sup>211</sup>.

El problema que a veces presenta la evangelización es el de mostrar unos países cristianos que viven el cristianismo como religión y no como revelación, como un modo de ser pagano. Es decir, se han quedado con las formas, el estilo de vida, pero prescinden del contenido: «Porque han nacido en países cristianos realizan a través de ritos cristianos la necesidad humana de sacralizar los actos esenciales de la vida humana, el nacimiento, el matrimonio, la muerte. Este paganismo es un paganismo superior a los otros paganismos porque es un paganismo purificado. Pero hay que reconocer... que le falta la fe específicamente cristiana»<sup>212</sup>. La evangelización ha de ir dirigida también a quienes viven el cristianismo como religión, para que fructifique en ellos el germen de la revelación<sup>213</sup>.

En realidad, consideraba que el cristiano es un pagano en constante proceso de conversión. Aunque posee la verdad íntegra, al comprometer esta verdad a toda la persona, exige de cada uno un esfuerzo de asimilación personal, con la ayuda de la gracia, y una cons-

tante purificación de todo lo que no es Cristo<sup>214</sup>. Por eso, afirmaba que, aunque el cristianismo es la revelación de Dios al hombre, es también una búsqueda. Se parte de la estabilidad que supone el conocimiento de la verdad por la autoridad de Dios que nos habla, pero el cristiano está también sujeto a un continuo progreso, de adquisición en adquisición, porque las riquezas de Dios son inagotables. «En el espíritu siempre estamos comenzando y siempre estamos creciendo»<sup>215</sup>.

### 3. Cristianismo y cultura

La misión cristiana tiene mucho que ver con la aceptación de las otras culturas, pues dentro de ellas se enmarca su mundo religioso. También para el cristiano fe y cultura están profundamente relacionadas, porque la fe misma es cultura<sup>216</sup>. Con palabras de Daniélou, la revelación no sólo purifica y transfigura la religión sino también la filosofía, civilización y costumbres de un pueblo<sup>217</sup>.

Daniélou se caracterizó por una actitud de apertura hacia las culturas. Insistía en que la evangelización no suponía suplantarse una cultura con otra, puesto que el cristianismo no era una cultura. Se trataba, más bien, de que el cristianismo se encarnara en esa forma cultural, de tal modo que el bautismo no supusiera para un hombre renegar de sus propias tradiciones. Por eso, prefería hablar de culturas cristianas en lugar de cultura cristiana<sup>218</sup>.

Tenía muy claro que todos los pueblos tenían el derecho de hacer una figura propia del cristianismo<sup>219</sup>. Un derecho que Daniélou se planteaba como una exigencia de esas culturas. Precisamente por el hecho de no haber respetado este principio, en ocasiones, la evangelización se ha podido encontrar con resistencias que eran legítimas. Lo que habría que censurar, por tanto, es haber tratado de importar el cristianismo en su forma occidental, pero no la misión en sí, que no es colonialismo, sino llevar la Palabra de Dios a otros pueblos<sup>220</sup>.

Porque el cristianismo es la Palabra de Dios, asume las diversidades del hombre religioso, lo que explica que la Palabra «que es la misma para todos –y éste es el universalismo de la fe–, es recibida de modo diferente por un indio, por un africano o por un latino. Es decir, que cada uno recibe esta única palabra de Dios según la forma de su religiosidad propia y es lo que permite que los valores de las religiones se conserven en la revelación»<sup>221</sup>. Unos valores que no quedan alterados sino realzados.

Una de las ideas que Daniélou remarcaba era la consideración de las grandes religiones como expresiones históricas del hecho religioso en la Humanidad<sup>222</sup>. Mostraban la capacidad del hombre de reconocer a Dios a través del mundo y la búsqueda incesante de ese algo que intuía. Por eso, cada religión expresa el genio religioso de su pueblo y es tan difícil cambiar de religión. Era preciso ayudar a entender que hacerse cristiano, no es cambiar de religión, sino pasar del plano de la religión al plano de la verdad. En la evangelización es importante respetar esta distinción porque, para Daniélou, cada raza daba ese paso a su manera, pero no tenía por qué ser a la manera occidental. El cristianismo no es la religión de Occidente, sino que Occidente tiene una manera propia de ser cristiana<sup>223</sup>.

La evangelización exige, por tanto, un intercambio cultural y en ese intercambio era importante que cada cultura dejara a un lado su voluntad de hegemonía. Puesto que la diversidad de culturas formaba parte de las riquezas de la creación, éstas debían ser integradas en el cristianismo. Daniélou creía firmemente en esta posibilidad porque la unidad de la naturaleza humana permitía que las culturas se reencontraran en la complementariedad y no en el antagonismo<sup>224</sup>. Debía darse un auténtico intercambio de bienes, «algo así como una comunicación de riquezas». Esta visión es la propia, como veremos, de una actitud auténticamente misionera<sup>225</sup>.

En esta actitud misionera juega un papel importante el misterio de la Cruz, porque significa que, «las naciones, cada una de las cuales tiene sus propios caracteres, su propia civilización, muriendo a lo que es su propio orgullo, renunciando a ser el centro del mundo, aceptando ser destruidas en su orgullo, se hacen capaces de participar en esta unidad superior que es la de la Iglesia, aquella en la que todos son reunidos en Cristo»<sup>226</sup>.

La cultura cristiana estará hecha en la diversidad de las culturas cristianas, unidas pero sin llegar a confundirse. Era consciente de que no se podía perder ni el aporte grecolatino, ni el fondo semítico, junto con las riquezas de la cultura profana<sup>227</sup>. Consideraba que no era casualidad, ni una simple permisión divina que el cristianismo se hubiera extendido, en primer lugar, por todo el entorno mediterráneo. De la misma forma que el aporte grecolatino fue reasumido por los Padres y Doctores y, purificado, pasó a formar parte del patrimonio de la Iglesia, también las otras culturas debían aportar sus elementos transformados y revivificados al cristianismo. Sin renegar del patrimonio occidental del cristianismo —que supone un legado de veinte siglos de fe cristiana— los cristianos árabes, africanos, asiáticos tendrían que esforzarse por enriquecer y universalizar la fe recibida<sup>228</sup>.

Le gustaba recordar que esta historia de purificación y asimilación ya se había dado en los orígenes del cristianismo. Éste fue tomando elementos del entorno en el que se iba desarrollando: del mundo judío, del mundo helenístico y, finalmente, del romano. Es una demostración del carácter de expectación que guardan todas las culturas y religiones y no sólo la judía. Como ya se ha dicho, Cristo llegó a esas culturas en el momento preciso, cuando estaban preparadas para recibirle. Estas palabras de Daniélou pueden resultar esclarecedoras: «cuando Cristo apareció, no fue sólo porque el pueblo judío estaba dispuesto para recibirle, sino porque el pensamiento griego había concluido la labor que le permitiría encontrarse en condiciones de dar forma a la teología cristiana en su momento; y por otra, porque los romanos habían establecido en el Mediterráneo un orden social que proporcionaría a la Iglesia una buena parte de sus instituciones»<sup>229</sup>.

La pregunta es si se puede aplicar también a los países que ahora se encuentran, respecto del cristianismo, en la misma situación en que estaba el mundo romano y griego en los tiempos de la venida de Jesucristo. Se plantea Daniélou que es posible que la India, China o África atesoren valores providenciales de expectación, presentimiento que permitan nuevas encarnaciones y por tanto nuevas realizaciones del cristianismo<sup>230</sup>.

Esta diversidad legítima que se debía respetar, no debía tocar la cuestión de la verdad. Tenía claro que «las adaptaciones no pueden referirse más que a los modos de expresión, unidos como se hallan éstos a mentalidades concretas, no a las verdades que, como tales, tienen valor para todos»<sup>231</sup>. Por eso, aspiraba a descubrir una verdad trascendente de carácter universal, igual que las leyes científicas tienen un carácter objetivo para toda la humanidad<sup>232</sup>. «Es preciso reconocer,... que existe una unidad del espíritu humano, unidad que se expresa por cierta verdad científica y metafísica. En la medida en que ha hecho suyos el Occidente ciertos valores universales, éstos forman parte del patrimonio de la humanidad»<sup>233</sup>.

Precisamente, el medio que lleva a encontrarse mutuamente la cultura cristiana con otra cultura es la verdad común sobre el hombre y, por tanto, la verdad sobre Dios y la realidad en general. En palabras de Ratzinger, «cuanto más humana sea una cultura, cuanto más elevada esté, tanto más exhortará a la verdad...; tanto más capaz será de asimilar tal verdad y de asimilarse ella misma a la verdad»<sup>234</sup>. No se puede separar la cuestión de la verdad de la cuestión de la salvación y de las religiones pues se caería en un relativismo, en una

preeminencia de la buena intención sobre la verdad<sup>235</sup>. Por tanto, una de las tareas prioritarias de la misión era llevar a cabo esa inculcación, una tarea que competía en primer lugar a intelectuales y teólogos<sup>236</sup>.

Todas las culturas contienen elementos universales y se complementan unas a otras. Daniélou veía que el contacto del cristianismo con otras culturas suponía para éstas una aportación eterna<sup>237</sup> y consideraba que «la palabra de Dios ha de ser recibida en todas las naciones y en tanto que no capte y consagre las riquezas allí latentes, le falta algo»<sup>238</sup>. Es una ley general que se da entre las culturas y que propicia el progreso de la humanidad en su camino de búsqueda de Dios. Es lo que explica magistralmente Ratzinger en la larga cita que exponemos a continuación. Nos parece de interés porque recoge de alguna manera las intuiciones de Daniélou sobre este tema.

«Las diversas culturas no sólo viven su propia experiencia de Dios, del mundo y del hombre, sino que en su camino se encuentran necesariamente con otros sujetos culturales y tienen que situarse ante las experiencias de los mismos, que son de otra índole. Y así, según sea la cerrazón o la apertura,... se llega a la profundización y purificación de los propios conocimientos y valores... Ese proceso puede ser la Pascua salvadora de una cultura, la cual resucita en lo que parece una muerte y llega entonces plenamente a ser sí misma... Tan sólo cuando se da la universalidad potencial de todas las culturas y su mutua apertura interna, entonces la interculturalidad puede conducir a formas fructíferas nuevas»<sup>239</sup>.

## II. LA MISIÓN EVANGELIZADORA

La evangelización, para Daniélou se encontraba siempre ante una disyuntiva. Adoptar una actitud optimista que valora lo que hay de bueno en las civilizaciones y religiones, es decir, saber ver «cuanto en ellas aparece como presentimiento del cristianismo» y que, en consecuencia, se completaría con la misión; o una pesimista, porque «los misioneros están plenamente convencidos de que el mayor obstáculo para el cristianismo lo constituyen esas mismas religiones»<sup>240</sup>.

Entre esas dos posturas, le parecía importante considerar la misión apostólica como una obra de amor hacia los hombres, porque suponía ponerles delante de la verdad, una verdad que al final llegaba al misterio de la Trinidad. De ahí sus claras palabras: «la condición básica de un diálogo sincero con un no cristiano es decirle: tengo la

obligación de decirte que un día te encontrarás con la Trinidad»<sup>241</sup>. Una obra de amor hacia los hombres y también hacia Dios, que nos mueve a desear que Él sea conocido y amado por todos<sup>242</sup>. La misión tenía también un carácter escatológico, porque la segunda venida de Cristo no puede tener lugar hasta que el Evangelio sea anunciado a todas las naciones<sup>243</sup>.

Veía importante un cambio de actitud en la visión misionera de los cristianos. Una actitud de apertura hacia otras religiones y culturas que permitiera ver en todas ellas la realización de un plan divino que llevaría al desarrollo del cristianismo, bajo formas diversas, en el interior de la unidad. Era preciso dejar a un lado los prejuicios o la estrechez mental para reconocer, la necesidad de un intercambio de bienes entre las culturas sobre el fundamento de una única verdad<sup>244</sup>.

Para llevar a cabo esta misión, era también necesario fomentar una actitud de contemplación, la raíz que hacía crecer ese amor incondicionado para que Dios fuera conocido por todos los hombres. «Una espiritualidad misionera auténtica debe tener en cuenta este aspecto (la promoción del hombre), pero su causa y su origen han de ser, ante todo, el amor de Dios y de Cristo y, por tanto, hundir sus raíces a perpetuidad en la contemplación, que vivifica en nosotros el sentido de Dios»<sup>245</sup>.

Estas ideas le llevaban a concluir que la misión es tarea de todos los cristianos y hay muchas maneras de llevarla a cabo<sup>246</sup>. Cuando Daniélou hablaba de misión no se refería sólo al hecho material de acudir a esas culturas para evangelizarlas, sino que era consciente de que existía también «una participación misteriosa en la obra de la Redención que se continúa en el Cuerpo de Cristo. Nosotros continuamos salvando al mundo pagano en la medida que nos ofrecemos por Él como Cristo se ha ofrecido por nosotros»<sup>247</sup>.

## 1. Acción de Cristo en la misión evangelizadora

La misión es, en primer lugar, el despliegue de Cristo en cada hombre. Sólo el hombre que trata de transformarse en Cristo, podría sentir la urgencia de llevar la salvación a los demás, de completar la obra de Cristo. Si el objeto de la misión era comunicar a otros la gracia de Cristo resucitado, estaba claro que ésta debía empezar por uno mismo. Por eso, el fin último de todo cristiano es llegar a ser otro Cristo. «La obra de Cristo consiste esencialmente en rehacer la unidad del hombre. Cristo es el Hombre nuevo, que reúne en Él, a la

vez, a todo el hombre y a todos los hombres. En primer lugar, Cristo reúne en Él a todo el hombre... El cristiano, después de Cristo, debe reunir en él a todo el hombre; y esto no puede hacerlo más que mediante la Cruz»<sup>248</sup>, porque es con su Pasión y Cruz como Cristo ha congregado a todos los hombres en torno a sí: «la Pasión de Cristo lleva a cabo la unidad del mundo»<sup>249</sup>.

Esto es verdad para todo hombre, incluso para los que están lejos de Cristo, para los que pertenecen a otras religiones. Todos deberán transformarse un día en Cristo para entrar en la casa del Padre, «pues en la ciudad futura no habrá no habrá musulmanes, ateos, judíos, cristianos. No habrá más que Cristo, cabeza y cuerpo, uniendo a todos los hombres: admirable unificación de nuestra visión del mundo»<sup>250</sup>.

Para conseguir este misterio de unidad, Daniélou hablaba de una preparación lejana, que permitiría allanar los obstáculos y que no dependía tanto de la acción humana, como de Dios. Por una parte, los propios cristianos, guiados por el instinto del amor, podían presentar la verdad sin violentar, ayudar a partir desde lo que es cada religión y suscitar actitudes de búsqueda, además de apartar obstáculos y destacar objeciones.

Pero más importante era la acción de Dios que llega calladamente a los corazones de los hombres para transformarlos y constituir ese Cuerpo de Cristo, a través del Espíritu Santo y de la gracia que ya actúan en aquellas personas que buscan rectamente la verdad<sup>251</sup>.

## 2. La misión del Espíritu Santo

La teología de las religiones de Daniélou no ha desarrollado suficientemente el papel del Espíritu Santo, sobre todo si tenemos en cuenta la importancia que se le ha dado en estos últimos años, como se observa en el reciente Magisterio de la Iglesia<sup>252</sup>. Daniélou relaciona la misión del Espíritu Santo con la misión de la Iglesia, como también hacen los documentos magisteriales. Pero, generalmente, habla de esa acción del Espíritu en los pueblos y culturas como posterior a la venida de Cristo. Su inspiración y fuerza acompaña al misionero para que no realice una tarea personal, sino que se sienta instrumento divino para atraer a las almas paganas hacia la salvación<sup>253</sup>.

