

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

El cristianisme i les altres religions [Christianity and other religions]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Flaquer, Jaume
Publisher	Facultat de Teologia de Catalunya
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-07-03 01:26:15
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/232877

EL CRISTIANISME I LES ALTRES RELIGIONS

Jaume FLAQUER

Adreça: Roger de Llúria, 13
08010 BARCELONA
E-mail: jflaquer@jesuites.net

Resum

El Vaticà II suposa un veritable canvi de perspectiva de l'Església enfront de les altres religions. El discurs anatematitzador n'és deixat de banda per a destacar per primera vegada les llavors del Verb, que també hi compten. La pertinença a l'Església ja no es defineix des d'un gran mur separador entre un ser-ne dintre o ser-ne fora, sinó des de diversos graus d'*ordenament* cap a la plenitud de Crist. Qualsevol ésser humà pot quedar associat al misteri pasqual per maneres solament conegudes per Déu i no es nega que les tradicions religioses puguin tenir una participació positiva en favor d'aquesta associació. En aquest article s'hi analitzen també els diversos avatars que van fer que *Nostra Aetate* passés de ser un document solament sobre els jueus a abordar el conjunt de les religions. En definitiva, el Concili suposa un canvi *místic* de recerca de «Déu en totes les coses»... i també en les religions.

Paraules clau: Vaticà II, *Nostra Aetate*, diàleg interreligiós, religions, salvació.

Abstract

*Vatican II implies a real change of perspective for the Church with respect to other religions. Talk of anathematizing has been put aside to highlight for the first time the seeds of the Word, which it also holds within itself. Membership of the Church is no longer a matter of a wall of separation between those inside and those outside, but rather a matter of varying degrees of ordinance leading to fullness in Christ. Any human being can be connected with the Paschal mystery by means known only to God, and there is no denying that religious traditions can have a positive function in favouring this association. This article also analyses the different avatars that have meant that *Nostra Aetate* is not just a document about the Jews but deals with all religions. In fact, *Vatican II* represents a mystical change in the search for 'God in all things...', including the religions.*

Keywords: *Vatican II, Nostra Aetate, interreligious dialogue, religions, salvation.*

1. EL DIFÍCIL CAMÍ FINS A *NOSTRA AETATE*

Si l'esperit del Concili Vaticà II convidava a una manera nova de veure la realitat i el món present, les religions no podien quedar excloses de les discussions conciliars. Aquesta mirada transfigurada i purificada per l'alenada de l'Esperit que va inundar l'Església escampà les boires del tradicionalisme eclesiocèntric que impedièn veure les virtuts de les altres religions. Aquest nou aire quedà condensat en el decret *Nostra aetate* d'una novetat tal en el magisteri que mai abans no hi havia hagut un pronunciament solemne sobre les bondats de les religions no cristianes.

Alguns dels debats de més gruix teològic ja havien estat trillats per un document molt més important, com la Constitució dogmàtica *Lumen gentium*, però les resistències heretades per segles, d'antisemitisme d'una banda i de repetició de l'adagi *Extra ecclesiam nulla salus* per una altra, van endarrerir la seva promulgació. Finalment, el 28 d'octubre de 1965 es promulgava oficialment al costat d'altres decrets menors del Concili. Encara faltaven aprovar altres documents importants per a la qüestió interreligiosa com són la declaració sobre la llibertat religiosa (*Dignitatis Humanae*), el decret sobre l'activitat missional (*Ad gentes*) i la Constitució pastoral sobre l'Església en el món actual (*Gaudium et spes*), entre d'altres documents. Era el 7 de desembre.

El camí de *Nostra Aetate* va ser llarg i difícil, malgrat ser un document menor —solament té grau de declaració— i breu, amb només cinc números i unes 1.700 paraules (que ocupen quatre o cinc pàgines). Al final, però, es va formar un gran consens entorn del text definitiu, que va permetre que quedés referendat per 2.221 vots a favor i 88 vots en contra. Malgrat això, després del decret sobre els Mitjans de comunicació social (*Inter Mirifica*) a què es van oposar 164 votants, *Nostra aetate* és el que més oposició final va generar. Significativament, els següents en la llista van ser la *Gaudium et spes* amb 75 vots en contra i la Declaració sobre la llibertat religiosa amb 70.

