



LI JORNADAS DE TEOLOGÍA
**EL PARADIGMA INTERRELIGIOSO
 EN LA TEOLOGÍA CONTEMPORÁNEA**

Salamanca, 16 y 17 de octubre de 2019

**LA TEOLOGÍA DE ISRAEL,
 ‘MADRE’ DE LA TEOLOGÍA DE LAS RELIGIONES**

D. Reinhold Bernhardt, Universidad de Basilea (Suiza)

I. Perspectiva histórico-teológica.

La postura del cristianismo frente al judaísmo se sometió a una profunda revisión a partir de la Segunda Guerra Mundial. Seguía resonando en primer plano el eco de la culpa, o la parte de culpa, de las iglesias en la persecución de los judíos y la negación del antisemitismo. Pero el alcance fue aún mayor. Cuanto más crecía la conciencia de que la persecución y la destrucción de los judíos, durante el período del nacionalsocialismo, podría estar vinculada al anti-judaísmo, que desde el principio habría estado presente en la historia de la Iglesia, y cuanto más se hizo evidente que este anti-judaísmo también tenía raíces teológicas, por ejemplo en la teoría soteriológica de la sustitución, que a su vez se basa en una interpretación específica de la teología neotestamentaria de la Alianza, mayor fue la necesidad de modificar de forma paradigmática, no sólo el *diseño práctico* de la relación con el judaísmo, sino también su *consideración* teológica. Ya no se trataba simplemente de un comportamiento inapropiado, ¡sino de un giro teológico! Como resultado, no sólo era necesario superar la antigua hostilidad hacia los judíos en favor de relaciones cooperativas y dialogantes, sino también someter la interpretación *teológica* del judaísmo a una revisión fundamental.

En la generación de mis maestros teólogos no sólo se acentuó el enraizamiento *histórico* de la fe cristiana en el judaísmo, sino también la dependencia de los teólogos cristianos actuales respecto de sus interlocutores judíos. Para mi mentor, Dietrich Ritschl, se imponía una regla metódica: “Siempre deberíamos desarrollar nuestro trabajo teológico como si un judío nos estuviera observando por encima de los hombros”.¹

En muchas ocasiones se utilizó la imagen de las relaciones familiares (madre-hija, hermanos mayores y menores) para reformular la relación con el judaísmo. Se amplió la idea del ecumenismo. Erich Przywara definió la separación entre el judaísmo y el cristianismo como una ‘ruptura original’ que ha desgarrado la catolicidad al completo². Tras su visita al Secretariado vaticano para la Unidad en otoño de 1966, Karl Barth habría dicho que “(...) no debemos

¹ Dietrich Ritschl, *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München 1984, 165; Dietrich Ritschl - Martin Hailer, *Diesseits und jenseits der Worte. Grundkurs Christliche Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2006, 293.

² Erich Przywara, “Römische Katholizität – All-christliche Ökumenizität”, en: J. B. Metz *et alii* (Hg.), *Gott in Welt* (homenaje a K. Rahner), Freiburg/Br. 1964, 524-528, cita en 526.

olvidar que, en definitiva, sólo existe una gran cuestión ecuménica: nuestra relación con el judaísmo”.

La separación de judaísmo y cristianismo constituiría el primer cisma de la historia del pueblo de Dios, del que resultarían el resto de cismas. En su estudio del año 1975 “Ecumenismo de judíos y cristianos”, Hermann Henrix sostenía que había que entender el diálogo con el judaísmo como una tarea fundamental de la teología ecuménica³. Sólo existe *un pueblo de Dios* en la doble forma de Israel y de la Iglesia⁴. Muchos teólogos evangélicos son de este mismo parecer. Dietrich Ritschl lo expresa de forma lacónica: “El ecumenismo comprende a Israel y a la Iglesia cristiana”⁵.

Esto conllevaba una mayor distinción respecto de las religiones que no pertenecen a la ecúmene judeocristiana, sobre todo del islam. La crítica más dura de Karl Barth a *Nostra Aetate* fue que, en ese documento conciliar, el judaísmo había sido incluido en el círculo de las religiones no cristianas.