Daniélou era consciente de que todo hombre está inmerso en la vida del Espíritu. Éste llama perpetuamente a la puerta de cada corazón, sin distinción de raza ni religión. Su acción no se limita a hacer

respetar la ley de Dios, sino que guía a los hombres hacia la verdad y prepara sus corazones para que la encuentren en la Iglesia<sup>254</sup>. Infunde en las almas la gracia de Cristo. Esa gracia, que a través de los sacramentos llega a todos los cristianos y los configura en Cristo, llega también por caminos misteriosos a los hombres de buena voluntad para que con su búsqueda y sus actos puedan incorporarse a este Cuerpo Místico<sup>255</sup>.

Es el Espíritu Santo el que va empujando también a los pueblos hacia la Verdad, aunque Daniélou siempre hace más hincapié en atribuir los elementos y valores positivos de las otras religiones a la acción del Verbo. Son escasas sus referencias a la participación que el Espíritu Santo haya podido tener en esos elementos de «gracia y de verdad».

La presencia del Espíritu Santo es inaugurada en Pentecostés. La característica esencial de esta nueva etapa es la universalidad. En esto, Daniélou no es original, pero resulta atractivo el paralelismo que establece entre Pentecostés y Babel. Babel supone la disgregación, la ruptura de la humanidad signficada en la división de las lenguas. Pero aclara que la distinción y la diversidad de lenguas eran anteriores a Babel. La consecuencia de ese pecado de soberbia es la falta de entendimiento entre las lenguas. Éstas son, como las religiones o las culturas, riquezas de la humanidad. La unidad a la que los hombres aspiran nunca debe llevar a la uniformidad<sup>256</sup>. Por eso Pentecostés supone la unidad en la diversidad: todos se entienden aunque hablen distintas lenguas. La gracia del Espíritu Santo sana la huella del pecado, que es la división, pero no anula la diversidad. Del mismo modo, el Espíritu Santo hará que todas las religiones confluyan en Cristo, respetando la diversidad y riqueza de cada cultura<sup>257</sup>.

Daniélou está de acuerdo que el Espíritu Santo no es suficientemente conocido. Lo será en la medida que se profundice sobre lo que Dios ya ha revelado. En este sentido otorga un papel interesante a las otras religiones, pues considera que el misterio de la Tercera Persona de la Santísima Trinidad se irá manifestando en la medida que el resto de los pueblos sea evangelizado<sup>258</sup>. De la misma forma, que el encuentro de la cultura judía con la griega propició una adecuada teología del Hijo, las otras religiones, sobre todo las orientales, pueden aportar un vocabulario más acertado para hablar del Espíritu Santo y de su acción en las almas y en los pueblos.

En concreto, Daniélou cree descubrir una presencia especial del Espíritu Santo en la India. Pero para que pueda ser un elemento de unión y realmente aportar una mejor comprensión de lo revelado so-



bre el Espíritu Santo, las religiones indias (budismo, hinduismo) han de despojarse de su panteísmo. «Se trata de reemplazar el *Spiritus* por *atman*. Y en este *atman* no considerar al Dios inmanente, sino a la Tercera Persona de la Santísima Trinidad, puesto que, en realidad, lo propio del Espíritu es ser el don de Dios... El Espíritu Santo representa la esencia de Dios invadiendo, penetrando el mundo entero, como santificando el cosmos, adaptándose así perfectamente a la mentalidad de la India»<sup>259</sup>.

### 3. Una espiritualidad de encarnación y redención

Uno de los temas más queridos para Daniélou y que predicó de forma continua era la necesidad de que la misión estuviera impregnada de una espiritualidad de encarnación y redención. Había que estar atentos, de modo que se descubriera en las otras religiones y culturas «lo que debía morir o debía vivir» y se respetaran así las intuiciones religiosas auténticas de una civilización. Esta espiritualidad suponía comprender que, puesto que el cristianismo se halla en la historia, debe encarnarse de una manera real en ella, es decir, en las distintas civilizaciones.

En este proceso de inculturación incorpora tanto elementos permanentes como caducos, por lo que estará sujeto a una exigencia perpetua de encarnación y de desprendimiento. Sirve de ilustración a esta idea, el ejemplo que él mismo explica en *El misterio de la historia*: «El cristianismo se ha encarnado normalmente en la civilización burguesa de los cuatro últimos siglos. Existe un cristianismo burgués que ha dado frutos admirables de santidad y de caridad. Ahora bien en nuestros días el mundo está atravesando una crisis de civilización... Estamos asistiendo a la agonía de una civilización determinada y a la agonía de lo que en la Iglesia es solidario de esta civilización. Es ese cristianismo burgués ya superado en nuestros días, y cuya vetustez sienten los cristianos. Pero este cristianismo burgués no es el cristianismo. Es tan solo la encarnación del cristianismo en la civilización burguesa»<sup>260</sup>. De ahí que junto al deber de encarnación le sigue también un deber de desprendimiento<sup>261</sup>.

La purificación era un presupuesto necesario para una misión eficaz, que permitiera la llegada del evangelio a todos los pueblos. Junto con esa actitud, debía además vencer dos escollos: el integristismo –querer mantener las estructuras caducas confundidas con las realidades eternas– y el modernismo –desprenderse de lo esencial junto

con lo caduco—. Tan peligroso puede ser la nostalgia de un cristianismo primitivo, como llevar la adaptación a ceder en temas de fe<sup>262</sup>.

Este es el planteamiento que debe tenerse en cuenta para evangelizar las civilizaciones. Daniélou consideraba que la evangelización del mundo grecolatino fue un primer paso de la Palabra de Dios de un mundo cultural a otro, del semítico al griego. Pensaba que no había que tener miedo a seguir dando pasos en este sentido, aunque las dificultades fueran evidentes. Pero era algo necesario para que el cristianismo arraigara de un modo permanente. Las civilizaciones han de pasar por un proceso de purificación, porque contienen elementos religiosos incompatibles con la verdad cristiana, pero al mismo tiempo hay que ir pasando los datos de la revelación de un mundo cultural y lingüístico a otro. Todo esto requiere tiempo. Daniélou ilustra la necesidad de este proceso con la transposición lingüística del mundo semítico al griego: consideraba que, por ejemplo, la traducción de la expresión hebrea *dabar* por la griega *logos*, fue una acción audaz<sup>263</sup>. De hecho, «las herejías de los primeros siglos han sido la expresión de la resistencia que ha presentado la lengua griega a las realidades nuevas que se le quería hacer expresar»<sup>264</sup>.

Esta espiritualidad de encarnación y redención le llevaba a ver las otras religiones como una preparación para el cristianismo. En la medida en que se sometieran a ese proceso de purificación y se encontraran con capacidad para asimilar el cristianismo llegarían a su culminación. Por eso, en sus predicaciones al Círculo de San Juan Bautista le gustaba resaltar el carácter de adviento, las señales de expectación, que encontraba en las otras religiones, en cuanto que eran una preparación para la venida de Cristo<sup>265</sup>. Afirmaba que la Navidad no había venido aún para la India, China o el mundo negro, pero que cuando llegara esa Navidad no significaría la muerte de las riquezas de esas religiones y culturas. Todas las riquezas del mundo podían ser bautizadas, cada una con su singularidad propia, aunque algunos elementos tuvieran que morir. Pero eran precisamente los que le impedían resucitar con Cristo para alcanzar su plenitud<sup>266</sup>.

Para transmitir una espiritualidad misionera de estas características había que profundizar en el conocimiento de esos países para asimilar su cultura. Era necesario acercarse a ellas con simpatía verdadera. Pero también enseñar a amar la verdad y fomentar una actitud humilde en las personas a las que se dirigía la evangelización. Sólo así podrían aceptar la fe en Jesucristo y renunciar a todo lo que en su cultura o religión no era compatible con la identificación con Cristo<sup>267</sup>.

#### 4. Los signos de expectación

Esta labor misionera requería, por tanto, estar especialmente atentos para descubrir los signos de expectación que podían guardar las religiones y que eran una manifestación de esa labor callada del Verbo y del Espíritu Santo en los corazones de los hombres. Esos signos adquirirían el valor de puentes de diálogo entre el cristianismo y las religiones. Aunque de algunos de estos elementos se ha hablado en otros momentos puede resultar esclarecedor situarlos de nuevo bajo esta denominación.

##### *El valor de los símbolos*

Daniélou reconocía, como se ha visto, la existencia de una simbología religiosa común que responde a unos datos objetivos. No son algo arbitrario sino que se fundamentan en la estructura del espíritu humano y demuestran su destino común sobrenatural. El mundo sobrenatural resulta tan trascendente e inefable para el hombre que se ve obligado a utilizar símbolos para hablar de Dios, símbolos que proceden de la naturaleza y que hablan de la huella que el Creador ha dejado en ella.

##### *Los sacramentos*

El sacramentalismo era, a juicio de Daniélou, «el punto a través del cual el cristianismo está más profundamente inmerso en el conjunto de las religiones del mundo»<sup>268</sup>. Las semejanzas en los ritos resultan evidentes y nos hablan de la necesidad que tiene el hombre de purificación y de entablar algún tipo de relación con lo divino.

Daniélou observaba ritos muy parecidos al bautismo, a la eucaristía y, por supuesto, al matrimonio. Así, por ejemplo, en muchas religiones la inmersión en agua tenía un carácter iniciático, o la costumbre de celebrar un banquete sagrado quería significar la comunión con su dios<sup>269</sup>. La forma ritual era semejante, pero Daniélou precisaba que difieren en lo esencial. En las otras religiones no pasa de ser un símbolo; en el cristianismo, esos símbolos otorgan lo que significa, la misma gracia, al mismo Dios: una es la expresión de un presentimiento, la otra del mismo don<sup>270</sup>. Los elementos comunes eran, además, la demostración de una especie sacramentalismo universal, «que es, a la vez, una especie de intuición profunda del significado

sacral de las cosas, y, al mismo tiempo, no da la gracia, sino que la significa solamente... El cristianismo tomará todos estos gestos sagrados de todas las religiones, pero los cargará de la gracia de Cristo»<sup>271</sup>.

El valor de esos ritos estribaba en que podían convertirse en estructuras sobre las que se encarnara el cristianismo, «el medio de la encarnación del cristianismo en las religiones del mundo, la forma en que el cristianismo prolonga estas religiones sin destruirlas»<sup>272</sup>. Toma de ellas todo lo que hay de bueno, lo que representa una actitud de espera en sus expresiones religiosas. En este sentido Daniélou afirmaba que las religiones son una prefiguración de la venida de Cristo<sup>273</sup>.

En definitiva, las semejanzas en la simbología ritual eran, para Daniélou, una expresión de la actitud de espera que subyace en las religiones humanas y, por eso, proponía que el estudio y el diálogo se dirigieran a reconocer cuáles han sido las expresiones de anticipación de cada uno de los sacramentos en las distintas civilizaciones<sup>274</sup>.

### *La presencia de María*

La Virgen tiene también un papel especial respecto a la llegada de Cristo a todos los pueblos. De alguna manera está presente en el judaísmo, puesto que ella ya existía antes del nacimiento de Cristo y preparó su venida, pero también en los pueblos paganos. Daniélou, siguiendo en esto a los Padres, consideraba que hay «en los pueblos paganos que aún no se han convertido a Cristo una misteriosa presencia de María que prepara, que prefigura a la misma Iglesia, que es una anticipación de lo que será la Iglesia»<sup>275</sup>.

Esa presencia era evidente en el Islam, puesto que los musulmanes reconocen su virginidad y tienen cierta veneración por ella; y un poco más escondida en las religiones orientales. Daniélou observaba que la figura de la Madre de la cultura china era una prefiguración de María, de modo que «el culto a la madre en China predispone para reconocer a Cristo a través de María. Por ella será evangelizada China»<sup>276</sup>. De la misma forma, le parecía que el culto que se rendía en la India a la diosa virgen y a la virginidad mostraba también esa presencia oculta de María en las religiones hinduista y budista<sup>277</sup>.

### *Los ángeles*

Los ángeles representan una «prodigiosa ampliación de nuestras perspectivas espirituales»<sup>278</sup>, porque demuestran que el concepto cris-

tiano de la realidad abarca, no sólo la historia de los hombres o del cosmos material, sino también otros mundos espirituales, como es el de los ángeles<sup>279</sup>.

Los ángeles han recibido de Dios la tutela del mundo material y el Verbo los asocia a sus obras de la revelación y la redención. Su acción se ve clara a lo largo del Antiguo Testamento, pero Daniélou extiende su acción a los otros pueblos, pues éstos han sido encomendados a la custodia de los ángeles, quienes los preparan para recibir la Palabra de Dios<sup>280</sup>.

Esta presencia aparece de alguna manera en las otras religiones. Aunque les den otros nombres, por las características que les acompañan, son los ángeles de la tradición judeo-cristiana. Es más, puede ayudar a restaurar algunas realidades y creencias que estaban ya deformadas, como es el caso del politeísmo<sup>281</sup>.

### *La cruz*

Una idea sugerente de su pensamiento y que, según él, convenía introducir en la teología de las religiones es el símbolo de la cruz. Primero, como símbolo de unión —puesto que Cristo levantado en ella nos habla de la recapitulación de toda la Humanidad en Él—; pero también como símbolo de sacrificio y renuncia, la renuncia a la prepotencia, a la imposición: «ahora bien, esto supone la cruz, la renuncia al egoísmo propio, a la dominación, a la voluntad de imponernos a los demás y, por el contrario, la voluntad de hacernos servidores de los demás»<sup>282</sup>.

En particular pensaba que la Cruz tenía resonancias especiales en la India por la semejanza que guarda con el árbol cósmico hindú, símbolo también de unidad. A través de ese signo se puede mostrar el deseo universal de unidad y el valor que tiene el sacrificio para conseguir ese fin. Se trata de hacer ver que ese árbol cósmico es una prefiguración de Cristo Crucificado<sup>283</sup>.

### *La oración*

Es algo universal que aparece en todas las religiones como una manifestación de la dimensión espiritual del hombre. Éste, de alguna manera, trata de establecer una relación personal con Dios. Es consciente de que esto es posible. La diferencia estriba en que el «cristianismo aporta a esta diferencia fundamental<sup>284</sup> ...su plena significa-

ción y perfección». Un elemento común, la oración, pero que difiere en método y fines. Pues Daniélou afirma con claridad que la oración pagana es una búsqueda a tientas, mientras que la cristiana supone que Dios se entrega al hombre<sup>285</sup>.

La misma actitud de recogimiento que es común a toda forma de hacer oración, difiere luego en la finalidad de ese recogimiento. Esto se ve más claro si se establece la comparación entre la oración cristiana y la budista; la primera se recoge para encontrarse con Dios que habita en su interior, pero como un ser distinto y separado; la segunda busca en el recogimiento el encuentro con uno mismo, la fusión con lo divino y el aislamiento del mundo exterior. La cristiana presenta más similitudes con la oración del musulmán donde las dos personas (el hombre y Dios) que establecen una relación lo hacen sin confundirse el uno con el otro<sup>286</sup>.

## 5. La pertenencia a la Iglesia

La evangelización llevaba a plantearse una cuestión fundamental, la necesidad de la pertenencia a la Iglesia. Daniélou afirmaba, con el magisterio, «que el bautismo era la condición normal de salvación, si bien reconociendo un margen de no bautizados que se beneficiarían de esta gracia»<sup>287</sup>.

Con esta afirmación se oponía a una línea teológica que consideraba la pertenencia a las religiones humanas como la vía ordinaria de salvación, mientras que el cristianismo sería una vía extraordinaria. También conocía la expresión de cristianos anónimos o implícitos para referirse a los no cristianos y la consideración de la Iglesia como la explicitación de aquello que estaba latente en los corazones<sup>288</sup>.