El fet que una tercera part de *Nostra aetate* hagués estat consagrada al judaisme denota no solament l'eurocentrisme que encara dominava a l'Església i que li feia ocupar-se dels problemes principalment europeus, sinó que també parla de la història del mateix document. Havia estat inicialment pensada per ser una declaració solament sobre el poble d'Israel. De fet, després de l'horror de la Shoa on havien participat com a còmplices per acció o per omissió milers de cristians, faltava una paraula de l'Església al més alt nivell. D'igual manera, després de la promulgació dels Drets Humans al 48 i de la necessària ratificació pels països d'aquests drets, faltava també que l'Església

els fes seus a través dels documents conciliars, particularment el dret a la llibertat religiosa.

Joan XXIII, pocs mesos després d'anunciar la convocatòria del Concili, ordenava suprimir l'apel·lació de «perfidus» referida als jueus en la pregària del Divendres Sant (21/03/1959). A l'any següent acollia la delegació de jueus americans amb unes paraules significatives: «Sóc Josep, el vostre germà», suggerint que obria un temps per a la reconciliació. D'igual manera, Josep d'Egipte havia segellat una reconciliació amb els seus onze germans, després de molts anys de separació.¹ La idea d'una fraternitat restablerta entre el cristianisme i el judaisme resultava molt inspiradora.

Però encara més important va ser que el papa encarregués el 1960 al president del Secretariat per a la promoció de la Unitat dels cristians, el Cardenal Augustin Bea, sj, que preparés un esborrany de declaració sobre les relacions judeocristianes. Era doncs una preocupació personal del mateix Joan XXIII que s'arrelava en la seva pròpia experiència d'haver pogut salvar solament de manera limitada alguns jueus perseguits quan ell era delegat apostòlic a Estambul.² Tanmateix, no se sabia encara si el document havia de ser una declaració independent, formar part de la Constitució sobre l'Església o d'algun text sobre la Unitat dels Cristians. En qualsevol cas, les oposicions internes i externes van endarrerir-ne la redacció, tant per part dels que mantenien velles teologies com per part dels que temien per la sort dels cristians en països àrabs recentment deslliurats del colonialisme. A més, els bisbes i patriarques orientals se situaven clarament al costat dels àrabs en la qüestió palestina i es van oposar fermament al decret. El juny de 1962 els cardenals tombaven el projecte de document presentat i titulat *De Iudaeis*. El cardenal Cicognani, Secretari d'Estat, va llegir les motivacions del rebuig del projecte dient:

Per què solament els jueus? Per què no també els mahometans?...³ Són conegudes les aspres dissensions actuals entre jueus i àrabs: sorgeixen amb facilitat sospites

1. Philip A. CUNNINGHAM, «*Nostra Aetate: A Catholic Act of Metanoia*», Anthony CERNERA (ed.), *Examining Nostra Aetate After 40 Years: Catholic-Jewish Relations in Our Time*, Fairfield, CT: Sacred Heart University Press, 2007.
2. René LAURENTIN, *Bilan du Concile*, París: Éditions du Seuil 1966, 129
3. L'apel·lació dels musulmans com a «mahometans» és considerada incorrecta ja que els musulmans no segueixen Muhammad sinó l'Alcorà, que és per a ells la font fonamental del camí (o *xària*) a recórrer per arribar al Paradís.

de tipus polític, o que s'afavoreix un o un altre bàndol. [...] Per tant, proposo que aquest decret no es tracti en el Concili.⁴

El cardenal Bea, però, no va perdre l'esperança i va continuar treballant per sumar suports. En realitat, el fet d'incloure una visió més àmplia de totes les religions va ser una solució per afeblir l'impacte d'una declaració d'exclusiva apreciació envers el judaisme. Es va tractar doncs d'una certa negociació per poder aprovar el document. El cardenal Kasper, anys després, ho descriu fins i tot com una manera de «salvar els mobles en una casa en flames»⁵ i revela que el cardenal Bea va confessar a un amic que «si n'hagués sabut abans les dificultats [de la redacció i aprovació del text] no sabia si hauria tingut coratge de portar-lo a terme».⁶