“¿Cómo puede hablar la Declaración de 'religión no cristiana' al referirse a la historia y al presente de *Israel* junto al hinduismo, al budismo y a la religión musulmana, cuando a) en el Antiguo Testamento no se habla en absoluto de una 'religión', sino de la forma primera de una *revelación de Dios*, y b) la existencia del judaísmo posterior y actual (creyentes y no creyentes) constituye la única *prueba* natural (histórica universal) *de Dios*?”⁶.

Con afirmaciones como éstas, el judaísmo se erigió en compañero ecuménico del cristianismo, mientras que las otras religiones se mantenían a una distancia aún mayor. La razón teológica era que Israel y el judaísmo son importantes para la autocomprensión del cristianismo, cosa que no ocurre con las otras religiones. Con el judaísmo existe una relación *interna* (intrínseca), y con las otras religiones *externa* (extrínseca). La corriente principal de la teología cristiana sobre Israel en las últimas cinco décadas es el resultado de este paradigma.

Uno podría tener la impresión de que los *muros ecclesiae*, que se levantaron en tiempos del confesionalismo alrededor de la propia fe y en tiempos del ecumenismo en torno al cristianismo en su conjunto, se habían ampliado tanto que ahora también abarcaban al judaísmo, pero, al mismo tiempo, que esa muralla había ganado aún más altura, para enfatizar la diferencia del pueblo de Dios judeocristiano respecto de otros pueblos, o, al menos, no considerar una relación teológica positiva para con ellos.

Por otra parte, en la revisión de la consideración del judaísmo, latía una dinámica que iba más allá, y que también cuestionaba la postura que se había tenido hasta ese momento respecto a otras religiones. Esto ya se puso evidencia en el proceso de creación de *Nostra Aetate*. *La Declaración del Vaticano II sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas*. Originalmente, la Declaración sólo tendría que esclarecer la nueva orientación de la relación hacia el judaísmo. Pero debido a injerencias externas, y a la lógica interna del proyecto, se extendió a una revisión de la consideración de las religiones no cristianas en su conjunto⁷, lo que volvió a provocar a los críticos del plan, como Karl Barth. La revisión de las relaciones con

³ Hans Hermann Henrix / Martin Stöhr (Hg.), *Exodus und Kreuz im ökumenischen Dialog zwischen Juden und Christen*, Aachen 1978, 188-236.

⁴ Hans Hermann Henrix, *Gottes Ja zu Israel. Ökumenische Studien christlicher Theologie*, ‘Studien zu Kirche und Israel’ Bd. 23, Berlin / Aachen 2005, 18.

⁵ Dietrich Ritschl, *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München 1984, 73, cf. 151.

⁶ Karl Barth, *Ad Limina Apostolorum*, Zürich 1967, 39s.

⁷ Cf. la introducción comentada a *Nostra Aetate* de Johannes Oestereich en *LThK2*, Erg-Bd 2, Freiburg / Basel / Wien, 1967, 406-478. Cf. también Cardenal Agustín Bea, *La Iglesia y el pueblo judío*, Barcelona 1967.

las otras religiones no podía quedar limitada al judaísmo. La relación con el islam se caracterizaba también por la enemistad desde hacía siglos, y ahora volvían a formularse recusaciones teológicas que debían ser superadas, si se pretendía que la hostilidad no continuase en el futuro. Se necesitaba un nuevo planteamiento teológico. Y así, algunos teólogos e iglesias evangélicas nacionales (como la Iglesia Renana) fueron más allá de la teología sólo sobre Israel y buscaron establecer la relación con el islam sobre una nueva base: práctica y teológica.

Incluso teólogos que estuvieron bajo la influencia de Karl Barth –como Bertold Klappert, Christian Link o Wolf Krötke–, superaron la mera revisión de la teología sobre Israel e incorporaron también al islam de forma más decidida a sus planteamientos teológico religiosos.

Así, por ejemplo Bertold Klappert⁸, amplió de tal forma la muralla delineada hasta ese momento en torno al judaísmo y al cristianismo, que encontró un lugar también para el islam. De forma similar a Karl-Josef Kuschel⁹ en el lado católico, desarrolló por parte evangélica el concepto de una “comunidad religiosa abrahámica”. De esta forma, la teología sobre Israel se convirtió en una teología más amplia sobre la comunidad abrahámica elegida, en la que judíos, cristianos y musulmanes estarían incluidos. Su tesis es: “Nuestra vocación a formar parte de la promesa a los hijos de Abraham cumplida en Jesucristo impulsa a la Iglesia ecuménica a una relación a) con el pueblo de Israel, el judaísmo, b) con la comunidad abrahámica, el islam, y c) con la humanidad toda e indivisible, objeto en última instancia de la bendición única de Abraham”¹⁰. Por tanto, Klappert también va más allá de la comunidad de judíos, cristianos y musulmanes, y considera a todos los pueblos. ¡Pero los pueblos! Con las religiones no va la cosa.