Estas ideas le parecían inadmisibles, por cuanto implicaba la desaparición de los pueblos cristianos y la reducción de la Iglesia a un signo levantado entre las naciones. Le parecía que con esta concepción se perdía la realidad de que la Iglesia es esencialmente misionera y de que el primer deber de los cristianos es el de confesar a Cristo. Había que cambiar el estilo de la misión, pero la evangelización no podía ser suprimida. Su propuesta era que el diálogo sustituyese al proselitismo, siempre que diálogo no supusiera discutir la verdad<sup>289</sup>.

Consideraba, que aunque fuera posible la salvación sin pertenecer explícitamente a la Iglesia, todos los hombres estaban llamados a pertenecer a ella. La Iglesia constituía la única economía de salvación, mientras que las otras religiones eran caducas. A pesar de que tuvie-

ran valores de verdad y bondad habían de ceder ante el carácter divino de la Iglesia, que era donde se encontraba la plenitud de la gracia para los hombres.

Este exclusivismo no podía confundirse con intolerancia, sino que se trataba de la defensa de la verdad, de la exposición de una realidad. Como él decía, «el problema de las suplencias para aquellos que sin culpa suya no han podido tener acceso a ella, interviene sólo en segundo lugar. La pertenencia a la Iglesia visible es lo que constituye la vocación normal de todos los hombres»<sup>290</sup>.

Ésta era una de las paradojas de la teología cristiana. La salvación puede llegar a los hombres de otras religiones, pero al mismo tiempo la Iglesia se esfuerza, con pleno convencimiento, en convertir a todos al cristianismo. Lo importante no era tanto que hubiera modos de salvarse fuera del cristianismo, sino que existían modos misteriosos de unirse con Cristo, por medio de los cuales pueden salvarse las almas, aún siendo necesario que todos los hombres se hagan cristianos y se conviertan a la fe de Cristo<sup>291</sup>.

Es interesante volver a considerar que para Daniélou la unidad de las religiones en el cristianismo suponía también un enriquecimiento para éste. Debía acudir, por tanto, con los ojos bien abiertos para descubrir los aspectos ocultos en las otras religiones que pudieran enriquecer la comprensión de la revelación. La misión se concebía así como un reto, pero también como un mandato urgente de Cristo que deseaba ser expresado por todas las culturas. Pueden servir de conclusión estas palabras que señalan con claridad el papel de las religiones en el conocimiento completo de Dios.

»Para nosotros, el hecho de que todos los pueblos sean congregados en Cristo no representará tan solo un acrecentamiento de la caridad, sino una intensificación de la luz, en la medida en que la misma Revelación se nos hará más luminosa, cuando haya sido expresada a través de todas las civilizaciones de la tierra»<sup>292</sup>.

## CONCLUSIONES

La recepción de la obra de Daniélou, y en especial, su teología de las religiones ha sido compleja y controvertida. En los años 50-60, sus ideas resultaban novedosas y abrieron campos nuevos a la investigación y a la forma de hacer teología. Su distancia de la neoescolástica<sup>293</sup> y el acento que puso en la interpretación bíblica y patrística le permitió enlazar con un método teológico que revitalizaba la teolo-

gía anterior a la escolástica y entroncaba con las reflexiones de los Padres de la Iglesia, lo que hacía que la forma de tratar los problemas de siempre fuera ya diferente.

No se le puede negar el mérito de ser el primer teólogo que tratara el problema de las religiones desde un punto de vista estrictamente teológico y de transmitirlo al gran público<sup>294</sup>. La importancia de sus aportaciones se refleja en la influencia que ha tenido en la elaboración de algunos temas del Vaticano II. Durante el concilio muchas de sus soluciones estuvieron presentes en el lenguaje de los documentos conciliares y, de hecho, de alguna forma están incorporadas a la visión de la Iglesia a la hora de afrontar el tema de las otras religiones y su relación con el cristianismo, como se ha visto a lo largo de este trabajo.

Después del concilio, su teología fue relegada, cuando no criticada como conservadora, ante las nuevas corrientes que trataban de hacer compatible el cristianismo con las filosofías escépticas y relativistas del siglo XX<sup>295</sup>. Su defensa del cristianismo respondía a la certeza de la misión que tenía la Iglesia de salvar a todas las almas. En él se unía la inteligencia del teólogo, el afán de santidad del hombre de Dios y el celo del apóstol. Para él la teología había de responder a una realidad pastoral.

Pablo VI, en el telegrama de condolencia al P. Arrupe por la muerte de Daniélou, resaltó su fiel y ejemplar servicio a la Iglesia y la destacada aportación al conocimiento de la doctrina patrística. Alabó también la riqueza y originalidad de sus publicaciones<sup>296</sup>. Muchos de sus contemporáneos coincidían en destacar su personalidad arrolladora, su fuerza apostólica, y su afán por conjugar contemplación y acción, mística y apostolado, según la espiritualidad ignaciana<sup>297</sup>.

La visión nueva que trajo a la teología de las religiones procedía en gran parte de su profundo conocimiento de los Padres, sobre todo de Justino, Ireneo y Clemente de Alejandría<sup>298</sup>. Sus obras le permitieron tomar contacto con la conciencia que la primera cristiandad tenía sobre la salvación universal, la unidad del género humano y el papel central de Cristo en esa tarea salvadora. Esta influencia en su concepción teológica acerca de las religiones se manifestaba en la idea de un plan de salvación unitario para toda la Humanidad. En ese plan divino, las señales que Dios había dejado en la naturaleza, en la razón, en la conciencia humana y en las culturas de forma constituían una preparación para recibir la Verdad que sólo Él podía dar a conocer.



Daniélou fue, sobre todo, un hombre de diálogo; un diálogo que se fundamentaba en la firme creencia de que hay una sola verdad y en la fidelidad a la doctrina de la Iglesia. Enemigo de las abstracciones, su propuesta era la búsqueda de un progreso en la inteligencia de la fe y en su expresión a través de las diferentes culturas, manteniendo la fidelidad a determinados valores básicos y sin miedo a defender la paradoja cristiana frente a las pretensiones del racionalismo y del positivismo.

Su estilo brillante y su entusiasmo para afrontar las tareas le valieron muchos juicios controvertidos y ha hecho que en la actualidad sea una figura que merece ser revalorizada. Fue un hombre admirado por unos, rechazado por otros. Disparidad de criterios que algunos de los que seguían sus escritos atribuían a la claridad y vigor de su palabra.

Para él era una necesidad vivir y proclamar el mensaje evangélico al mundo. Por eso se interesó por las relaciones entre cristianismo y religiones. La premura con que afrontaba los temas –movido por ese celo apostólico– y su gran intuición hicieron que fuera mal comprendido por muchos de sus interlocutores, además de que, en sus últimos años, la urgencia por defender la verdad le llevó a escribir mucho en detrimento de la profundidad y sin cuidar el detalle<sup>299</sup>.

La teología de Daniélou aporta una mirada equilibrada e intuitiva a las religiones, pues hace compatibles la valoración de los elementos positivos de las otras religiones, su papel en la historia de la salvación y la centralidad y universalidad salvífica de Jesucristo. Las aportaciones de Daniélou a la teología de las religiones se pueden sintetizar en los siguientes puntos.

1. El carácter de novedad y plenitud que el cristianismo representaba respecto a las otras religiones, tanto si habían aparecido antes o después de Cristo. Esa novedad no excluye para el cristianismo la necesidad de purificación y conversión –por eso es siempre joven–, porque hay una disposición dentro del mensaje cristiano a renovarse en sus estructuras de modo que su esencia –la buena nueva que Dios ha traído a la humanidad– siga siendo visible a los hombres de todos los tiempos y de todas las culturas.

La novedad del cristianismo establece unas relaciones con las religiones no cristianas que son a la vez de carácter «histórico y dramático», en palabras de Daniélou. Son unas relaciones históricas, porque todas las religiones son caducas o anticuadas una vez que el cristianismo ha aparecido; dramáticas, porque para su plenitud deben ser sobrepasadas por el cristianismo, e implican ciertas renunciadas para

abrirse a la gracia renovadora de Cristo. Así las religiones, para él no son falsas, sino más bien antiguas<sup>300</sup>. Con estas afirmaciones tajantes y claras, en las que no hay duda sobre la posición que ocupa el cristianismo en su teología de las religiones, se desmarcaba de las corrientes pluralistas o de las fórmulas irenistas que trataban de establecer otro tipo de diálogo con las religiones; un diálogo en el que el punto de partida no fuera la verdad del cristianismo.

A mi parecer, tachar a Daniélou de conservador por estas afirmaciones implica reducir su pensamiento y prescindir de la totalidad del contexto teológico en el que esas afirmaciones se hacen. No se puede perder de vista el conjunto de su propuesta. Las religiones son caducas en cuanto que no se han abierto para recibir la gracia de Cristo que las perfecciona, pues todas llevan en sí ese germen de expectación de otra cosa que las mejora. Daniélou es consciente de que esa apertura lleva consigo dolorosas y costosas pérdidas, pero es la diferencia que existe entre dar fruto o estancarse, entre la muerte o la vida. Las renuncias a las que deben someterse las religiones no suponen una supresión de su genio peculiar. No se trata de suprimir sino de purificar y trascender<sup>301</sup>.

El problema es semejante al deseo de autonomía del hombre. De la misma forma que cuesta admitir que el hombre no sea autosuficiente, sino que llega a su plenitud en la medida que se reconoce dependiente del Creador, cuesta presentar un mensaje que niegue el valor salvífico de las religiones en sí mismas y afirme que contienen en sí unos gérmenes de perfección que culminarán en la medida que se abran a la gracia de Cristo. Afirmaba Daniélou que «abrirse a Cristo sería para ellas dar el fruto y, por consiguiente, desprenderse en un cierto sentido del sarmiento. Hay en ellas muchas formas caducas de las que deberían aceptar despojarse; todo un misterio de muerte junto al misterio de vida, todo un misterio de renuncia y, en realidad, todo un misterio de vejez junto a un misterio de de novedad. Sería preciso que ellas aceptasen la vida; sólo la vida hace saltar los límites inútiles»<sup>302</sup>.

Las religiones no cristianas resultan incompletas o imperfectas, porque se han quedado en el estadio de ciertas verdades naturales. Como el Islam, que es considerado por Daniélou como una regresión<sup>303</sup>, pues aparece después de Cristo pero le faltan algunos conceptos del cristianismo como si aún no estuvieran preparados para recibir la plenitud de la revelación: la Trinidad, la Encarnación, el perdón de los enemigos, etc.

2. La unidad del ser humano es un punto de partida necesario para entender correctamente la relación entre el cristianismo y las re-

ligiones en Daniélou. Esta unidad hace referencia, sobre todo, al único fin sobrenatural para el que el hombre ha sido creado, es decir, la vida de comunión con Dios<sup>304</sup>. No tiene sentido, afirmaba por tanto, acentuar en exceso la distinción entre el orden natural y sobrenatural al hablar del hombre. Aunque esta distinción es real, lo cierto es que el hombre fue creado ya ordenado al fin sobrenatural y, tras la caída y pecado original, su vida transcurre en un mundo de gracia y de pecado. La conclusión de esta unidad es que si existe un único fin para el hombre –«la comunión íntima y vital con Dios» (GS 19, 1)– debe haber un único camino que conduce a esa plenitud de vida divina. Y ese camino es el cristianismo, explicitado por la Palabra divina.

3. Esta unidad del ser humano implica la existencia de una única historia. La llegada del cristianismo supone la entrada de una visión histórica que asume la visión cíclica o cósmica que los hombres tenían en su relación con la divinidad. Como él decía, «la historia profana entra dentro de la historia sagrada. En efecto, la historia sagrada constituye la historia total, en cuyo interior se sitúa la historia profana, que no es más que una parte de aquella y que desempeña un papel bien determinado»<sup>305</sup>.

La historia de la salvación comienza ya con la creación del mundo. Es el primer acto del designio de Dios, su primera intervención en la historia. Tiene un valor cósmico y señala la dependencia de todas las criaturas de Dios; pero es también una acción histórica que marca el comienzo del tiempo<sup>306</sup>.

Esta percepción del tiempo y de la historia tiene una gran actualidad. Ya por entonces, el laicismo era una amenaza, pero en el siglo XXI es una tendencia que amenaza con ahogar la vida religiosa. Para Daniélou la unidad de la historia profana y la historia sagrada suponía que no podía existir un orden profano propio, sino que éste no sólo entraba en los planes de Dios, sino también en el de Cristo y la Iglesia<sup>307</sup>.

4. Su visión abierta de las religiones no sólo le llevaba a destacar valores positivos y elementos de verdad y santidad en ellas –de los que ya se ha hablado en el capítulo correspondiente (*vid.* capítulo IV)–, sino también a señalar algunos elementos comunes que podían servir de puente para un diálogo fecundo y constructivo. Unos elementos comunes que vuelven a hablar de la unidad del género humano y su único fin sobrenatural y de los que hemos destacado el valor de los símbolos, el sacramentalismo, el papel de la Virgen y de los ángeles, la cruz como símbolo universal de unidad, la necesidad de la oración, etc.

5. La certeza de que es Cristo quien salva, de tal modo que los que alcanzan la salvación sin conocer a Jesús, se salvan por Él sin saberlo. Utilizando las ideas de Ireneo sobre la recapitulación de toda la Humanidad en Cristo, explica cómo Él representa el culmen de las culturas y las religiones. Ha venido a asumir y purificar lo que estaba perdido. De hecho ve una señal en el hecho de que la propia figura de Jesús despierte interés y atractivo en otras religiones como la judía, la musulmana o la hinduista<sup>308</sup>.

Las categorías fundamentales de su cristocentrismo son la encarnación y el carácter universal de la acción de Cristo. Ambas categorías están relacionadas entre sí, pues es el hecho de que Dios se haya hecho hombre lo que permite hablar de una salvación de todo el género humano.

Al mismo tiempo la encarnación de Cristo hace ver que Cristo no sólo respeta todo lo que es humano, puesto que Él mismo se ha hecho Hombre, sino que nos señala el camino hacia la más plena realización del propio hombre. Él es el camino que conduce a esa plenitud de amor de Dios, a una íntima y vital comunión con Dios<sup>309</sup>. La encarnación de Cristo extiende su significado al cristianismo. De la misma forma que Cristo, al encarnarse, señala el camino hacia la plenitud, el cristianismo ha de encarnarse en cada cultura para señalar el camino que lleva a su coronación y perfección.

6. La teología de las religiones está al servicio de la teología de la misión<sup>310</sup>. El estudio de las religiones debe estar presidido por el análisis de los valores comunes y por la necesidad de diálogo, con la certeza de que las manifestaciones religiosas de los hombres tienen su culminación en el cristianismo. De hecho, la fundación del Círculo de San Juan Bautista respondía al deseo de proporcionar material a las misiones que permitieran una mejor comprensión de los pueblos y una expresión adecuada del evangelio a su mentalidad. En realidad, Daniélou no tenía como fin inmediato que las religiones se transformaran —era algo que correspondía a la labor lenta y callada del Espíritu Santo— sino la conversión de las almas. Su visión de las religiones permitía hacer ver a los conversos que no traicionaban su religión, sino que comenzaban un nuevo camino que conservaba los valores positivos de su anterior religión. Serían esos nuevos cristianos quienes debían ayudar a la elaboración de una espiritualidad y formulación doctrinal acorde con su genio religioso.