El Cardenal Bea, en el moment de tornar a presentar el text ara sí que definitiu, va jutjar positivament l'ampliació de mires amb la imatge del gra de mostassa:

A aquesta Declaració se li pot aplicar amb tota raó la paràbola bíblica del gra de mostassa. Es tractava, en un principi, d'elaborar una breu i senzilla declaració sobre l'actitud dels cristians davant del poble jueu. Però, amb el temps i, sobretot, arran del debat en aquesta aula conciliar, aquell gra s'ha transformat, gràcies a vosaltres, quasi en un arbre, en què troben ja niu moltes aus; és a dir, en un document on, almenys en certa mesura, són tingudes en compte totes les religions no-cristianes.⁷

En qualsevol cas, el resultat va ser-ne molt satisfactori. Així ho jutja Yves Congar en el seu *Diari del Concili* dient: «No es tractava de “diluir” el capítol respecte als jueus, sinó d'abraçar la immensa i complexa realitat del món dels altres, sota una mateixa intenció de fraternitat i diàleg.»⁸

4. Carmen MÁRQUEZ BEUNZA, «De la apertura ecuménica de *Unitatis redintegratio* al diàlogo interreligioso de *Nostra aetate*», Universidad de Cantabria. Obispado de Santander, Ciclo II: Vaticano II (1962-1965): la actualidad del Concilio, Santander, 14 febrero de 2012, p. 12.
5. Walter KASPER, *The Commission for Religious Relations with the Jews: A Crucial Endeavour of the Catholic Church*, discurs a Boston College, 6 November 2002. Publicat a <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20021106_kasper-boston-college_en.html>; [Consulta 19 de novembre 2014].
6. *Ibid.*
7. Carmen MÁRQUEZ BEUNZA, «De la apertura ecuménica de *Unitatis redintegratio* al diàlogo interreligioso de *Nostra aetate*», Universidad de Cantabria. Obispado de Santander, Ciclo II: Vaticano II (1962-1965): la actualidad del Concilio, p. 11. <<http://www.unican.es/NR/rdonlyres/0001202f/hkwnfdochpyjdlwutbcequhmxydjfiid/Delaaperturaecum%C3%A9nicadeUnitatisredintegratioNostraetateCM%C3%A1rquez.pdf>>; [Consulta 19 de novembre 2014].
8. *Ibid.* Vegeu Y. CONGAR, *Diari del Concili*, Barcelona: Ed. Estela 1965.

La polèmica, però, no va acabar amb el Concili perquè aquest va ser (i continua sent) un dels documents més contestats per la Fraternitat sacerdotal de Sant Pius X. Potser en el context dels intents del retorn a l'Església d'aquest grup, el cardenal Walter Brandmüller, antic president del Comitè Pontifici de Ciències Històriques, afirmava recentment, el 21 de maig del 2012, que *Nostra Aetate* no tenia caràcter vinculant des del punt de vista doctrinal, i ho feia precisament en ocasió de la presentació del llibre *Les claus de Benet XVI per interpretar el Concili Vaticà II*.⁹ En canvi, el cardenal Kurt Koch havia afirmat cinc dies abans a la premsa que «*Nostra Aetate* és una de les grans declaracions d'aquest Concili que comprometen tot catòlic. [...] Ningú, sigui de dretes o d'esquerres, no pot escollir entre el que pren i el que deixa subjectivament en la interpretació autèntica del magisteri».¹⁰

L'element principal en discussió és si les promeses de Déu fetes al poble d'Israel a l'Antic Testament han quedat revocades en el moment de la crucifixió de Jesús i si la seva mort és imputable al poble jueu en el seu conjunt.

2. L'ENCÍCLICA *ECCLESIAM SUAM*, UNA INTERVENCIÓ PERSONAL DEL PAPA

El propi papa Pau VI va decidir intervenir en la polèmica escrivint la seva primera encíclica sobre el diàleg titulada *Ecclesiam Suam*. Pau VI no hi volia solament defensar per a l'Església una nova manera de ser en el món sinó que fonamentava aquesta nova actitud en la manera que Déu té de relacionar-se amb el món.