Nostra Aetate fue más allá, y también la mayor parte de propuestas para una *teología de las religiones*. A diferencia de Klappert, estos planteamientos, que suelen provenir de un contexto teológico extraeuropeo, tienen una mayor orientación hacia la filosofía y la fenomenología de la religión que hacia la teología bíblica. Recurren a experiencias e ideas multireligiosas: a la idea de la unidad del fundamento último de la realidad, por ejemplo, o al proceso de transformación de la centralidad del propio yo hacia la centralidad de ese fundamento de la realidad. También es común a todos ellos que persiguen el interés práctico de lograr una mejora de las relaciones interreligiosas y, por ello, interpretan críticamente las pretensiones religiosas de abso-lutez. Acentúan más bien lo común multireligioso, y dejan atrás lo que separa. Pero esto también les ha valido el reproche de valorar arbitrariamente lo específico de cada religión y que, de esta forma, promueven el relativismo.

No sin razón se ha considerado a la teología sobre Israel “la madre de la teología de las religiones”. Aunque la relación del cristianismo con el judaísmo es especial, considerando la teología sobre Israel se plantean sin embargo muchas cuestiones que, de forma parecida, surgen también considerando las otras religiones. Sólo por poner un ejemplo, está la cuestión del significado salvífico de Jesucristo o de la Trinidad de Dios. El judaísmo rechaza tanto estas doctrinas como lo hace islam, y en ocasiones de forma más enérgica.

- Sin embargo, si se concede al judaísmo que también su comprensión de Dios (no trinitaria) es válida, entonces tampoco se puede desestimar la comprensión musulmana de Dios. Al

⁸ Profesor de Teología Sistemática en la Kirchliche Hochschule de Wuppertal desde 1974 hasta 2004.

⁹ Profesor y Director Académico de 'Teología de la Cultura y del Diálogo Interreligioso' en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Tubinga.

¹⁰ Bertold Klappert, ““Abraham eint und unterscheidet – Begründungen und Perspektiven eines nötigen ‚Dialogs‘ zwischen Juden, Christen und Muslimen”, en: Rudolf Weth (Hg), *Bekennnis zu dem einen Gott. Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog*, Neukirchen-Vluyn 2000, 98-112. Online en: http://www.reformiert-info.de/side.php?news_id=1851&part_id=0&navi=3 (30.12.2018), III.4.

fin y al cabo, en la Sura 29,46 se afirma explícitamente que el Dios que anuncia el Corán no es otro que el Dios de los judíos y de los cristianos.

- Y aunque se le reconozca a los judíos que la alianza del Sinaí no ha perdido su vigencia con la alianza en Cristo, sino que incluso sin creer en Cristo forman parte de la comunión con Dios, no es menos cierto el principio de que no hay salvación sin fe en Cristo. Si, sin embargo, ese principio ya no es válido (o si sólo rige para cristianas y cristianos), entonces también comprende a los creyentes de otras religiones.

Así, la teología sobre Israel ha planteado cuestiones que son de la máxima importancia para una teología de las religiones.

II. Perspectivas sistemáticas.

Hasta ahora he realizado una rápida revisión histórica del debate acerca de la teología sobre Israel en su relación con la teología de las religiones hasta la fecha. En la segunda parte quisiera articular algunas reflexiones sobre esa relación desde la perspectiva de la teología sistemática. Y para ello vuelvo a dirigir mi mirada de nuevo a la teología sobre Israel.