El papel que las religiones tienen en orden a la salvación de sus miembros es el de preparación para recibir la verdad de la revelación. Esta interpretación de Daniélou resultaba muy pobre para los que

pretendían otorgar un valor salvífico a las religiones como premisa necesaria para un diálogo justo<sup>311</sup>. Por el contrario, considero que las reflexiones de Daniélou permiten que el diálogo parta de premisas verdaderas y que se cree una actitud, por ambas partes, de comprensión y apertura auténticas. Sólo así será posible la colaboración mutua en tareas comunes y la profundización en los valores de las religiones. Para Daniélou, el mayor bien para las personas era la venida de Cristo y no se le podía arrebatarse a las religiones arguyendo que hay otras vías de salvación. La misión, apoyada en una adecuada teología de las religiones, debía tener presente siempre que la salvación llega a las personas por Cristo y que podrán reconocerle a través de sus religiones. Por eso, los misioneros debían estar atentos para despojar al cristianismo de las posibles adherencias de la cultura occidental que en realidad no forman parte del mensaje cristiano.

\* \* \*

Estas perspectivas de la teología de las religiones de Daniélou permiten concluir que se trata de una teología equilibrada y fiel al Magisterio de la Iglesia. El lenguaje y los planteamientos utilizados por este teólogo han sido incorporados, en gran parte al Magisterio de la Iglesia posterior. Se puede considerar que su teología está en la base, por ejemplo, de las ideas novedosas que se encuentran en el Magisterio de Juan Pablo II, como llamar a las religiones mediaciones parciales o el protagonismo que recibe el Espíritu Santo como inspirador de los valores de verdad y bien que se observan en las religiones no cristianas.

Es posible que el olvido de la teología de Daniélou se deba precisamente a esta unidad con el Magisterio. Las corrientes pluralistas y teocéntricas han pretendido superar el lenguaje del concilio y Daniélou aparece ante ellas como un personaje sospechoso de intolerancia. A veces se considera también que no hay progreso posible en la fidelidad al Magisterio y que es el libre pensamiento teológico el que permitirá solucionar los problemas que plantean las religiones.

En cualquier caso, un tema común que se observa entre el pensamiento de Daniélou y los recientes documentos del Magisterio es que la cuestión de la salvación pasa a un segundo plano. La salvación pertenece al misterio de Dios y no compete a los hombres decidir las vías que Dios tiene dispuestas. Lo importante es seguir avanzando en el conocimiento y respeto mutuo, apoyándose en los elementos comunes y contribuyendo a curar al mundo de la injusticia. Sólo así la mi-

sión será fructífera y repercutirá en un enriquecimiento de la propia revelación cristiana al incorporar, en la medida que vaya siendo posible, categorías y formulaciones de otras religiones o culturas para expresar las verdades de siempre.

La teología de las religiones de Jean Daniélou conserva su carácter de novedad, teniendo en cuenta las derivaciones que ha sufrido esta disciplina a lo largo de los años. Daniélou se adelantó a su tiempo al presentar una visión positiva de las búsquedas de Dios, una visión que exigía a su vez la necesidad de la evangelización para que las religiones fueran purificadas y llevadas a su perfección. Por tanto, es un pensamiento que debe ser considerado a la hora de establecer puentes de encuentro y diálogo con las otras religiones: su carácter equilibrado, su adhesión a la verdad revelada y el respeto a las manifestaciones culturales suponen una guía segura para el diálogo.

## NOTAS

1. J. DANIELOU, *Trilogía de la salvación*, Madrid 1964, 17.
2. Esta verdad se encuentra ya asentada en el Magisterio de la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II. Puede leerse una afirmación semejante a la de Daniélou en el Compendio de la Iglesia Católica, 2: «En consecuencia, el hombre, por naturaleza y vocación, es un ser esencialmente religioso, capaz de entrar en comunión con Dios».
3. J. DANIELOU, *Trilogía de la Salvación*, 17; IDEM, *L'Oraison, problème politique*, Paris 1965, 84: «A travers la diversité des religions, ce qui s'exprime est une dimension de la nature humaine. C'est un aspect constitutif de l'homme que d'être religieux». Cf. M. SALES, *La théologie des religions non-chrétiennes du P. Jean Daniélou*, en M.-J. RONDEAU (dir.), *Jean Daniélou 1905/1974*, Paris 1975, 38s.
4. J. DANIELOU, *La fe de siempre y el hombre de hoy*, Bilbao 1960, 67, 74s. En otros escritos afirmaba: «como todas las demás criaturas, el hombre no depende en ningún aspecto de sí mismo. No existe más que en la medida que es emitido y sostenido por el aliento divino. Esta relación es constitutiva de su propio ser», IDEM, *Trilogía de la Salvación*, 40. En Daniélou la apertura es capacidad de buscar y encontrar a Dios: «afirmamos que el hombre en sí mismo, en su misma naturaleza, es un ser que está hecho para Dios y por lo tanto es capaz de entrar en relación con Él», IDEM, *Mitos paganos, misterio cristiano*, Andorra 1967, 82.
5. «En el fondo todos nosotros somos naturalmente paganos. Un niño recién nacido no es ni un ateo, ni un cristiano: esencialmente es un pagano», *ibidem*, 74; IDEM, *Ce qui me rapproche des non chrétiens*, en *Christianisme et religions non-chrétiens*, «Axes» 12 (oct. 1979-mars 1980) 27: «En effet, les diverses religions, son essentiellement des structures secondaires d'un fait qui, lui, est d'essence primaire: à savoir la dimension religieuse constitutive de l'homme. Le fonds premier en tant que telle. On n'est ni athée, ni chrétien par nature: on est païen».
6. Cf. IDEM, *Trilogía de la Salvación*, 45. Esta comunión es el reflejo del Dios trinitario. El hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios reproduce esta capacidad de comunicación interpersonal: «porque hemos sido creados a imagen del Dios trinitario, el hecho de que nos recibamos como un don y, por tanto, vivamos de un intercambio, no es algo que enajene nuestra existencia, sino que por el contrario es lo que la realiza plenamente», IDEM, *Mitos paganos, misterio cristiano*, 96s.
7. IDEM, *Cristianismo y religiones no cristianas*, en «Misiones extranjeras» 16 (1969) 4.
8. IDEM, *Trilogía de la Salvación*, 17.
9. IDEM, *Cristianismo y religiones no cristianas*, 3s; IDEM, *L'Oraison, problème politique*, 84.

10. IDEM, *Ce qui me rapproche des non-chrétiens*, 27; IDEM, *Mitos paganos, misterio cristiano*, 45; IDEM, Escándalo de la verdad, 116s: «cada religión es la manera de vivir esta búsqueda (de Dios) los hombres de una época o país»; IDEM, *Trilogía de la Salvación*, 79-81: la diversidad señalaba también que no existe superioridad de un pueblo sobre otro. Ni siquiera la superioridad de Israel está justificada en el antiguo testamento, «todos los pueblos aparecen situados al mismo nivel», *ibidem*, 82. M. Sales resaltó este aspecto de la teología de las religiones de Daniélou cuando afirmaba que «l'histoire des grandes civilisations est inséparable de l'histoire des religions. Ce qui s'exprime à travers la diversité des religions, c'est en réalité une dimension de la nature humaine», M. SALES, *La théologie des religions non chrétiennes du P. Jean Daniélou*, 38.
11. La polémica surgió a propósito de un artículo de Daniélou en la revista *Etudes –Les orientations présentes de la pensée religieuse–* y el libro de De Lubac, *Surnaturel*, aparecidos en los años 40. Algunos creyeron ver graves errores por su crítica a la neoescolástica y la fusión entre el orden natural y sobrenatural que pretendían encontrar en sus escritos. El nombre de *nouvelle théologie* que se aplicó a estos autores –aunque ellos no se reconocían bajo este título, ni siquiera eran conscientes de pertenecer a una corriente concreta– tuvo su origen en un amenazante artículo de Garrigou-Lagrange, *La théologie nouvelle: où va-t-elle?* Los opositores de Daniélou y De Lubac vieron confirmadas sus sospechas con las afirmaciones vertidas por Pío XII en su *Humani Generis*. Una explicación detallada de esta polémica por parte de uno de los que la sufrió puede leerse en H. DE LUBAC, *Memoria en torno a mis escritos*, Madrid 2000, 145-239.
12. Cf. J. DANIELOU, *Trilogía de la Salvación*, 49. Estas afirmaciones permiten ver que no existe en Daniélou esa nítida distinción entre orden natural y sobrenatural que algunos autores le achacan. Cuando Daniélou habla de «natural» lo distingue de lo «artificial», pero no de lo «sobrenatural». Es la misma línea que observamos en De Lubac, cf. IDEM, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, 122.
13. Daniélou expresó a menudo sus reticencias ante las sistematizaciones teológicas de la escolástica, pues su inteligencia era más intuitiva que racionalista. Por eso, también conectaba mejor con la forma de hacer teología de los Padres, que aunque simbólica, no era por eso menos rigurosa. Puede ayudar a hacerse una idea de su concepción de la teología en los valores que dice encontrar en la teología de Santo Tomás: «La théologie de Saint Thomas apparaît historiquement comme un moment capital de ce développement. Elle a une valeur exemplaire en ce que nous trouvons en elle les trois caractères dont nous venons de dire qu'ils étaient constitutifs de la pensée humaine comme telle», IDEM, *Pourquoi l'Eglise?*, 1972, 90. Estos tres caracteres eran: la confianza en la inteligencia, la referencia última a lo revelado como criterio de certeza y la apelación al genio humano en su esfuerzo de invención, cf. *ibidem*.
14. IDEM, *Mensaje evangélico y cultura helenística*, 52. También lo comenta H. DE LUBAC, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, 120s: «Pero lo que se desprende del pensamiento patrístico en general,... es que, si es posible descubrir en el movimiento espontáneo del espíritu humano o en las doctrinas que ha elaborado, cierta preparación para la aceptación del evangelio, la razón de ello es que el hombre está hecho para la salvación, cuyo don y cuya revelación nos trae el evangelio».
15. Cf. J. DANIELOU, *Trilogía de la Salvación*, 50. Como veremos, todo aquello que procede del pecado en las religiones no cristianas es lo que Daniélou explicaba como «lo que debe morir». Este aspecto ha sido muy bien resaltado por Michel Sales en el artículo que ya citado de M. SALES, *La théologie des religions non-chrétiennes du P. Jean Daniélou*, 43-46.



16. Cf. J. DANIELÓU, *Trilogía de la Salvación*, 70-73. Estas palabras del Génesis eran la base sobre la que Daniélou apoyaba la idea de que «estas realidades afectan a la totalidad del universalismo cristiano. No es a Israel a quien el Verbo de Dios ha venido a redimir, sino al hombre –sea judío, indio, chino, griego, africano, árabe, ruso o latino–. Todos pertenecen a la raza de Adán. Todos son pecadores, a causa del pecado de Adán. Todos son convocados a la salvación aportada por el nuevo Adán», *ibidem*, 70.
17. *Ibidem*, 18.
18. *Ibidem*, 40.
19. Cf. *ibidem*, 41. Una idea parecida es la que expresa en el mismo libro, 79.
20. Cf. IDEM, *Cristianismo y religiones no cristianas*, en «Misiones extranjeras» 16 (1969) 5.
21. Cf. *ibidem*, 4s.
22. Cf. *ibidem*, 5. Esta afirmación de Daniélou aparece continuamente en sus escritos y, como se verá, es la base de su personal concepción de la evangelización. Puesto que hay que respetar el genio religioso de cada pueblo, el cristianismo ha de encarnarse en las diversas culturas y no imponerse sobre ellas; IDEM, *La fe de siempre y el hombre de hoy*, 84-86: «las grandes religiones son las realizaciones históricas del paganismo eterno».
23. *Ibidem*, 71; IDEM, *El misterio de la historia*, San Sebastián 1963, 152.
24. Cf. M. SALES, *La théologie des religions non-chrétiennes du P. Jean Daniélou*, 38. J. DANIELÓU, *Histoire du salut et histoire de civilisations*, en *Christianisme et religions non-chrétiennes*, en «Axes» 12 (oct. 1979-mars 1980) 187.
25. Cf. IDEM, *La fe de siempre y el hombre de hoy*, 72.
26. Cf. F. JACQUIN, *Histoire du Cercle Saint Jean-Baptiste. L'enseignement du Père Daniélou*, Paris 1978, 8s.
27. Cf. D. VELIATH, *Theological Approach and Evaluation of Religions. A study in Contrast of the Positions of Jean Daniélou and Raimundo Panikkar*, Roma 1985, 9: «Generally speaking, one can affirm that Jean Danielou's theological stance is an attempt to explain religions in terms of his Christian self-understanding, allowing them that coefficient of tolerance that his particular theological approach is permitted». Cf. también J. DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander 2000, 196-200.
28. M. SALES, *La théologie des religions non-chrétiennes du P. Jean Daniélou*, 48s; Jean DANIELÓU, *Cristianismo y religiones no cristianas*, en «Misiones extranjeras» 16 (1969) 6s. Cf. IDEM, *El diálogo con los no cristianos en Bombay*, en «Misiones extranjeras» 12 (1965) 541: «El orden de las religiones paganas es el de las representaciones que los hombres se han hecho de Dios, y el orden de la revelación cristiana trata de las intervenciones de Dios en la Historia, a través de las cuales Él revela esa parte de Sí, que es inaccesible al hombre».
29. Cf. IDEM, *Mitos cristianos, misterios paganos*, 10-12; IDEM, *L'Oraison, problème politique*, 83-103; IDEM, *Cristianismo y religiones no cristianas*, en «Misiones extranjeras» 16 (1969) 5. Afirmaba que un hindú que se hace cristiano no debe pasar a ser un cristiano inglés; IDEM, *Ce qui me rapproche des non-chrétiens*, en *Christianisme et religions non-chrétiennes*, «Axes» 12 (oct. 97-mars 80) 27.
30. Cf. IDEM, *Memorias*, 139.
31. Cf. IDEM, *Trilogía de la Salvación*, 146s. IDEM, *Mitos paganos, misterio cristiano*, 46: «Las religiones son las creaciones más grandes que ha podido crear el genio humano, más grandes que las de la ciencia. Pero no pasan de ser creaciones del genio humano. No nos encontramos en presencia de algo que tenga la autoridad del mismo Dios».