El diàleg no és, segons l'Encíclica, una nova estratègia sinó la manera que té l'Església de ser mirall d'Aquell que és diàleg. Déu és en primer lloc diàleg perquè engendra eternament la seva Paraula. Si Déu té una Paraula és perquè ell és en si mateix i essencialment diàleg (dia-logos, és a dir, dia-Paraula).

En segon lloc, Déu és diàleg perquè va crear totes les coses per mitjà de la seva Paraula. Aquella professió de fe del Credo que diu «... per ell [pel Crist, la Paraula] tota cosa fou creada» estableix que la relació entre Déu i la creatura és des del començament una relació dialogal.

En tercer lloc, el davallament de la Paraula sobre cadascun dels profetes, tal com ho formula l'Antic Testament, manifesta que Déu estableix un diàleg de salvació amb la humanitat, i que aquesta és la manera que Déu escull per

9. Walter BRANDMÜLLER – Agostino MARCHETTO – Nicola BUX, *Le «chiavi» di Benedetto XVI per interpretare il Vaticano II*: Cantagalli 2012

10. Diari *La Croix* digital del 22 de maig de 2012, París.

guiar el seu poble vers la plena acceptació de l'Aliança. Déu podria haver escollit altres maneres de salvar el seu poble. Podria haver-hi imposat la salvació. Però no, Déu escull establir un diàleg amb el seu poble per retornar-lo allà d'on va sortir. Aquest diàleg de salvació pressuposa la *paciència* de Déu, que decideix «adaptar-se» al temps humà, és a dir, al temps que pren l'ésser humà per convèncer-se i acceptar la proposta d'amor i d'Aliança de Déu.

El diàleg de salvació culmina amb l'Encarnació de la Paraula tal com l'expressa el pròleg de sant Joan: «La Paraula es va fer home». L'enviament de la seva Paraula és el moment de plenitud d'aquest diàleg on Déu espera que l'home li respongui amb una Paraula que sigui idèntica a la que Déu li proposa. Aquest diàleg perfecte, on Déu pronuncia una Paraula seva en el llenguatge humà i on l'home li respon amb la seva mateixa Paraula, és el que la teologia dels primers concilis va intentar explicar parlant de la unió de les dues natures o unió hipostàtica.

L'Església, doncs, ha d'establir un diàleg amb els creients de les altres religions fent-ne ella el primer pas sense exigir-los una reciprocitat com a condició prèvia, igual que Déu es va apropar als homes «quan encara érem pecadors».

Els fonaments teològics del diàleg basats en el diàleg de salvació podrien ser mal entesos si no s'hi afegís el reconeixement del bé que ha arribat a l'Església des de fora dels seus límits, fins i tot, de part de gent frontalment oposada a ella. Si no, el «diàleg» de l'Església seria solament un monòleg propositiu de la seva fe sense el moment d'escolta i d'aprenentatge de l'altre. Això és el que es diu a *Gaudium et Spes* i que es pot aplicar al diàleg inter-religiós:

L'Església confessa haver tret molt de profit, i poder-ne treure més encara, fins i tot de l'oposició dels seus adversaris i perseguidors.¹¹

Aquesta ajuda, matisa, no significa que «manqués alguna cosa en la constitució que el Crist va donar [a l'Església], sinó que serveix per poder conèixer més a fons aquesta mateixa constitució, per poder-la expressar més bé i adaptar-la amb més èxit als nostres temps.» Dit d'una altra manera, el món no creient i els fidels de les altres religions ens poden «evangelitzar».

11. GS 44, segons la traducció de *Documents del Concili Vaticà II: Constitucions, Decrets, Declaracions*, Barcelona: Ed. Estela 1966.