Sin duda, la conexión histórica y teológica del cristianismo con el judaísmo es más estrecha que con el islam y con las otras religiones. Sin embargo, en referencia al judaísmo no se puede olvidar que se trata de un posicionamiento unilateral por parte del cristianismo que la mayoría de expertos judíos no comparte. Los máximos representantes del judaísmo subrayan continuamente la autonomía de su religión, y exigen salvaguardar la “dignidad de la diferencia”. Este requerimiento se dirige contra el así denominado acercamiento al judaísmo, que sin embargo, con frecuencia, los judíos consideran una especie de adquisición. Consideran problemático el discurso de una “tradición judeocristiana”. También la fórmula de Jesús como “personificación de la Torá”¹¹, utilizada con frecuencia en la teología católica actual, corre el riesgo de subsumir la Torá cristológicamente y, de esa forma, sobrepasarla. Las estrategias de acogida del lado cristiano provocan necesidad de distanciamiento por parte judía. Considerar el cristianismo como una prolongación del judaísmo no ayuda al diálogo judeocristiano, sino que produce un monólogo absoluto (por no decirlo de forma más tajante: egocéntrico) acerca de la dependencia cristiana de Israel.

Es necesario ser cauteloso en el intento de hacer que el judaísmo sea parte de las construcciones de la historia cristiana de la salvación, imponer unilateralmente una forma de interpretar la relación e ignorar las diferencias. El diálogo presupone el reconocimiento de la diferencia existente entre los interlocutores. Estrategias de acogida abrumadoras terminan resultando asfixiantes. Por el contrario, la primera y más importante condición de un auténtico diálogo consiste en tomarse en serio y sin restricciones la autocomprensión y el interés de diálogo del interlocutor. La regla fundamental del diálogo interreligioso es respetar a los otros en su alteridad. Sólo el reconocimiento de la profunda y permanente diferencia posibilita unas buenas relaciones de camaradería.

¹¹ Por ejemplo en: COMISIÓN CATÓLICA PARA LAS RELACIONES RELIGIOSAS CON EL JUDAÍSMO, “Porque los dones y la llamada de Dios son irrevocables (Rm 11,29). Reflexiones sobre temas teológicos sobre las relaciones católico-judías con ocasión del 50 aniversario de Nostra Aetate” (Nr. 4) (Publicaciones de la Santa Sede, n. 203) del 10 de diciembre de 2015, Bonn 2016, Art. 26.

En el *Dabru emet*¹², importante manifestación de la postura del judaísmo hacia el cristianismo del año 2000, se reconoció por primera vez que “se ha producido un cambio dramático y sin precedentes en las relaciones entre judíos y cristianos”. Señala los puntos comunes respecto a la fe en el único Dios y el fundamento de esa fe en la Biblia Hebrea, por los que los cristianos están llamados a respetar la reivindicación judía del Estado de Israel, abrazar los principios morales de la Torá y rechazar el antijudaísmo. Sin embargo, la *diferencia* entre judíos y cristianos no desaparece por el hecho de señalar las similitudes, y la praxis judía no se debilita por el reconocimiento que se hace del cristianismo. Aunque el cristianismo, de hecho, procede históricamente del judaísmo y está vinculado a él teológicamente, no debe considerarse como una extensión suya.

En el documento que, rabinos ortodoxos, líderes de comunidades, instituciones y seminarios de Israel, publicaron en Estados Unidos y en Europa el 3 de diciembre de 2015 titulado “Hacer la voluntad de nuestro Padre en el cielo: hacia una asociación entre judíos y cristianos”, se dice: “Al separar el judaísmo y el cristianismo, Dios quería una separación entre socios con importantes diferencias teológicas, y no una separación entre enemigos”.¹³

Y en la declaración de la Conferencia de los Rabinos Europeos y del Consejo Rabínico de EEUU del 1 de febrero de 2017 se habla de “una separación infranqueable (de las doctrinas fundamentales del cristianismo) respecto del judaísmo”¹⁴.