32. IDEM, *Dios y nosotros*, 41. Afirmaba claramente: «De hecho la religión natural no se encuentra en ninguna parte en su estado puro», IDEM, *Mitos paganos, misterio cristiano*, 45.
33. Así lo afirma en *Dios y nosotros*, 41: «Prefiero utilizar aquí la expresión «religión pagana», y no «religión natural», para designar este elemento en su realidad concreta, la del conjunto de las religiones no bíblicas»; H. DE LUBAC, las llamará simplemente «religiones humanas», pero subyace en este término la misma idea de Daniélou, cf. IDEM, *Las religiones humanas según los Padres*, en *Paradoja y misterio de la Iglesia*, 115-154.
34. J. DANIELOU, *La fe de siempre y el hombre de hoy*, 84.
35. Cf. M. SALES, *La théologie des religions non-chrétiennes du P. Jean Daniélou*, 53, nota 19.
36. J. DANIELOU, *Los santos paganos del antiguo testamento*, 21. Como se ve, en Daniélou generalmente el término «natural» hace referencia a su procedencia de la naturaleza, de la creación. Para Daniélou no era exacto hablar de orden natural cuando se hacía referencia al hombre y a sus obras.
37. Esta tesis es una constante en algunos autores, hasta el punto de que parecen expresiones que se van pasando de unos a otros. Cf. D. VELIATH, *Theological approach and evaluation*, 9; J. DUPUIS, *Hacia una teología del pluralismo religioso*, 197.
38. J. DANIELOU, *El misterio de la historia*, 142. Como veremos, Daniélou insiste con frecuencia en la alta calidad moral de las religiones no cristianas, cf., por ejemplo, *ibidem*, 140s.
39. IDEM, *Dios y nosotros*, 41; IDEM, *La fe de siempre y el hombre de hoy*, 87; IDEM, *Mitos paganos, misterio cristiano*, 9: «el hombre de manera natural tiende a una cierta relación con Dios».
40. IDEM, *El misterio de la historia*, 34.
41. IDEM, *Trilogía de la Salvación*, 322.
42. Cf. *ibidem*.
43. Cf. *ibidem*, 319. La manifestación de Dios a través de su providencia es explicada por Daniélou en estas líneas con hermosas palabras: «Es el mismo Dios, dirigiéndose a cada uno de nosotros, constantemente, para enviarnos un mensaje de amor, a través de las manifestaciones de su Poder, creador y conservador del mundo». Es la misma idea que desarrolla en IDEM, *Dios y nosotros*, 45. Glosa aquí las palabras del salmo 19 como fundamento de la voz de Dios a través de sus obras.
44. IDEM, *Mensaje evangélico y cultura helenística*, 54-55; IDEM, *Dios y nosotros*, 44; IDEM, *Trilogía de la Salvación*, 317s.
45. IDEM, *Dios y nosotros*, 46s.
46. *Ibidem*, 50-55.
47. Cf. IDEM, *Mitos paganos, misterio cristiano*, 25; IDEM, *Dios y nosotros*, 55-64.
48. Cf. IDEM, *Dios y nosotros*, 55s; IDEM, *Cristianismo y religiones no cristianas*, 4.
49. IDEM, *Dios y nosotros*, 56.
50. IDEM, *El misterio de la historia*, 179. Más adelante, en esta misma página, afirma: «En el mito es la vida biológica, con su regularidad y sus alternativas, la que se convierte en objeto de adoración, y no Dios, cuya fidelidad y no otra cosa, expresa esa regularidad de la vida cósmica».
51. Cf. IDEM, *Mitos paganos, misterio cristiano*, 29-33; IDEM, *Dios y nosotros*, 60s. En el capítulo siguiente se explicará con más detenimiento el papel preeminente que Daniélou otorgaba a la simbología religiosa. Para él tenía un valor objetivo porque el significado de esos símbolos responde a la verdadera naturaleza de las cosas, cf. *ibidem*, 29; IDEM, *El misterio de la historia*, 177.

52. Cf. IDEM, *Dios y nosotros*, 59s; IDEM, *Mitos paganos, misterio cristiano*, 25-27. En este sentido pueden resultar aclaratorias estas palabras: «El rito pagano puede concebirse de otro modo, es decir, el rito que imita en efecto la realidad que desea ver realizada, es la expresión de la convicción de que el mundo no está gobernado por un determinismo ciego, sino que está bajo el gobierno de un Dios vivo», *ibidem*, 26.
53. IDEM, *Dios y nosotros*, 61.
54. IDEM, *Mitos paganos, misterios cristianos*, 34.
55. Cf. *ibidem*, 35s
56. *Ibidem*, 35.
57. Cf. IDEM, *Trilogía de la Salvación*, 321s.
58. Cf. IDEM, *Dios y nosotros*, 63s; IDEM, *Mitos paganos, misterio cristiano*, 35-39; IDEM, *Mystique chrétienne et mystiques naturelles*, en *Christianisme et religions non-chrétiennes*, «Axes» 12 (oct. 79-mars 80) 39 (este artículo se publicó originariamente en Bulletin du Cercle Saint-Jean-Baptiste, mai-juin 1948). Uno de los intereses de Daniélou era fomentar una encarnación de la espiritualidad cristiana en las distintas culturas, sobre todo, la hindú. De hecho en este artículo se hace eco de la necesidad de cristianizar la sabiduría y mítica hindúes, cf. *ibidem*, 42.
59. Cf. *ibidem*, 43s. «La experiencia mística no es la búsqueda a tientas de una unidad fundamental en la que se aspira a disolverse, sino que es esencialmente el encuentro de un «tú», es decir, de una persona viva con la que se entra en diálogo de amor y que se nos manifiesta, por lo tanto, en su alteridad», IDEM, *Mitos paganos, misterio cristiano*, 40.
60. IDEM, *Dios y nosotros*, 47.
61. Cf. *ibidem*, 43, 47.
62. Estas tres deformaciones, como él las llama, están desarrolladas en sus obras *Dios y nosotros*, 64-74; *Mitos paganos, misterio cristiano*, 45-54.
63. IDEM, *Mitos paganos, misterio cristiano*, 46s
64. Cf. *ibidem*, 47
65. Cf. *ibidem*, 51-54
66. IDEM, *Dios y nosotros*, 67.
67. *Ibidem*, 68.
68. Cf. *ibidem*, 70; IDEM, *Mitos paganos, misterio cristiano*, 49.
69. IDEM, *Dios y nosotros*, 74. IDEM, *Histoire du salut et histoire des civilisations*, en *Christianisme et religions non-chrétiennes*, 187 (este artículo se publicó originariamente en *Seminarium* I, 1973): «Ainsi apparaît l'ambivalence des religions païennes, qui explique à la fois la sévérité des uns et la bienveillance des autres à leur égard. Il est vrai à la fois de dire qu'elles son de pierres d'attente du christianisme et qu'elles sont le principal obstacle à son expansion».
70. Cf. IDEM, *El misterio de la historia*, 33. Es lo que Daniélou llamará tomando palabras de Guardini «el drama de los precursores». «Lo propio de un precursor, como bien dijo Guardini, es desaparecer cuando aparece aquel a quien tiene como misión presentar. Y si no lo hace, se convierte en su adversario», IDEM, *Dios y nosotros*, 48. Es una idea que recoge también de Melitón de Sardes cuando se refiere al anacronismo de los judíos, cf. IDEM, *Mensaje evangélico y cultura helenística*, 227-230.
71. Cf. IDEM, *Histoire du salut et histoire des civilisations*, 188: «Mais la tentation du précurseur est de refuser de s'effacer, c'est-à-dire de refuser l'histoire, de vouloir arrêter le plan de Dieu au moment dont il est représentant, et alors il devient, de précurseur, ennemi».
72. Cf. IDEM, *El misterio de la historia*, 155s.
73. Cf. IDEM, *Los santos paganos del antiguo testamento*, 21; IDEM, *Mensaje evangélico y cultura helenística*, 49.

74. Cf. IDEM, *Los santos paganos del antiguo testamento*, 26.
75. Heb 11, 5-6: «Por la fe Henoc fue trasladado sin experimentar la muerte; y no desapareció porque Dios lo había trasladado. Pues antes de su traslado había sido acreditado como agradable a Dios. Y sin fe es imposible agradarle, pues el que se acerca a Dios debe creer que existe y que recompensa a los que le buscan» Estas palabras hacen referencia a Gn 5, 21-24 donde se reconoce la santidad de Henoc destacándola entre los demás patriarcas: «Henoc tenía sesenta y cinco años cuando engendró a Matusalén, y caminó con Dios después de haber engendrado a Matusalén trescientos años... Henoc caminó con Dios. Después desapareció porque Dios se lo llevó».
76. Cf. IDEM, *Los santos paganos del antiguo testamento*, 39s.
77. Cf. *ibidem*, 62-64
78. I Pedro 3,19-20: «y por este espíritu (Cristo) fue a predicar a los espíritus encarcelados, a los que en otro tiempo rehusaban creer, cuando la paciencia de Dios daba largas, mientras en los días de Noé se preparaba el Arca, en la que pocos, o sea ocho personas, se salvaron por en medio del agua»; II Pedro 2, 5-6: «Ni tampoco perdonó (Dios) al mundo antiguo. Sólo guardó a ocho personas, entre ellas a Noé, predicador de justicia, haciendo caer el Diluvio sobre un mundo de impíos».
79. IDEM, *Los santos paganos del antiguo testamento*, 92.
80. *Ibidem*, 92s.
81. *Ibidem*, 101.
82. Cf. *ibidem*, 99.
83. *Ibidem*, 22-24.
84. IDEM, *El misterio de la historia*, 157s
85. Cf. *Dominus Iesus*, 2-3, 8; JUAN PABLO II, *Redemptoris missio*, 55-56.
86. Cf. I. RAGUIN, *Le Père Daniélou et l'esprit du cercle Saint Jean-Baptiste*, en M.-J. RONDEAU (dir.), *Jean Daniélou*, 67: «Sa contribution était précisément dans sa perception du problème: mission et culture, dans la perspective spirituelle et théologique qui était la sienne propre. Il laissait à d'autres de travailler à l'approfondissement de telle ou telle culture en particulier mais donnait l'orientation missionnaire avec une sûreté remarquable».
87. Cf. J. DANIELOU, *Mystique chrétienne et mystiques naturelles*, 37s. En su comentario sobre el viaje de Pablo VI a la India comenta con satisfacción las palabras del Papa en las que precisamente se habla del intercambio que puede darse entre cristianismo e hinduismo y anima a los hindúes a permanecer fieles a sus tradiciones, cf. IDEM, *El diálogo con los no cristianos en Bombay*, en «Misiones extranjeras» 12 (1965) 539.
88. Cf. IDEM, *Mystique chrétienne et mystiques naturelles*, 41s; IDEM, *Trilogía de la salvación*, 301: «De la misma manera, en la medida en que el cristianismo penetre en la India, ha de encarnarse en lo más excelente de la civilización de ese país. Aprovechará, por ejemplo, sus métodos de espiritualidad y de recogimiento. Sacará también partido de su gran sentido de Dios».
89. Cf. IDEM, *Mystique chrétienne et mystiques naturelles*, 39-41; IDEM, *Trilogía de la Salvación*, 338s.
90. IDEM, *Trilogía de la Salvación*, 348; IDEM, *Mystique chrétienne et mystique naturelles*, 42. Para entender el tono un tanto grandilocuente y efectista de esta cita hay que situarse en que se trata de unas palabras pronunciadas en una conferencia, pronunciada entre 1944-45 y luego publicadas en 1948 sin mucha revisión. Por eso contrasta que el artículo citado en segundo lugar, escrito también en 1948, es mucho más mesurado al hablar del orgullo hindú, señal de que es un pensamiento más elaborado, y también, más prudente.

91. Cf. IDEM, *Trilogía de la Salvación*, 374; IDEM, *El misterio de la historia*, 144.
92. IDEM, *El misterio del Adviento*, Madrid 2006, 61s. Esta conclusión hay que enmarcarla dentro del contexto al que nos hemos referido en la nota 90.
93. Cf. IDEM, *Trilogía de la Salvación*, 336s; IDEM, *El misterio de la historia*, 145.
94. IDEM, *Trilogía de la Salvación*, 360; IDEM, *El misterio de la Historia*, 146.
95. IDEM, *Trilogía de la Salvación*, 337s: con ironía Daniélou afirma que, de hecho, «la proporción de los musulmanes que rezan todos los días es mucho mayor que la de los franceses que lo hacen a diario».
96. *Ibidem*, 338, 344.
97. *Ibidem*, 337; *Les non-chrétiennes devant le Christ en Christianisme et religions non-chrétiennes*, «Axes» 12 (oct. 79-mars 80) 62.
98. IDEM, *Trilogía de la Salvación*, 345s
99. Cf. IDEM, *Memorias*, 137s.
100. IDEM, *Les non-chrétiens devant le Christ*, en *Christianisme et religions non-chrétiennes*, «Axes» 12 (oct. 79-mars 80) 61.
101. IDEM, *Trilogía de la Salvación*, 115s.
102. *Ibidem*, 323-325.
103. Un estudio muy completo e interesante sobre la teología de la revelación en Daniélou es P. PIZZUTO, *La teologia della rivelazione di Jean Daniélou. Influsso su Dei Verbum e valore attuale*, Roma 2003.
104. Cf. J. DANIELÓU, *Dios y nosotros*, Madrid 2003, 48: «Dios habla al hombre a través de la ley moral grabada en su corazón. Cuando el hombre interioriza descubre al autor de esa ley y se mueve a obedecerla». Para una explicación breve y sintética del concepto de revelación cósmica en Daniélou, cf. M. DHAVAMONY, *Teología de las religiones. Una reflexión sistemática para una comprensión sistemática de las religiones*, Madrid 1998, 92-96.
105. «Sin dichos, ni discursos, sin que se oiga su voz, por la tierra toda camina su sonido, hasta el fin del universo su palabra» (Sal 19, 4-5). Estas frases evidencian la existencia de una revelación sin palabras a través del cosmos, donde unos ojos inquietos pueden leer.
106. Cf. J. DANIELÓU, *Dios y nosotros*, 45-46.
107. J. DANIELÓU, *Trilogía de la Salvación*, Madrid 1964, 314s.
108. Cf. IDEM, *Ce qui me rapproche des non-chrétiens*, en *Christianisme et religions non-chrétiennes*, «Axes» 12 (oct. 1979-mars 1980) 28. IDEM, *Dios y nosotros*, 47: «Y es notable que el fondo de las religiones paganas sea, en efecto, el conocimiento de Dios a través de los ritmos de la naturaleza, que se expresa litúrgicamente por el ciclo de las fiestas estacionales». IDEM, *El misterio de la historia*, San Sebastián 1963, 32.
109. Cf. *ibidem*, 173, 178.
110. *Ibidem*, 163.
111. Cf. M. ELIADE, *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid 2000, 71-81; 92-105.
112. J. DANIELÓU, *El misterio de la historia*, 177.
113. Cf. M. ELIADE, *Tratado de Historia de las Religiones*, 620-633.
114. Cf. J. DANIELÓU, *El misterio de la historia*, 174s. IDEM, *Dios y nosotros*, 50-54.
115. IDEM, *Mensaje evangélico y cultura belenística. Siglos II-III*, Madrid 2002, 247.
116. Cf. IDEM, *Los santos paganos del antiguo testamento*, Buenos Aires 1959, 63, 67.
117. *Ibidem*, 39, 47. La cita de la Epístola a los Hebreos es: «Por la fe fue trasladado Henoc sin pasar por la muerte. Antes de ser trasladado, recibió el testimonio de haber agradado a Dios, cosa que sin la fe es imposible. Que es preciso que quien se acerca a Dios crea que existe y que es remunerador de los que le buscan» (Hb 11, 5-6).