3. FONAMENTS DOCTRINALS A *LUMEN GENTIUM* I ABSÈNCIA DE *L'EXTRA ECCLESIAM*

Els elements teològics i eclesiològics fonamentals sobre la nova mirada de l'Església envers les altres religions ja estaven formulats a la *Lumen gentium*. Primer de tot en el n. 9, on no es parla d'un trencament de l'Aliança per part dels jueus sinó de l'establiment amb ells d'una Aliança «en preparació i figura d'aquella nova i perfecta aliança que s'havia de concloure en el Crist». En segon lloc, ni en el n. 15 ni en el n.16 utilitza ja el famós adagi *Extra Ecclesiam nulla salus*. Es veritat que a LG 14 la reprèn en positiu: «Aquesta Església peregrina és necessària per a la salvació», i que és «Sagrament universal de salvació».¹²

Algunes de les afirmacions sobre la salvació resten ancorades en el passat però a vegades els silencis són més evocadors que les paraules.

S'hi diu per exemple:

No es podrien salvar aquells homes que, sabent que l'Església catòlica va ser fundada per Déu per mitjà de Jesucrist com a necessària, amb tot o no volguessin entrar-hi o no volguessin restar-hi (LG 15).¹³

Per suposat, ens podem preguntar si és possible saber i reconèixer que l'Església va ser fundada per Déu i tanmateix rebutjar d'entrar-hi o de restar-hi. El Concili entronca doncs amb la clàssica exculpació dels qui «sense culpa seva no han arribat encara a un clar coneixement de Déu» (LG 16) i tanmateix viuen rectament.

Aquest «sense culpa» no es pot entendre solament pel fet que no els hagi arribat l'anunci de la fe, sinó que aquest no s'hagi donat de manera correcta o hi hagi hagut un deficient testimoniatge personal dels cristians.¹⁴

En qualsevol cas, el Concili abandona el llenguatge *anatematitzador* dels Concilis precedents i continua fomentant les missions, no perquè els no-cristians hagin de ser condemnats sinó per la seva convicció de la qualitat dels mitjans que el creient pot trobar en l'Església per assolir aquesta meta.

12. Vegeu LG 48, GS 45, AG 1.

13. Vegeu també la Carta del Sant Ofici a l'arquebisbe de Boston, el 8 d'agost de 1949, en ocasió de la interpretació de literalisme extrem de Leonard Feeney entre d'altres, DH 3866-3873. Trobem el mateix a *Ad gentes* 7.

14. Francisco de Vitoria ja subratllava aquest punt en el segle XVI. Cfr. *Relectiones de Indis*, I, prop. 2.

4. RECUPERACIÓ DE LA PATRÍSTICA I DE LA TEORIA DE LES LLAVORS DEL VERB

Que aquest canvi de perspectiva fos possible va ser gràcies al retorn a la Patrística impulsada especialment per la *Nouvelle Théologie* dels anys 50 amb de Lubac, Daniélou, Chenu i Congar. Aquest retorn permetia d'una banda passar d'una posició eclesiocèntrica a una de cristocèntrica, situant el Crist en el centre del misteri de l'Església i en el centre de la qüestió per a la salvació, i d'una altra banda plantejar el diàleg amb les altres religions en les categories que els sants pares van utilitzar per dialogar amb la cultura i rituals grecs. Donat que, per a autors com Justí, Ireneu o Eusebi de Cesarea, la riquesa i potència intel·lectual del món grec se'ls imposava com una evidència, es van veure obligats no solament a inculturar hel·lènicament el seu llenguatge sinó a elaborar una teoria que expliqués l'origen de tanta «veritat» fora de la tradició judeocristiana tot continuant mantenint la plenitud de la revelació en Crist.

Estem en les antípodes del pensament de Miguel Bayo que deia: «Totes les obres dels infidels són pecats i les virtuts dels filòsofs són vicis»,¹⁵ i del jansenisme de Quesnel, per a qui: «Fora de l'Església no es concedeix cap gràcia» i per a qui: «La pregària dels impius és un nou pecat; i el que Déu els concedeix és un nou judici contra ells.»¹⁶ Amb tota lògica, si el pecat original havia corromput la natura humana, tot intent de l'home d'alçar-se cap a Déu havia de ser formar-se un ídol de Déu i, la prostració enfront d'aquest, un pecat comparable al dels jueus amb el vedell d'or.