Las opiniones judías respecto a las relaciones judeo-cristianas subrayan que las relaciones constructivas sólo son posibles sobre el fundamento de la salvaguarda de la diferencia. Los cristianos tienen que asumir que, para ellos, la relación del cristianismo con el judaísmo forma parte de la autocomprensión de su fe, debido al parentesco de origen, a la historia de su relación y a las resonancias teológicas que remiten al Israel bíblico, y que, sin embargo, para la mayoría de los intelectuales judíos, el cristianismo es otra religión. Muchos de los intelectuales judíos no consideran para nada al judaísmo principalmente como una *religión*, sino como un *pueblo*, que se define por su historia y por su vínculo con la tierra de Israel. Kaplan Mordechai escribió en 1934 un libro titulado *Judaism as a Civilization*¹⁵. Al reducir el judaísmo a sus dimensiones religiosas, la Iglesia preparó a su interlocutor en el sentido de su propio interés en el diálogo. Y no pocas veces fue ella también la que estableció la agenda para el diálogo: tenían que abordarse sobre todo las resonancias entre la teología judía y la cristiana. Por el contrario, para los interlocutores *judíos* – especialmente para los menos religiosos de ellos – serían prioritarios otros temas: cuestiones históricas, políticas y sociales. Muy acertadamente constata David M. Neuhau: “El vínculo está claramente definido [por los cristianos] en términos de la *Palabra* (Word) cristiana en lugar del *mundo* (world) contemporáneo compartido con los judíos”.¹⁶

¹² «Dabru Emet – Declaración judía sobre los cristianos y el cristianismo», documento redactado por cuatro catedráticos judíos, y firmado por más de doscientos rabinos y profesores de esa religión en todo el mundo. La expresión “Dabru Emet” (decid verdad) procede del versículo: «He aquí las cosas que debéis hacer: *Decid verdad* unos a otros: juicio de paz juzgad en vuestras puertas» (Za 8,16) (Nota del Traductor).

¹³ http://www.jcrelations.net/Den_Willen_unseres_Vaters_im_Himmel_tun_Hin_zu_einer_Partnerschaft_zwischen_Jud.5227.0.html?L=2, Art. 3 (disponible: 30.12.2018).

¹⁴ http://www.jcrelations.net/Zwischen_Jerusalem_und_Rom_Die_gemeinsame_Welt_und_die_respektierten_Besonderhe.5647.0.html?L=2 (disponible: 30.12.2018).

¹⁵ Mordecai M. Kaplan (1881-1983) fue un prominente rabino y formador de rabinos que abandonó la ortodoxia para fundar el denominado judaísmo reconstruccionista. Su obra principal es *Judaism as a Civilization. Toward a Reconstruction of American-Jewish Life* (El judaísmo como civilización. Hacia una reconstrucción de la vida judeo-americana). La traducción española de esta obra lleva el título: *La civilización de Israel en la vida moderna*, Palinur Ediciones, Barcelona 2006.

¹⁶ David M. Neuhau, “Engaging the Jewish People. Forty Years since *Nostra Aetate*”, en: Karl Joseph Becker *et alii* (Ed.): *Catholic engagement with World Religions. A Comprehensive Study*, Maryknoll, N.Y. 2010, 401.

Un segundo punto que, a este respecto, es importante para mí, se refiere a la cuestión sobre la forma en que asumimos la perspectiva histórica de que el judaísmo, tal como lo conocemos hoy, en oposición al cristianismo, no existió hasta el siglo III d.C. El judaísta Peter Schäfer dio a sus "Cinco conferencias sobre el origen del judaísmo rabínico" el título: *El nacimiento del judaísmo del espíritu del cristianismo* (en referencia a *El nacimiento de la tragedia del espíritu de la música* de Nietzsche).

Tales ideas ya no permiten que la relación entre el judaísmo y el cristianismo se diseñe según el modelo de la relación madre-hija o la relación entre hermanos mayores y menores. Si uno quiere usar una imagen familiar, tal vez la imagen de dos hijas adultas, que han sufrido una historia de alienación, separación y enemistad, sea quizás la más apropiada. Dos hijas que, frente a las heridas que ha sufrido una de ellas, quieren vivir su relación una forma nueva. Pero en general, imágenes familiares como éstas, cargadas de emotividad, tienden a obstaculizar una relación dialógica entre religiones en lugar de promoverla. La idea histórica de que el judaísmo, tal como lo conocemos hoy, no surgió hasta después del fin del Israel bíblico, debe tomarse también teológicamente en serio. Así que, no es el judaísmo rabínico-talmúdico, sino el Israel bíblico, el que constituye la raíz histórica y teológica del cristianismo. El judaísmo de hoy puede y debe ser un interlocutor importante para la comprensión y la interpretación de esta raíz. Pero seguirá siendo una interpretación cristiana que sigue su propia tradición interpretativa. El judaísmo talmúdico posbíblico, al igual que el cristianismo, no sólo se ha desarrollado a partir de la raíz del judaísmo bíblico, sino que también ha evolucionado más allá de esta raíz. De la misma raíz, han surgido dos religiones independientes, que tienen mucho en común, pero que también difieren profundamente. Por supuesto, es esencial para la fe cristiana confesar al Dios que se dio a conocer a Israel, que eligió al pueblo de Israel y a quien el judío Jesús se dirigió como el "Padre". Es parte del contenido de la fe cristiana el que Dios permanece fiel al pueblo elegido, incluso si no profesa a Cristo. Todas éstas son ideas insustituibles en la teología moderna sobre Israel. Pero no se puede solventar la cuestión de la forma en que se debe establecer la relación actual con el judaísmo con la afirmación del origen histórico y la herencia teológica respecto del judaísmo bíblico.