118. IDEM, *Los santos paganos del antiguo testamento*, 92.
119. *Ibidem*, 109.
120. Cf. *ibidem*, 22-24. Estas afirmaciones se apoyan en la doctrina de Santo Tomás (Summa Theologica II-II, 1, 7) en quien Daniélou encuentra una rigurosa formulación. «Este texto es capital. Afirma que, en efecto, el objeto esencial de la fe es la existencia de un Dios que interviene en el mundo. La Encarnación es la cúspide de estas intervenciones, pero ellas se han iniciado desde la creación del mundo. Y la fe en la intervención de Dios en la creación y la conducta de la vida humana es accesible al pagano... Se trata de una fe sobrenatural en un objeto sobrenatural. Pero la alianza cósmica es ya una alianza sobrenatural», *ibidem*, 23.
121. Cf. IDEM, *El misterio de la historia*, 178-179. Daniélou nunca pierde de vista que, si bien las religiones naturales contienen valores positivos e incluso excelsos, nunca pueden sustraerse a la herida que el pecado ha dejado en el hombre, por lo que una intuición o conocimiento verdadero tiende a pervertirse.
122. Cf. *ibidem*, 180. Más exactamente afirma que «representa el enderezamiento de esta desviación y la restitución de los elementos de simbólica cósmica, interpretados de manera indebida en un sentido mítico por los paganismos, a un verdadero valor de expresión del poder creador y judicial de Dios».
123. Cf. J. DANIELOU, *Dios y nosotros*, 49; J. DANIELOU, *Histoire du salut et histoire des civilisations, en Christianisme et religions non-chrétiennes*, «Axes» 12 (oct. 97-mars 80) 187. Este artículo se publicó originariamente en *Seminarium*, I (1973) 21-36.
124. Cf. IDEM, *Jean-Baptiste témoin de l'Agneau*, Paris 1964, 127s. Le gustaba afirmar que la misión de Juan Bautista aún no había acabado: «el que prepara los caminos del Señor, y su misión sigue persistiendo a través de todas las épocas de la Iglesia: en el mundo no cristiano, en el mundo pagano será siempre quien abra camino», IDEM, *Memorias*, Bilbao 1975, 108.
125. J. DANIELOU, *Mitos paganos, misterio cristiano*, Andorra 1967, 101.
126. Cf. *ibidem*, 102. En este sentido afirmaba que el conocimiento entre personas precisaba de la palabra: «el otro nunca puede ser objeto, el otro se me manifiesta siempre como irreducible e impenetrable en su fondo, nunca podré apoderarme de la persona de otro y disecarla... El fondo de la persona se escapa a esta empresa. Es un misterio, el misterio de la persona. No puedo tener acceso a él sino cuando él me lo comunica. Es decir, no existe otro acceso al conocimiento de la persona que la revelación que ella misma me haga de sí mismo cuando quiera comunicarme su secreto inaccesible».
127. Cf. *ibidem*, 104. Dirá también: «en este nivel el amor es la medida del conocimiento», *ibidem*, 105.
128. *Ibidem*, 105s.
129. *Ibidem*, 119.
130. J. DANIELOU, *Mitos paganos, misterio cristiano*, 112-115; IDEM, *Dios y nosotros*, 116-118.
131. IDEM, *Mitos paganos, misterio cristiano*, 114. La separación de la fe y el amor le parecía una característica del cristiano actual que convenía erradicar: «Es decir que en definitiva el cristianismo consistiría esencialmente en el amor al prójimo, y no esencialmente en la fe en la resurrección de Jesucristo. La disociación de estos dos aspectos del cristianismo es siempre destructiva. Porque si un cristiano que tiene fe sin amor es un escándalo, el cristiano que tiene amor sin fe es igualmente un escándalo. Su testimonio es destructor». Esta misma unión entre fe y amor, razón y amor la encontramos en J. RATZINGER, *Fe, verdad, tolerancia*, Salamanca 2003, 160: «En medio de esta crisis de la humanidad, el intento por volver a dar al cristianismo un sentido comprensible como *religio vera* tiene que aplicarse por

- igual... En lo más profundo, su contenido tendrá que consistir hoy día, igual que entonces, en que el amor y la razón se aúnen como los auténticos pilares de lo real: la verdadera razón es el amor y el amor es la verdadera razón».
132. IDEM, *Mitos paganos, misterio cristiano*, 115.
  133. *Ibidem*, 114s.
  134. Cf. IDEM, *El misterio de la historia*, 180-182
  135. Cf. IDEM, *Dios y nosotros*, 111-114.
  136. Aunque a lo largo de este capítulo desarrollaremos algunos aspectos de esas cuatro categorías, el tema es ampliamente tratado por Daniélou en el libro, *En torno al misterio de Cristo*, Barcelona 1961, 70-102.
  137. Cf. J. DANIELOU, *Dios y nosotros*, 113; Cf. también IDEM, *El misterio de la historia*, 182.
  138. IDEM, *Mitos paganos, misterio cristiano*, 111; IDEM, *En torno al misterio de Cristo*, 75: «La profecía establece una relación entre las obras pasadas y futuras de Dios. En cierto modo, existe entre esas obras una analogía fundamental. La nueva creación será una renovación de la primera, y el nuevo Éxodo una liberación como el antiguo. Esto significa que, por ser la obra de un mismo Dios, esas acciones ponen de manifiesto las costumbres de ese Dios, que son las mismas. En eso se fundamenta la legitimidad de la comparación entre las obras pasadas y las obras futuras. Esta correspondencia se denomina tipología. Constituye un contexto permanente, un orden de cosas con leyes estables».
  139. Cf. IDEM, *El misterio de la historia*, 181.
  140. Cf. *ibidem*, 182.
  141. Cf. H. BÜRKLE, *Las preguntas de las religiones*, 35-38. Este autor desarrolla esta idea de Daniélou con la explicación de la palabra de Dios como continuidad y discontinuidad. «También en relación con determinados elementos que se encuentran en los modos religiosos de articulación de las religiones de la humanidad, ha recogido el Nuevo Testamento la referencia a lo anticristiano y no cristiano... Al ser recibidos en el nuevo contexto de interpretación se completan dos cosas: son liberados de su, hasta ahora, propio significado legítimo de salvación y liberación. Su nueva función es: ser medio de interpretación para la nueva salvación aparecida en Jesucristo. Los diversos fenómenos religiosos cambian, por decirlo así, el Señor a quien sirven... Así la continuidad y discontinuidad en lo religioso se exigen y condicionan mutuamente», *ibidem*, 35s.
  142. Cf. J. DANIELOU, *El misterio de la historia*, 183
  143. Cf. *ibidem*, 184.
  144. Cf. *ibidem*, 182-185.
  145. Cf. *ibidem*, 188s. La relación entre la liturgia cristiana y la cósmica ha sido estudiada por J. RATZINGER, *La fiesta de la fe: Ensayo de Teología Litúrgica*, Bilbao 1999. Puede verse en especial en las páginas 90, 102, 155 y 187.
  146. Cf. J. DANIELOU, *En torno al misterio de Cristo*, 72s.
  147. IDEM, *Mitos paganos, misterio cristiano*, 107. En esta misma línea la encarnación de Cristo supone el inicio de una nueva humanidad: «La encarnación del Verbo... es esencialmente una acción creadora, en la que el Dios vivo suscita en María, por su poder creador, la humanidad de Jesús», *ibidem*.
  148. Cf. *ibidem*, 106s; IDEM, *En torno al misterio de Cristo*, 73-75.
  149. IDEM, *En torno al misterio de Cristo*, 73.
  150. Cf. IDEM, *Dios y nosotros*, 119s. Esta alianza expresa por tanto la inmutabilidad de Dios. «Constituye un compromiso irrevocable de parte de Dios, que tiene la iniciativa total. Por lo tanto, este compromiso no es, hablando con propiedad, bilateral. Implica obligaciones por parte del pueblo, pero éste no está condicionado

- por el cumplimiento de esas obligaciones. El pueblo puede sustraerse a los beneficios de la promesa de Dios, pero no puede hacer que ésta sea revocada. La fidelidad de Dios no está a merced de la fidelidad del hombre», *ibidem*, 119.
151. La verdad es comparada con la roca en la que uno puede apoyarse, por eso, «su fundamento ya no es la evidencia del objeto conocido, sino la veracidad del testigo que lo hace conocer. Por lo tanto, la vía de acceso a la verdad no es la razón sino la fe. Creer es apoyarse con todo su peso en la Palabra de Dios. Y no se trata de un modo inferior de conocimiento, sino por el contrario, del conocimiento por excelencia», IDEM, *Dios y nosotros*, 121s; cf. IDEM, *Mitos paganos, misterio cristiano*, 118
  152. Cf. J. DANIELOU, *Dios y nosotros*, 128s.
  153. Cf. *ibidem*, 132s.
  154. *Ibidem*, 135.
  155. Cf. *ibidem*, 136.
  156. IDEM, *En torno al misterio de Cristo*, 72s.
  157. IDEM, *El misterio de la historia*, 146.
  158. Cf. M. DHAVAMONY, *Teología de las religiones*, 96.
  159. J. DANIELOU, *Trilogía de la Salvación*, 71; IDEM, *En torno al misterio de Cristo*, 87: «La tipología de Adán indicaba la relación entre Cristo y la humanidad universal. Tal es lo que señala la genealogía de Jesús en el evangelio de San Lucas, remontrándose hasta el primer hombre».
  160. Cf. IDEM, *Trilogía de la Salvación*, 73. Esta salvación universal se refiere también a toda la humanidad anterior a Cristo, precisamente porque alude a Adán y no a otro posterior a él: «Esta referencia a Adán es la que determina el carácter universal de la acción del Verbo y garantiza la posibilidad de la salvación de los infieles; IDEM, *En torno al misterio de Cristo*, 84.
  161. IDEM, *Trilogía de la Salvación*, 70.
  162. Cf. *ibidem*, 66-69.
  163. *Ibidem*, 69. Los pasajes principales de San Pablo donde se insiste en esta analogía son I Cor 15, 45-47 y Rom 5,14: Adán representaba la prefiguración de Aquel que había de venir.
  164. *Ibidem*, 71; Con otras palabras Daniélou refuerza esta idea: «Cristo se inserta en la continuidad de la raza humana, pues toma su carne de María y al mismo tiempo es un nuevo principio, un nuevo Adán, suscitado en el seno de esta raza por el exclusivo poder de Dios», IDEM, *En torno al misterio de Cristo*, 84.
  165. Cf. IDEM, *En torno al misterio de Cristo*, 87.
  166. Cf. IDEM, *Le Christ centre de l'histoire*, en *Christianisme et religions non-chrétiennes*, «Axes» 12 (oct. 1979-mars 1980) 157.
  167. IDEM, *En torno al misterio de Cristo*, 85; Cf. IDEM, *Mitos paganos, misterio cristiano*, 107.
  168. IDEM, *En torno al misterio de Cristo*, 85s. Estas palabras tienen un gran paralelismo con las de *Gaudium et Spes*, 21: «Realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Pues Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, de Cristo, el Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación. Así pues, no es nada extraño, que las verdades ya indicadas encuentren en Él su fuente y alcancen su culminación».
  169. Cf. J. DANIELOU, *En torno al misterio de Cristo*, 86. Esta misma idea aparece desarrollada unas páginas más adelante, resaltando, de esta manera, la llamada del hombre a participar de la misma vida divina: «La Encarnación no se nos aparece



- como un acontecimiento inusitado, sino como la consumación de un designio que alienta desde los orígenes de la historia ya que, desde éstos, se nos manifiesta un Dios que interviene en la existencia humana. Y la Encarnación será su suprema intervención. Asimismo desde los orígenes de esta historia, se manifiesta la vocación del hombre a participar de los bienes divinos. Y la Encarnación representa esa total participación», *ibidem*, 93.
170. Cf. IDEM, *Le Christ centre de l'histoire*, en *Christianisme et religions non-chrétiennes*, «Axes» 12 (oct. 1979-mars 1980) 162s. En concreto, resultan muy aclaradoras estas palabras: «Par cette union en effet la nature humaine réalise parfaitement la fin à laquelle elle est ordonnée. D'une part elle est faite participante de la vie divine. La grâce de l'union hypostatique, propre à la personne du Verbe incarné, est le principe de la divinisation pour tous ceux qui lui sont unis... le Christ constitue «les prémices» de l'humanité divinisée», *ibidem*, 163.
171. Cf. IDEM, *En torno al misterio de Cristo*, 84.
172. *Ibidem*, 97; cf. también IDEM, *El misterio del Adviento*, Madrid 2006, 44-46: los nacimientos prodigiosos como el de Isaac o Samuel, son preparación del nacimiento virginal de Jesús. «Mediante estas manifestaciones sucesivas, Dios familiarizaba a los hombres con la idea de nacimientos milagrosos para que el milagro del nacimiento virginal no les pareciera absolutamente anormal, sino que entrase en una cierta línea y adquiriese por ello una cierta inteligibilidad», *ibidem*, 45.
173. Cf. IDEM, *En torno al misterio de Cristo*, 32s.
174. *Ibidem*, 99.
175. *Ibidem*, 34s; cf. *ibidem*, 99-101.
176. IDEM, *Comment dialoguer avec les cultures non-chrétiennes?*, en *Christianisme et religions non-chrétiennes*, «Axes» 12 (oct. 1979-mars 1980) 52: «D'où le devoir de l'Eglise d'entrer en dialogue avec les cultures non-occidentales pour rendre possible l'incarnation du christianisme dans ces cultures. C'est là un aspect de l'Incarnation. Le Christ doit ressaisir toutes les richesses de l'humanité pour les offrir au Père». Cf. también IDEM, *El misterio de la historia*, 39s.
177. IDEM, Contemplación. Crecimiento de la Iglesia, Madrid 1982, 20.
178. Cf. IDEM, *Le Christ centre de l'histoire*, en *Christianisme et religions non-chrétiennes*, «Axes» 12 (oct. 1979-mars 1980) 158.
179. Cf. *ibidem*, 158-161; Cf. IDEM, *En torno al misterio de Cristo*, 83.
180. IDEM, *El misterio de la historia*, 248s.
181. IDEM, *El misterio del Adviento*, 64s; cf. IDEM, *El misterio de la historia*, 249.
182. IDEM, *El diálogo con los no cristianos en Bombay*, en «Misiones extranjeras» 16 (1966) 540s: «Ninguna religión salva. Sólo la acción redentora de Cristo da la salvación. Los budistas y musulmanes que se salvan, no se salvarán ni por Buda, ni por Mahoma, sino por Jesucristo, cuya acción redentora les alcanzará si ignoraron a la Iglesia inculpablemente; cf. IDEM, *El misterio de la historia*, 147; IDEM, *Mitos paganos, misterio cristiano*, 41.
183. La Declaración *Nostra Aetate* reconoce el fondo común que hay en todas las religiones y, aunque reconoce que puede haber en ellas destellos de la verdad, no admite que tengan un valor salvífico. En el mismo sentido se pronuncian otros documentos del Vaticano II, como las Constituciones *Lumen Gentium* o *Gaudium et Spes*.
184. IDEM, *El misterio de la historia*, 149. Dupuis consideraba estas palabras de un claro reduccionismo, cf. IDEM, *Hacia una teología del pluralismo religioso*, 197. Por el contrario, para otros teólogos, como Ratzinger, resultan una atinada expresión sobre cómo se obra la salvación en las almas, J. RATZINGER, *Fe, verdad, tolerancia*, 38: «Porque aquí, en oposición a la mística, es Dios quien actúa y es él quien crea

- la salvación para el hombre. Esto llegó a conocerlo Daniélou de nuevo con penetrante mirada. Las exposiciones que hace a este respecto son dignas de ser citadas extensamente».
185. J. DANIELOU, *Mitos paganos, misterio cristiano*, 36; M. CANÉVET, *Une Théologie des merveilles de Dieu*, en M.-J. RONDEAU (dir.), *Jean Daniélou 1905/1974*, Axes, 12: «le Christ est venu non en étranger mais chez les siens: aucune nation, aucun homme n'est tenu à l'écart de ce dessein d'amour».
  186. IDEM, *Mitos paganos, misterio cristiano*, 42.
  187. IDEM, *Trilogía de la salvación*, 318.
  188. IDEM, *Mitos paganos, misterio cristiano*, 41s.
  189. *Ibidem*, 43.
  190. En este sentido ver también J. RATZINGER, *Fe, verdad, tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca 2005, 94: «...si en Cristo se nos ha concedido graciosamente un nuevo don, el don esencial –la verdad–, entonces es una obligación el ofrecer esa verdad al otro, respetando, sí, su libertad, porque de otra manera no puede actuar la verdad ni puede haber amor».
  191. Cf. J. DANIELOU, *Le Christianisme missionnaire*, en *Christianisme et religions non-chrétiennes*, «Axes» 12 (oct. 1979-mars 1980) 138: «Elle était la conséquence normale de la nature même du message chrétien, qui n'est pas l'expression religieuse d'une culture, comme l'étaient les grandes religions païennes, ni l'élection par Dieu d'un peuple en vue d'une mission historique, comme l'était le judaïsme, mais la proclamation de l'événement eschatologique à toute l'humanité».
  192. IDEM, *El misterio del Adviento*, Madrid 2006, 9. Juan Pablo II se hace eco de estas preguntas y planteamientos cuando se interrogaba en la Encíclica *Redemptoris missio*: «¿Es válida aún la misión entre los no cristianos? ¿No ha sido sustituida quizá por el diálogo interreligioso? ¿No es un objetivo suficiente la promoción humana? El respeto a la conciencia y libertad humana ¿no excluye toda propuesta de conversión? ¿No puede uno salvarse en cualquier religión? ¿Para qué entonces la misión?» (RM, 4).
  193. M. CANÉVET, *Une théologie des merveilles de Dieu*, en M.-J. RONDEAU, *Jean Daniélou 1905/1974*, Paris 1975, 12: «Ses sermons, ses livres enseignent d'abord l'émerveillement et la louange de l'acte créateur de Dieu: parce que Dieu a créé le monde dans un geste absolument gratuit de son amour, l'univers entier est l'objet de sa Parole; le Christ est venu non en étranger mais chez les siens: aucune nation, aucun homme n'est tenu à l'écart de ce dessein d'amour».
  194. Cf. J. DANIELOU, *Trilogía de la salvación*, 70.
  195. *Ibidem*, 71s.
  196. Cf. *ibidem*, 73.
  197. «C'est avec la Pentecôte que la mission de l'Eglise commence. Le miracle des langues a évidemment pour objet de signifier l'universalisme du message chrétien. La liste des peuples énumérés est un renvoi au tableau de Gen 9, dans lequel le peuple juif n'est qu'un peuple parmi les autres. Il est clair toutefois que les non-juifs qui venaient en pèlerinage à Jérusalem étaient des «craignants Dieu». La première prédication chrétienne ne s'adresse donc pas à des païens, mais à des non-juifs déjà convertis au Dieu d'Israël», IDEM, *Le Christianisme missionnaire*, 138.
  198. *Ibidem*, 140: «L'affirmation de Paul est d'abord théologique. C'est l'affirmation que la foi seule sauve et que la foi est offerte à tous. Et c'est ce qui constitue le fondement permanent de l'universalisme chrétien et du devoir missionnaire».
  199. Cf. IDEM, *Comment dialoguer avec les cultures non-chrétiennes?*, en *Christianisme et religions non-chrétiennes*, «Axes» 12 (oct. 1979-mars 1980) 51. Daniélou tenía muy claro que el cristianismo estaba destinado a encarnarse en todas las culturas,