El dos conceptes que més van influenciar la teologia del Concili en la qüestió interreligiosa van ser el de les llavors del Verb de Justí i el de la preparació evangèlica d'Eusebi de Cesarea,¹⁷ així com el de les diverses aliances de Déu amb la humanitat. De fet, Ireneu ja parla de les quatre aliances de Déu (la d'Adam, la de Noè, la de la Llei de Moisès i la de Jesús) que permeten comprendre-les no de manera abrogant sinó de manera inclusiva. L'última, l'Evangeli, no les anul·la sinó que «renova l'home i ho recapitula tot».¹⁸

El concepte de les llavors del Verb permetia veure bondat i veritat més enllà de la tradició judeocristiana. Justí considerava que l'eclosió del cristianisme es va produir gràcies a dues tradicions, la jueva i la grega, caminant

15. Condemnat per Pius V en 1567, *DH* 1901-1980.

16. Condemnat per Clement XI en 1713, *DH* 2400-2502.

17. Un dels seus llibres porta per aquest concepte per títol: Eusebi de Cesarea, *Praeparatio Evangelica*, PG 21.

18. Ireneu, *Adv. Haer.* III, 11, 8: PG 7.

ambdues en direcció de la plena acceptació del Crist. Fins i tot va arribar a considerar els filòsofs en una certa equivalència al rol dels profetes de l'Antic Testament. El concepte de Logos (Paraula, Verb o Raó) permetia unir el *Dabar* de Déu que descendia sobre els profetes amb el de la raó dels filòsofs. Ambdues, però, estaven en forma germinal, de llavor, esperant la plena manifestació del Crist.

Justí afirma clarament:

Tots els qui han viscut segons el Logos són cristians, malgrat que hagin estat considerats ateu, com Sòcrates, Heràclit i d'altres.¹⁹

En la mateixa línia va escriure:

Cada un dels filòsofs va parlar correctament, en tant que tenia per connaturalitat una part del Logos seminal de Déu. És evident que els que van expressar opinions contradictòries en punts importants no posseïen una ciència infal·lible ni un coneixement irrefutable. Però tot el que ells han dit de correcte ens pertany a nosaltres, els cristians [...]. Tots els escriptors, per la llavor del Logos dipositada en la seva naturalesa, van poder veure la realitat de les coses tot i que de manera enfosquida. Perquè una cosa és la llavor o imitació de quelcom [...] i una d'altra la realitat mateixa a la qual es refereix aquella participació o imitació.²⁰

D'aquesta manera, la cultura i religió grega, i per extensió totes les altres, podien entendre's dintre del pla salvífic de Déu com a preparació per a acollir un dia l'Evangelí. Així s'expressa *Lumen gentium* quan diu:

I tot allò que es troba en ells (fidels d'altres religions) de bo i de veritable, l'Església s'ho estima com una preparació a l'Evangelí i com a vingut d'Aquell qui il·lumina tot home perquè arribi a tenir la vida (LG 16).

Si aquí parla solament dels fidels de les religions, en el número següent parla ja dels ritus i de les cultures dels pobles:

Gràcies al seu (de l'Església) esforç aconsegueix que tot allò de bo que es troba dipositat al cor i a la ment dels homes o bé als propis ritus i a les cultures dels pobles no solament no desaparegui, sinó que es millori, s'elevi i arribi a un ple esbadellament per a la glòria de Déu (LG 17).

19. Justí, *1 Apol.*, 46: PG 6.

20. Justí, *2 Apol.*, 13: PG 6.

El mateix trobem a *Ad gentes* 9. *Nostra aetate* farà un pas més parlant explícitament de les religions i no solament de ritus. Malgrat tot són afirmades també les seves deficiències:

L'Església catòlica no rebutja res d'allò que és vertader i sant en aquestes religions. Es mira amb sincer interès aquells capteniments i estils de vida, aquelles normes i doctrines que, tot i discrepar ben sovint d'aquelles altres que ella sosté i proposa, no poques vegades porten tanmateix una claror d'aquella Veritat que il·lumina tots els homes (NA 2).

Tanmateix, donat que també l'Església necessita conèixer més la seva pròpia constitució (GS 4), que es troba revestida d'una santedat imperfecta i que porta la figura d'aquest món que passa (LG 48), es veu clar que el Concili ha fet un gir cristocèntric.