Hay que distinguir la teología sobre Israel del diálogo judeocristiano. La teología sobre Israel se refiere al Israel bíblico, y el diálogo judeocristiano al judaísmo actual. Pero distinguir no quiere decir separar. Cuando la teología sobre Israel habla de la elección permanente del pueblo de Israel y de la alianza de Dios vigente con él, por supuesto que se supone también al judaísmo actual, que pertenece a esa tradición. Estas convicciones fundamentales constituyen la base teológica del diálogo judeocristiano. Sin embargo, para ese diálogo vale también la advertencia, anteriormente mencionada, de que el cristianismo no debe ser insertado en un judaísmo considerado casi ahistórico. Esto puede conducir fácilmente a un allanamiento de morada religioso que, más que facilitar, perjudique el diálogo judeo-cristiano.

De hecho, en los últimos 50 años, el diálogo judeo-cristiano ha sido la madre de los diálogos interreligiosos, y la teología sobre Israel ha sido la pionera de la teología de la religión. La razón teológica de esto radica en la universalidad del mensaje cristiano, que afirma ser relevante para todas las personas. Esto le lleva más allá del judaísmo, a una relación con otras religiones. La teología sobre Israel es importante para el anclaje histórico y la garantía de identidad teológica de este mensaje. También es importante para determinar la relación con el judaísmo contemporáneo.

Pero la promesa de Dios hecha a Abraham se extiende a todos los pueblos y, por lo tanto, no puede ignorar sus religiones. Este universalismo teológico se ha establecido en el

Israel bíblico desde el exilio en Babilonia y luego se ha extendido al primer programa del cristianismo. Dice que el Dios de Israel es el Creador del cielo y la tierra, que ha creado a todos los seres humanos a su imagen y semejanza, y su alianza y su voluntad salvífica se extenderán por toda la creación. Esta pretensión universal ha obligado a la teología cristiana desde el principio a considerar para el ecumenismo toda la tierra habitada, incluidas sus culturas y religiones.

Desde un punto de vista teológico sistemático, el problema fundamental de cualquier teología de las religiones es conciliar dos postulados que están en tensión: por un lado, el postulado de la universalidad de la voluntad de salvación y la acción salvífica de Dios; por otro lado, el postulado de la particularidad del camino de salvación realizado en Cristo. Dado que este acontecimiento ocurrió en cierto punto de la historia, en la vida de Jesús de Nazaret, surge la pregunta de cómo, el mensaje de salvación vinculado a él, puede incluir a las personas que vivieron antes de Jesucristo y a aquellas que están fuera del alcance del mensaje de Cristo. Esta cuestión ha ocupado a la teología cristiana desde el principio. En absoluto se trata de algo que sólo concierna a las otras religiones, sino que representa un desafío específico para la teología cristiana.

- Todo el proyecto de la misión es una respuesta para ese desafío. Pretende justificar históricamente la pretensión de universalidad vinculada al anuncio de Cristo.
- La tradición de 1 Pe 3, 19 sobre el descenso de Jesús a los infiernos (Jesús “descendió al reino de los muertos” el Sábado Santo) es una respuesta para ese desafío. Significa que el mensaje de Cristo también les habría sido anunciado a las personas que murieron temporalmente *antes* que Cristo. Por lo que ellas también están incluidas en la voluntad salvífica de Dios.
- La doctrina escolástica medieval del *desiderium* (o *votum*) *baptismi*, es una respuesta a ese desafío. Significa que, como creación de Dios, toda persona anhela el bautismo en lo más íntimo de su ser, es decir, quiere ser cristiana. (Aunque esta doctrina podría servir también de justificación del bautismo impuesto a los judíos).