- precisamente porque era la expresión de la verdad de Dios. Trasciende por su propia naturaleza y origen a todas las culturas: «Mais il reste que la seule culture qui ait été vraiment christianisée est la culture occidentale, si bien que la culture chrétienne coïncide en fait avec la culture occidentale chrétienne. Mais si cela est une réalité de fait, ce n'est aucunement une vérité de droit. En droit le christianisme est transcendant à toutes les cultures et susceptible de s'exprimer en chacune d'elles».
200. Cf. IDEM, *Cristianismo y religiones no cristianas*, en «Misiones extranjeras» 16 (1969) 5. Este artículo está también recogido, con algunas variaciones, en IDEM, *L'oraison, problème politique*, 88-90 y en IDEM, *Christianisme et religions non-chrétiennes*, en «Axes» 12 (oct. 1979-mars 1980) 73-75. Cf. IDEM, *El misterio de la historia*, 146, 164. Cf. IDEM, *Mitos paganos, misterio cristiano*, 41.
201. Cf. IDEM, *El misterio de la historia*, 148. IDEM, *Mitos paganos, misterio cristiano*, 52: «La humanidad está bajo el dominio de una potencia de perversión. Es el centro de un drama espiritual del que el hombre es la apuesta, pero que primero se juega más allá de las fuerzas del hombre... el hombre por sí mismo no puede arreglarlo todo»; *ibidem*, 54: «Y precisamente a eso es a lo que responde la salvación que nos da Cristo, la redención, a ese hecho de que tenemos necesidad de ser salvados del mal porque sabemos perfectamente bien por nuestra propia experiencia que somos incapaces por nosotros mismos de vencer el mal, de vencerlo en nosotros y de vencerlo en los otros».
202. IDEM, *El misterio de la historia*, 149. Cf. *ibidem*, 141.
203. *Ibidem*, 151s.
204. *Ibidem*, 152-154. En último término esas semejanzas responden a «la oscura intuición de la verdad que late en todas las religiones» y es una razón más que demuestra su carácter de preparación al cristianismo, cf. IDEM, *El misterio del Adviento*, 68, 69.
205. IDEM, *El misterio de la historia*, 155.
206. Cf. *ibidem*, 156. Esta es la idea que desarrolla R. GUARDINI en *La esencia del cristianismo*, Madrid 2002, 16: «El cristianismo no es, en último término, ni una doctrina de la verdad, ni una interpretación de la vida. Es esto también, pero nada de ello constituye su esencia nuclear. Su esencia está constituida por Jesús de Nazaret, por su existencia, su obra y su destino concretos; es decir, por una personalidad histórica».
207. J. DANIELOU, *El misterio del Adviento*, 22.
208. *Ibidem*, 21: «El cristianismo es y será siempre juventud del mundo, porque precisamente él está cronológicamente al término del desarrollo de la Historia». Esta idea de totalidad era también compartida por otros autores como de Lubac, *Catolicismo*, Madrid 1988, 158: «Fuera del cristianismo nada llega a su Término, al único Término hacia donde tienden sin saberlo todos los deseos humanos, todos los esfuerzos humanos que es el abrazo de Dios en Cristo. Los más hermosos y los más pujantes de esos esfuerzos tienen, por consiguiente, absoluta necesidad de ser fecundados por el cristianismo para producir su fruto de eternidad»; el mismo Rahner con la denominación de cristianos anónimos expresaba de alguna manera esta idea. De hecho, afirmaba, que «puede que al no cristiano le parezca pretencioso, que el cristiano valore en cada hombre la salvación y lo salvado santamente como fruto de la gracia de su Cristo y en cuanto cristianismo anónimo, y que considere al no cristiano como un cristiano que todavía no ha llegado a sí mismo reflejamente. Pero a esa "pretensión" no puede renunciar el cristiano», K. RAHNER, *Escritos de teología*, tomo V, Madrid 2003, 145s.
209. Cf. J. DANIELOU, *El misterio del Adviento*, 10.

210. Cf. IDEM, *Cristianismo y religiones no cristianas*, en «Misiones extranjeras» 16 (1969) 4s.
211. IDEM, *Mitos paganos, misterio cristiano*, 54.
212. IDEM, *Cristianismo y religiones no cristianas*, 10s.
213. Esta postura no comparte la radicalidad de Barth, que consideraba la religión como opuesta a la revelación; ni tampoco es cercana a la propuesta de D. Bonhoeffer sobre el cristianismo sin religión, cf. J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, 45. Para este autor, como para Daniélou, un cristianismo sin religión es contradictorio y carente de realismo, «la fe tiene que expresarse como religión y en la religión, pero no puede reducirse a ella». La propuesta de Bonhoeffer venía motivada, en cualquier caso, por el deseo de purificar al cristianismo de cualquier amenaza de ideología en un mundo que había perdido la pasión por la verdad. Por eso proponía la centralidad del Dios sufriente y el Evangelio de un cristianismo no religioso, cf. D. BONHOEFFER, *Éthik*, Munich 1992, cit. en B. FORTE, *¿Hacia dónde va el cristianismo*, Madrid 2001, 121s.
214. Cf. J. DANIELOU, *Cristianismo y religiones no cristianas*, 9s.
215. Cf. IDEM, *Mitos paganos, misterio cristiano*, 91s.
216. Cf. J. RATZINGER, *Fe, verdad, tolerancia*, 61: es interesante la reflexión que hace en el capítulo «Fe, religión y cultura» sobre esta unidad: «No existe una fe desnuda, una fe como simple religión. Desde el momento en que la fe le dice al hombre quién es él y cómo ha de comenzar a ser humano, la fe crea cultura, es cultura». Esta es la misma idea que se refleja en *Redemptoris missio*, cuando anima a los agentes misioneros a que la fe se haga cultura, nn. 52-54: «Por medio de la inculturación la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo, introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad; transmite a las mismas sus propios valores, asumiendo lo que de bueno hay en ellas y renovándolas desde dentro» (RM 52).
217. Cf. J. DANIELOU, *Cristianismo y religiones no cristianas*, 10s.
218. Cf. IDEM, *Comment dialoguer avec les cultures non-chrétiennes?*, 52.
219. «Ahora bien, cada cultura valora en el Evangelio un aspecto que está en relación con su espíritu», IDEM, *El misterio del Adviento*, 90.
220. Cf. Prefacio de M.-J. RONDEAU en F. JACQUIN, *Histoire du Cercle Saint Jean-Baptiste. L'enseignement du Pere Daniélou*, Paris 1987, 8s. Cf. J. DANIELOU, *Mitos paganos, misterio cristiano*, 11.
221. J. DANIELOU, *Mitos paganos, misterio cristiano*, 10s.
222. Cf. IDEM, *La fe de siempre y el hombre de hoy*, 84s.
223. Cf. IDEM, *La place du christianisme dans le rapport de L'Europe et des autres civilisations*, en *Christianisme et religions non-chrétiennes*, «Axes» 12 (oct. 1979-mars 1980) 46s. IDEM, *Christianisme et Civilisation en L'oraison, problème politique*, Paris 1965, 53.
224. Cf. L. GARDET, *Jean Daniélou et le dialogue des cultures*, en M.-J. RONDEAU (dir.), *Jean Daniélou 1904/1975*, Paris 1975, 60s.
225. Cf. J. DANIELOU, *El misterio de la historia*, 63. Cf. IDEM, *El diálogo con los no cristianos en Bombay*, en «Misiones extranjeras» 12 (1965) 2: insiste, apoyándose en las palabras de Pablo VI durante su viaje a la India, en el intercambio mutuo de valores que se da a través de la evangelización. Cf. también J. RATZINGER, *Fe, verdad, tolerancia*, 59: «Tan sólo en la ordenación mutua de todas las grandes creaciones culturales se aproxima el hombre a la unidad y a la totalidad de su esencia».
226. J. DANIELOU, *El misterio del Adviento*, 141.
227. Esta idea, que Daniélou toma de Gregorio de Nisa, la resalta en su introducción de *Vita Moysis*, cf. GREGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse*, Paris <sup>12</sup>1955, introduc-

- ción y traducción de J. DANIÉLOU, X-XII. Cf. J. DANIÉLOU, *El misterio de la historia*, 59: «La verdadera Iglesia es la que a un mismo tiempo es griega, latina, china e hindú. La Iglesia futura es la que habrá atravesado toda la historia e incorporado todas las civilizaciones a fin de presentarse ante su Esposo, vestida de una túnica multicolor para las nupcias eternas».
228. Cf. IDEM, *Le Christianisme missionnaire*, 143: hace ver que esta obra de los Padres Apologistas tenía una finalidad misionera, presentar el cristianismo al mundo pagano. La idea de la actuación de la Providencia para que se encontraran cristianismo y mundo grecolatino ha sido reafirmada años más tarde por otros teólogos, cf. J. RATZINGER, *Fe, verdad, tolerancia*, 85: «Lo característico de la filosofía griega era que no se contentaba con las religiones tradicionales ni con las imágenes del mito, sino que con toda seriedad planteaba la cuestión acerca de la verdad. Y ya en este lugar podemos ver quizá el dedo de la Providencia: porque el encuentro entre la fe de la Biblia y la filosofía griega fue verdaderamente «providencial». También de este libro 193s. H. BÜRKLE, *Las preguntas de las religiones*, Valencia 2002, 27: «la herencia religiosa de Grecia ha facilitado con su tributo la interpretación universal del anuncio cristiano». Como él dice, la relación entre la visión religiosa griega y el acontecimiento de la revelación del Nuevo Testamento lleva consigo mantenimiento y cambio, continuidad y discontinuidad. «Lo precedente encuentra su destino de servicio y con ello su perfección», *ibidem*, 28.
229. Cf. J. DANIÉLOU, *Trilogía de la salvación*, 333-335. Cf. También IDEM, *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II-III*, Madrid 2002, 136s: esta intuición también la expresaron Justino y Clemente de Alejandría al afirmar que los filósofos griegos consiguieron conservar algunas parcelas de la verdad y son un testimonio de la universalidad de esa verdad. Como comenta Daniélou en esta obra: «Ciertamente desde la venida de Cristo, ese testimonio nada aporta en cuanto a la sustancia de las cosas. Pero tiene el interés de expresar la única verdad en la lengua de los griegos».
230. Cf. IDEM, *Trilogía de la salvación*, 414: Daniélou considera que la civilización india puede aportar formulaciones ricas y sugerentes para explicar el misterio de la acción del Espíritu Santo, como la griega permitió la formulación rigurosa de la cristología.
231. IDEM, *El misterio de la historia*, 57.
232. Cf. L. GARDET, *Jean Daniélou et le dialogue des cultures*, 61.
233. J. DANIÉLOU, *El misterio de la historia*, 57.
234. J. RATZINGER, *Fe, verdad, tolerancia*, 60.
235. Cf. *ibidem*, 177.
236. «De ahí que uno de los mejores servicios que puedan prestar a la Iglesia los universitarios de hoy en día consistirá en iniciarse en las grandes culturas de Oriente, en convertirse en semitizantes, en africanizantes, en indianistas. De esta manera contribuirán de manera eficaz a la catolicidad de la Iglesia», J. DANIÉLOU, *El misterio de la historia*, 58.
237. Cf. *ibidem*.
238. *Ibidem*, 61.
239. J. RATZINGER, *Fe, verdad, tolerancia*, 58.
240. Cf. J. DANIÉLOU, *El misterio del Adviento*, 10: Le parecía que un exponente de esta postura pesimista era Kraemer, cuyas ideas resumía Daniélou de la forma siguiente: «hay que tener en cuenta que el Evangelio es pura paradoja, puro escándalo para las civilizaciones y las religiones no cristianas, y que no hay que perderse en intentos de adaptación, sino simplemente anunciar el Evangelio en su integridad y confiar en la fuerza de Cristo y en su gracia, para conseguir su eficacia».