La pregunta sobre la forma en que los miembros de otras comunidades religiosas se incorporan al anuncio de Cristo es un caso aplicado de la cuestión fundamental sobre la forma en que el acontecimiento histórico particular ‘Cristo’ adquiere un significado universal para la humanidad. ¿El acontecimiento de Cristo es sólo una forma de manifestación de la comunicación de Dios a los hombres? Existen diferentes mediaciones de la autocomunicación salvífica de Dios: la Torá, el Evangelio de Jesucristo, el Corán, el Tao, la doctrina de Buda, etc.

No se puede responder razonablemente a esta pregunta, ya que no existen una base de conocimiento y una postura cognitiva desde la cual se justifique dicha opinión. Las diferencias entre los mencionados contenidos centrales de las diferentes religiones son demasiado profundas para ser reducidas a un denominador común. Una sinopsis solo es posible bajo el paraguas del concepto de religión y este término se usa en la actualidad como un producto colectivo singular de la Ilustración occidental. Los miembros de las religiones no cristianas se defienden contra la aplicación a su religión de términos de estilo occidental como “religión” o “misticismo” o “espiritualidad”. Se trata de una inclusión de estas “religiones” en un sistema de pensamiento que a menudo les resulta extraño. El concepto de religión vive del contraste entre la esfera de lo religioso y la esfera de lo profano. Y este contraste no es conocido de la misma forma por otras culturas religiosas.

Por lo tanto, nos enfrentamos a la tarea, en última instancia irresoluble, de, por un lado, valorar a las otras “religiones” desde su propia comprensión de sí mismas, y, por otro lado, justificar teológicamente la pretensión de universalidad de la fe cristiana con su anclaje histórico

en la persona de Jesús de Nazaret. A este respecto, no existe una diferencia fundamental entre la teología sobre Israel y la teología de las religiones en general.

Últimamente se oyen cada vez más voces que pretenden cuestionar y liquidar el proyecto de una teología de las religiones en su conjunto. En su contra, argumentan que sitúa a las religiones no cristianas en un marco teológico de interpretación. El debate con ellas debería limitarse a la comparación de manifestaciones religiosas. Ésta es ciertamente una tarea importante, pero deja sin resolver el problema teológico. Pero, ¿cómo se puede abordar este problema?

Lo seguro es que no se puede tratar en un plano *ontológico*. Es decir, desde la pregunta por la actitud de las distintas vías religiosas respecto a la voluntad salvífica de Dios. Esto desembocaría en una especulación. Se puede y se debe trabajar en un plano *hermenéutico*, en el que ya no se trata de Dios mismo, sino de la *fe en Dios*. Voy a mostrarles un punto de partida:

Según Hb 1,1, “Dios, habiendo hablado muchas veces y de muchas maneras en otro tiempo a los padres por los profetas”, ahora, sin embargo, “nos” ha hablado a través del Hijo. Ese “nos” no se debe pasar por alto. Quiere decir que la palabra de Dios no es un decreto atemporal y ahistórico, que planea sobre el mundo converso como una idea platónica. Es un tratamiento, un decir-a, una palabra dirigida. Los reformadores han enfatizado este *pro-me* o *pro-nobis*: que esta palabra se *nos* ha dirigido, que es una palabra remitida que guía para elevar. En la explicación teológica de Barmer se encuentra la misma formulación. No se trata sólo de la palabra de Dios desde una universalidad más hermosa, sino de que esa Palabra se *nos* ha dirigido tal y como se dice en la primera tesis: “Jesucristo, como se *nos* dice en las Sagradas Escrituras, es la única Palabra de Dios que *nosotros* hemos de escuchar, en la que *nosotros* tenemos que confiar y a la que debemos obedecer en la vida y en la muerte”.¹⁷ Encontramos la palabra “nosotros” once veces. Los términos “nos” y “nuestra” aparecen seis veces en la declaración, y dos veces más en las citas bíblicas. Cuando en Rom 8, 38s Pablo proclama su convicción de que “ni la muerte ni la vida, ni los ángeles ni los demonios, ni lo presente ni lo por venir, ni los poderes, ni lo alto ni lo profundo, ni cosa alguna en toda la creación podrá apartarnos del amor que Dios”, lo hace también en la primera persona del plural. No se quiere decir con esto que esa promesa sólo vale para *nosotros*, sino que vale para todos los que son incorporados a ella. Sí que se afirma que se *nos ha dicho*. En ese “nos” se puede situar cualquiera.