241. IDEM, *Mitos paganos, misterio cristiano*, 123.
242. Cf. IDEM, *Trilogía de la salvación*, 420. Esta idea de la exigencia de la evangelización para los cristianos la repite en IDEM, *El diálogo de los no cristianos en Bombay*, en «Misiones extranjeras» 12 (1969) 1: «el respeto de las convicciones de los demás, no aminora de ningún modo el deber que tiene la Iglesia de anunciar a los paganos la Revelación de Jesucristo, que es la respuesta a su búsqueda».
243. Esta es una de las conclusiones que extraía M. Canèvet al estudiar la teología de las religiones de Daniélou. Cf. M. CANÈVET, *Une théologie des merveilles de Dieu*, en M.-J. RONDEAU (dir.), *Jean Daniélou, 1904/1975*, 14. Cf. J. DANIELOU, *Histoire du salut et histoire des civilisations*, «Axes» 12 (oct. 1979-mars 1980) 174-189. En este artículo hace una interesante reflexión sobre la unión entre historia de la salvación e historia profana. Afirma que el tiempo presente es el tiempo de la misión, el tiempo de la Iglesia: «Ce contenu propre de l'histoire présente est essentiellement la mission. Si le Christ retarde son retour, c'est en effet qu'il faut d'abord que son message soit prêché à l'univers entier», *ibidem*, 182.
244. Cf. IDEM, *El misterio de la historia*, 63, 159: «La misión cristiana no consiste en destruir sino en liberar y transfigurar los valores religiosos del paganismo».
245. IDEM, *Trilogía de la salvación*, 421.
246. Cf. F. JACQUIN, *Histoire du cercle Saint Jean-Baptiste*, p. 48: «Tout chrétien peut par sa prière hâter la conversion du monde». Cf. también J. DANIELOU, *Trilogía de la salvación*, 349: «Lo que debemos hacer por esas almas –que aún no lo hacen– es ofrecerles a sufrir por sus pecados, a purificarnos por los que no se purifican; como Cristo lo hizo por nosotros, y como Él nos pide que hagamos por nuestros hermanos».
247. Cf. IDEM, *Contemplación. Crecimiento de la Iglesia*, Madrid 1982, 82.
248. IDEM, *El misterio del Adviento*, 135s
249. *Ibidem*, 140.
250. IDEM, *Contemplación*, 84s.
251. Cf. *ibidem*, 85.
252. Cf. *Redemptoris missio*, 21-30; *Dominus Iesus*, 12; *El cristianismo y las religiones*, 50-61. Daniélou tiende a reducir la misión del Espíritu a los tiempos posteriores a Cristo. En los documentos citados se habla, sin embargo, de que la acción del Espíritu no conoce límite de espacio ni de tiempo: «La presencia y actividad del Espíritu no afectan únicamente a los individuos, sino también a la sociedad, a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones. En efecto, el Espíritu se halla en el origen de los nobles ideales y de las iniciativas de bien de la humanidad en camino» (RM 28).
253. Cf. J. DANIELOU, *El misterio del Adviento*, 160; IDEM, *Trilogía de la Salvación*, 397.
254. Cf. *ibidem*, 86. IDEM, *Histoire du salut et histoire des civilisations*, 182s: «Cette mission est l'oeuvre de l'Esprit-Saint. Elle est la continuation des grandes oeuvres, des mirabilia Dei dans les deux Testaments... Cette oeuvre de l'Esprit s'accomplit par la prédication de la parole et par les sacraments». Estas intuiciones de Daniélou aparecerán contenidas en el magisterio posterior: «El Espíritu es el verdadero protagonista de la misión», RM 21. Sobre todo, el papel del Espíritu Santo en la misión está desarrollado en RM, nn. 21-29 y DI, n. 12.
255. Cf. J. DANIELOU, *Contemplación*, 85s.
256. Cf. J. DANIELOU, *La place du Christianisme dans le rapport de l'Europe et des autres civilisations*, en *Christianisme et religions non-chrétiennes*, «Axes» 12 (oct. 1979-mars 1980) 45. Manifestaba su preocupación ante la civilización técnica que tiende a uniformar, en aras de la eficacia, las distintas manifestaciones culturales: «Ou, au contraire, l'avenir nous réserve-t-il l'apparition d'un type humain univer-

- sel, expression de la civilisation technique et qui sera le même sous tous les climats?», *ibidem*, 45.
257. Cf. IDEM, *Trilogía de la Salvación*, 398s. «Pentecostés restaura lo que se había roto; de nuevo pueden comunicarse los hombres de todos los pueblos en la unidad del Espíritu que les ha proporcionado un nuevo lenguaje común», *ibidem*, 399.
258. Cf. J. DANIELOU, *Trilogía de la Salvación*, 414.
259. *Ibidem*, 415. Esta idea también puede leerse, aunque más resumida en IDEM, *Pourquoi l'Église?*, 82s.
260. J. DANIELOU, *El misterio de la historia*, 39s.
261. Cf. *ibidem*, 39-41. En estas páginas además Daniélou hace un paralelismo entre este proceso de encarnación y desprendimiento que debe darse en el cristianismo con el que se produce en el cristiano que debe morir al hombre viejo para renacer al nuevo.
262. Cf. *ibidem*, 41s. El hecho de que la Iglesia haya evitado esos peligros es también una demostración de su perennidad, «su esencia incorruptible no está sometida a la ley del envejecimiento», *ibidem*, 42.
263. Cf. *ibidem*, 51-54. Cf. IDEM, *Le Christianisme missionnaire*, 138-141.
264. IDEM, *El misterio de la historia*, 54
265. Cf. F. JACQUIN, *Histoire du cercle Saint Jean-Baptiste*, 47s. Este concepto de las religiones como adviento es expresado por J. RATZINGER, *Fe, verdad, tolerancia*, p. 70: «...las religiones, para seguir viviendo lo mejor que ellas tienen, necesitan reconocer su propio carácter de adviento que señala hacia delante, hacia Cristo».
266. Cf. DANIELOU, *Trilogía de la salvación*, 341. Cf. Y. RAGUIN, *Le Père Daniélou et l'esprit du cercle Saint Jean-Baptiste*, en M.-J. RONDEAU (dir.), *Jean Daniélou 1904/1975*, Paris 1975, 67s. Cf. F. JACQUIN, *Histoire du cercle Saint Jean-Baptiste*, 47s, 180-183.
267. Cf. J. DANIELOU, *Trilogía de la salvación*, 349.
268. IDEM, *El misterio del Adviento*, 65.
269. Cf. *ibidem*, 66-68.
270. Cf. *ibidem*, 68.
271. *Ibidem*, 68. En líneas anteriores afirmaba de forma parecida que la oscura intuición de la verdad que late en todas las religiones era la causa de que las expresiones visibles estuvieran colmadas de misterio y que sus elementos visibles y materiales se convirtieran en medios para llevar a lo divino, cf. *ibidem*, 68.
272. *Ibidem*, 69.
273. Cf. *ibidem*, 66-69. Cf. IDEM, *Dios y nosotros*, 59s. Cf. IDEM, *Mitos paganos, misterio cristiano*, 29-33.
274. Cf. *El misterio del Adviento*, 69.
275. IDEM, *Trilogía de la salvación*, 215.
276. *Ibidem*, 218.
277. Cf. *ibidem*, 214-220.
278. *Ibidem*, 181.
279. Cf. *ibidem*, 182.
280. Cf. *ibidem*, 190-192.
281. Cf. IDEM, *Dios y nosotros*, 66s.
282. IDEM, *El misterio del Adviento*, 143. Esta misma idea es la que expresa, por ejemplo, años más tarde, G. D'OSTA: «La cruz ofrece un modelo de autodonación y amor sufriente, donde importa más la vulnerabilidad que la fuerza y el éxito de este mundo; donde el servicio sufriente es más importante que la manipulación y la coacción, y donde importa la fidelidad a la voluntad de Dios a cualquier precio», *Cristo, la Trinidad y el pluralismo religioso* en IDEM (ed.), *La unicidad cristiana reconsiderada*, 63.

283. Cf. J. DANIELOU, *El misterio del Adviento*, 144s. Precisamente algunos autores actuales señalan que la significación de la cruz de Cristo, en lo que supone de identificación con la humanidad doliente, ocupa un lugar importante en el surgimiento de los distintos movimientos neo-hindúes, cf. M. M. THOMAS, *Un acercamiento humanista a las otras religiones centrado en Cristo*, en el contexto pluralista de la India, en G. D' COSTA (ed.), *La unicidad cristiana reconsiderada*, 106-111. M. Dhavamony dedica un capítulo a tratar el misterio de la cruz en la teología de las religiones en su libro *Teología de las religiones*. Llega a algunas conclusiones semejantes a las de Daniélou, cf. M. DHAVAMONY, *Teología de las religiones*, Madrid 1998, 141-162. Bürkle afirma después de la plenitud de la revelación «el verdadero conocimiento de Dios está desde ahora escondido en el misterio de la cruz», H. BÜRKLE, *Las preguntas de las religiones*, Valencia 1998, 33.
284. J. DANIELOU, *Mitos paganos, misterio cristiano*, 36.
285. Cf. *ibidem*, 36. Cf. IDEM, *Dios y nosotros*, 60-62.
286. Existe una gran diferencia entre la oración cristiana y la musulmana. La segunda tiene un carácter ritual y jurídico, mientras que la primera trata de entablar una relación personal de amor. En todo caso, la oración cristiana podría relacionarse con el misticismo sufi.
287. J. DANIELOU, *El futuro de la religión*, 105
288. Cf. *ibidem*, 106. Aunque en esas líneas no nombre a ningún teólogo parece referirse a Rahner y Schlette. La explicación del tema de los cristianos anónimos está simplificada, pero su crítica es certera. De todas formas, para Rahner la existencia de los cristianos anónimos no excluía la necesidad de la misión ni suponía que la Iglesia renunciara a su exclusivismo acerca de la verdad. Cf. J. RATZINGER, *Fe verdad, tolerancia*, 16-17, 46.
289. Cf. J. DANIELOU, *El futuro de la religión*, 106. Cuando Daniélou habla de sustituir el proselitismo se está refiriendo a la acepción peyorativa de esa palabra. Para nuestro autor la evangelización era esencial, como se está mostrando, y por tanto, buscaba la conversión al cristianismo, pero siempre desde el diálogo porque la verdad no necesita de la fuerza para captar los corazones que la buscan con sinceridad.
290. Cf. J. DANIELOU, *El futuro de la religión*, 112.
291. Cf. IDEM, *Trilogía de la salvación*, 161. A esos modos misteriosos aludía Ratzinger cuando sugería la importancia de detenerse a hacer un estudio fenomenológico de las religiones antes de determinar «el valor de eternidad que posee cada una de las religiones y que no se impusiera así la tarea de emitir un dictamen sobre una cuestión que propiamente habrá de ser decidida por el Juez del universo», J. RATZINGER, *Fe, verdad, tolerancia*, 17.
292. J. DANIELOU, *Trilogía de la salvación*, 416.
293. Aunque sus escritos evidencian una gran admiración por la obra de Santo Tomás, él mismo era consciente de que su personal forma de argumentar más intuitiva que racionalista no le permitía hacerse del todo con el gran teólogo medieval: «En el fondo, disto mucho de ser un hombre lógico, antes bien soy esencialmente intuitivo. De ahí que nunca haya podido adentrarme a fondo en el pensamiento de Santo Tomás», J. DANIELOU, *Memorias*, Bilbao 1975, 17.
294. Cf. R. E. VERASTEGUI, *Christianisme et religions non chrétiennes: analyse de la «tendance Daniélou»*, en «Euntes docete» 23 (1970) 227.
295. Su gran amigo, Henri de Lubac, comentaba a este respecto: (Daniélou) «fue siempre muy activo, actuó en muy diversos campos, trabajando con facilidad en todos los medios. Y fue siempre al mismo tiempo, muy interior, desinteresado en su apostolado, con una fe viva y profunda. Esto le atrajo por parte de algunos falsea-



- dores del concilio, enemistades crueles que él soportó con gentileza y caridad poco comunes», H. DE LUBAC, *Diálogos sobre el Concilio Vaticano II*, Madrid 1985, 103.
296. Cf. B. MONDIN, *Storia Della Teologia. Volume IV*, Bologna 1997, 559.
297. Cf. M. CANÈVET, *Une Théologie des merveilles de Dieu*, M.-J. RONDEAU (dir.), *Jean Daniélou 1905/1974*, 11. Parecidas son las palabras de Rondeau en el prefacio de esta obra: «Culture sacrée et culture profane, sources patristiques et tradition ignacienne, vie intérieure et sacrements, action et contemplation, dépendance et liberté, tout cela était vrai en lui, non pas vécu, comme il arrive, sous le mode de contradictions difficiles, mais sous celui de nécessaires pôles d'équilibre autour desquels tournait cette existence, une et la même, celle de Jean Daniélou», *ibidem*, 8.
298. Este conocimiento de los Padres se ve claramente en varias de sus obras dedicadas a este período histórico. En especial hay que destacar su libro *Mensaje evangélico y cultura helénística. Siglos II-III*, Madrid 2002, 521 pp.
299. Cf. CANÈVET, *Une théologie des merveilles de Dieu*, 12.
300. Cf. J. DANIELOU, *El misterio del Adviento*, 21-24. En concreto afirma en esas páginas: «La verdadera relación del cristianismo con las demás religiones es que respecto de él, todas resultan anticuadas, caducas. No digo que sean falsas en todos sus conceptos: ni el judaísmo, ni el budismo, ni las civilizaciones fetichistas son falsas; son, sencillamente, antiguas, o sea, que representan con relación al cristianismo una situación de anterioridad cronológica y en cierto modo de supervivencia. Al aparecer el cristianismo que las perfecciona, todo lo que en ellas hay de bueno alcanza su perfeccionamiento y coronación», *ibidem*, 21.
301. Cf. *ibidem*, 24. Ilustra este proceso con el paso de la alianza cósmica con Noé a la de Abraham: «La sucesión de la alianza de Abraham a la de Noé no representa la sustitución de una religión por otra nueva, de manera que la primera quede anulada en su totalidad. Por el contrario, se trata de una sucesión en la cual el nuevo orden, en vez de derrocar al antiguo, lo consume y lo asume, superándolo», *ibidem*, 62s.
302. Cf. *ibidem*, 117.
303. Cf. IDEM, *El misterio de la Historia*, 145. IDEM, *El misterio del Adviento*, 22.
304. Esta idea aparece de una forma clara en el Catecismo de la Iglesia Católica, recogiendo la enseñanza del Vaticano II, en concreto en *Gaudium et Spes*, 19,1: «El deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios», CIC, 27.
305. J. DANIELOU, *El misterio de la historia*, 43.
306. Cf. *ibidem*, 44.
307. Cf. *ibidem*, 48.
308. Cf. IDEM, *Mitos paganos, misterio cristiano*, 33s.
309. Esta idea es la que luego quedará fijada en la Constitución *Gaudium et Spes*.
310. Precisamente esta orientación es la que le criticará Dhavamony, aún cuando esté de acuerdo con su esquema general. Para Dhavamony la perspectiva misionera no es suficiente para la valoración objetiva de las religiones. Le parece que la visión de Daniélou niega un valor propio a las religiones en el plan salvífico de Dios, cf. M. DHAVAMONY, *Pluralismo y misión de la Iglesia*, 138. Se podría contestar a esta apreciación que en Daniélou la subordinación a la misión es lo que le da el sentido al estudio de las religiones puesto que se parte de la trascendencia del cristianismo. Es desde ese punto como se puede valorar con justicia los elementos de verdad y santidad presentes en las otras religiones. Tienen un valor propio en el plan de Dios, pero es el de preparar la llegada de la Verdad.
311. Cf. J. DUPUIS, *Hacia una teología del pluralismo religioso*, 193s.



## INDICE DEL EXCERPTUM

INTRODUCCIÓN .....	273
INDICE DE LA TESIS .....	277
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS .....	281
TABLA DE ABREVIATURAS .....	287
CRISTIANISMO Y RELIGIONES EN EL PENSAMIENTO DE JEAN DANIELÉLOU (1905-1974) .....	289
Capítulo I. EL HOMBRE BUSCA A DIOS .....	289
I. Antropología teológica de Jean Daniélou .....	289
1. El hombre, ser religioso .....	289
2. Naturaleza social del hombre .....	290
3. Destino sobrenatural .....	290
4. Universalidad de la naturaleza humana .....	292
II. Las religiones no cristianas .....	293
1. Religión y revelación .....	294
2. Concepto de religión natural .....	295
3. Las religiones cósmicas .....	296
4. Valoración de algunas religiones no cristianas .....	302
Capítulo II. Dios sale al encuentro del hombre .....	305
I. La revelación divina .....	305
1. La revelación cósmica .....	306
2. La revelación positiva .....	310
II. Cristo, centro de la historia y de la salvación del hombre .....	315
1. Paralelismo Cristo-Adán .....	316
2. La encarnación del Verbo .....	317
3. ¿Mesianismo o escatología? .....	320
4. Sólo Cristo salva .....	321
Capítulo III. Cristianismo y misión de la Iglesia .....	323
I. La religión cristiana .....	325
1. Singularidad del cristianismo .....	325

2. Cristianismo como religión y como revelación .....	327
3. Cristianismo y cultura .....	328
II. La misión evangelizadora .....	331
1. Acción de Cristo en la misión evangelizadora .....	332
2. La misión del Espíritu Santo .....	333
3. Una espiritualidad de encarnación y redención .....	335
4. Los signos de expectación .....	337
5. La pertenencia a la Iglesia .....	340
CONCLUSIONES .....	341
NOTAS .....	349
ÍNDICE DEL EXCERPTUM .....	369