Así están expresadas todas las fórmulas confesionales, en la forma de la primera persona gramatical: Credo –“yo creo”, “creemos”, “por nosotros”, etc. – y no en la forma de la tercera persona gramatical: “es el caso que”, “hay que creer firmemente que”, que es como aparece repetidamente en la *Dominus Iesus*, la Declaración del año 2000 de la Congregación para la Doctrina de la Fe¹⁸. Las expresiones de fe no son fórmulas magisteriales, sino respuestas a una llamada que conoce y nombra a sus destinatarios. No expresan verdades objetivas, sino verdades relacionales. Pero precisamente estas verdades conllevan un compromiso, porque conforman un vínculo vital. Si Heb 1,1 dice que Dios “nos” ha hablado a través de Cristo, eso no significa que este mensaje no sea relevante para judíos, musulmanes, los miembros de otras religiones y las personas no religiosas. Para algunos de ellos, que han vivido su religión como algo represivo, ésta es una verdadera liberación. Pero no se debe convertir ese “para nosotros” en un “así y no de otra manera”; la verdad relacional en una verdad fáctica; el Evangelio en una ley.

¹⁷ <https://www.ekd.de/Barmer-Theologische-Erklärung-Thesen-11296.htm> (06.07.2018).

¹⁸ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_sp.html

La Conferencia Mundial Misionera celebrada en San Antonio en 1989 declaró: “Confesamos que no hay para nosotros otro camino de salvación que el inaugurado por Jesucristo. Al mismo tiempo, sin embargo, no podemos poner límites al poder salvador y redentor de Dios”. Esto expresa la polaridad de los dos postulados mencionados anteriormente: la particularidad del camino de Cristo y la universalidad del poder redentor de Dios. Ambos se sitúan dentro del marco de un credo que se articula en primera persona del plural.

Quizás estén decepcionados de que en mi conferencia sobre la “teología de las religiones” no haya hablado de otras religiones que no sean el judaísmo. He hablado sobre cuestiones que se le plantean a *la teología cristiana* al considerar su relación con otras religiones. La teología de las religiones es un proyecto de teología cristiana. No se trata de hacer juicios globales sobre el valor de la verdad y el significado de la salvación de las otras religiones, sino de identificar el criterio para la *determinación* de la relación teológica y luego también para el *diseño* práctico de esa relación. La teología de las religiones, como la teología sistemática en su conjunto, debe ser consciente de sus propias limitaciones. Debido al potencial de universalidad inherente a la tradición de la fe cristiana, tendrá que asumir que la autocomunicación de Dios testimoniada por ella también ha dejado su huella en otras tradiciones religiosas, sin poder definirla expresamente. De esta manera, el encuentro entre las religiones se convierte en una valiosa fuente teológica de conocimiento, cuyo valor radica también, entre otros, en cuestionar constructivamente la reflexión cristiana sobre la fe. La teología se remonta así a su propio tema fundante: la cuestión de la veracidad de la fe cristiana.

Quiero finalizar esta ponencia con unas palabras de “La estrella de la redención”, de Franz Rosenzweig, que me parecen inspiradoras para discernir la comprensión de la verdad, incluida la de la fe cristiana: “Por lo tanto, la verdad debe ser verificada, y precisamente de la misma forma en que comúnmente es negada: es decir, renunciando a ‘toda’ la verdad y, sin embargo, reconociendo en la porción de la verdad propia la verdad que se considera eterna”¹⁹.

Prof. Dr. Reinhold Bernhardt
 Universidad de Basilea | Facultad de Teología
 Teología Sistemática / Dogmática
 Decano de la Facultad
 Facultad: Nadelberg 10 | CH-4051 Basilea
 Despacho: Heuberg 33 | CH-4051 Basilea
 Tel: +41 (0)61 207 04 93
 e-mail: Reinhold.Bernhardt@unibas.ch
<https://theologie.unibas.ch/de/personen/reinhold-bernhardt/>

¹⁹ Franz Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Salamanca ²2007, 495.