Així, malgrat que les altres religions apareixen *ordenades* vers el poble de Déu en la doctrina del Vaticà II, seria una mala interpretació del Concili entendre l'Església (almenys en la seva realització actual) com a punt final d'arribada, ja que aquesta es troba també al seu torn en constant peregrinació vers Déu, gemegant i patint dolors de part (LG 48). L'Església es troba també sempre en una reforma constant. El diàleg no pot partir del qui es creu en possessió de la veritat, sinó del qui ofereix amb humilitat el seu grau de comprensió del misteri, tot reconeixent-se en camí. És a dir, no seria correcte interpretar l'ordenament de les religions respecte a l'Església com si aquesta estigués ja en possessió de la seva forma final i situada en la seva estació final. Qualsevol manteniment de la *Teologia de l'acompliment* ha de suposar que les religions caminen vers una comunitat que està també en pelegrinatge de recerca.

4. CONCRECIIONS EN LES VALORACIONS DE LES RELIGIONS

Una de les finalitats del diàleg interreligiós en l'àmbit teològic és arribar no solament a conèixer què creuen les altres religions sinó a comprendre per què creuen el que creuen i quina és la raonabilitat de les seves creences dintre del seu sistema. Això no ho trobem al Concili perquè s'escapava de les seves finalitats. Tanmateix sí que hi trobem una de les condicions de possibilitat del diàleg que és l'intent d'explicar i comprendre l'altre a partir de l'altre, i no solament a partir de les categories pròpies. Es tracta de la base de tot respecte: no dir de l'altre quelcom que no diu. Sembla quelcom obvi, però les dinàmiques apologetiques de qualsevol religió o filosofia estan plenes de caricatu-

ritzacions dels oponents per poder-los vèncer fàcilment. El Concili fa un esforç en aquest sentit, amb èxit desigual segons les religions.

Lumen gentium enceta el treball que desenvoluparà *Nostra aetate* dient unes poques frases de cada religió (LG 16). L'ordre escollit és l'invers però amb la mateixa visió de l'ordenament. No cita, però, ni l'hinduisme ni el budisme.

El decret *Nostra aetate* comença precisament per aquestes paraules, «en la nostra època», situant-se en la mateixa dinàmica conciliar de la contemplació de la realitat. Recorda també la fraternitat universal dient que «totes les nacions formen una sola comunitat, totes tenen un mateix origen» i que «totes també tenen un mateix fi últim, Déu» (NA 1). En una perspectiva existencialista, afirma que tot home cerca quin és el sentit i el fi de la nostra vida, d'on venim i on anem, entre d'altres preguntes fonamentals. Lluny de recordar la discussió sobre la teologia de la radical separació entre la religió natural (on l'home cerca Déu) i la sobrenatural (on Déu s'atansa a l'home), el document convida a situar-nos tots en el mateix pla de recerca existencial.

NA 2, sense mencionar les religions tradicionals animistes, es refereix a elles reconeixent un «cert apercebiment d'aquell poder ocult que és present al curs de les coses i als esdeveniments de la vida humana».

L'hinduisme hi és objecte d'una densa i rica frase descriptiva:

L'home hinduista escruta i expressa el misteri de la divinitat valent-se de la inexhausta fecunditat dels mites i dels penetrants esforços de la filosofia, i busca l'alliberament de les angoixes de la nostra condició o bé mitjançant unes formes de vida ascètica, o bé per una profunda meditació o bé encara refugiant-se en Déu amb amor i confiança. (NA 2)

Quan s'escriu això, Pau VI acaba de fer una visita a l'Índia. Aquesta descripció podria haver inclòs la menció dels conceptes de *karma*, de *dharma* i de *samsara* (roda de reencarnacions), i fins i tot d'*advaita* (caràcter no-dual de la realitat). Evita, però, mencionar conceptes amb què l'Església no se sent reconeguda. Parla solament de la fecunditat dels mites presents en els llibres dels vedes, de l'alliberament, en probable referència al nirvana recercat, i de la vida ascètica i meditativa pròpia de la literatura dels upanixads. Hauria estat també preferible de referir-se a la realitat última com absolut o com brahman més que com a Déu.

El budisme hi és valorat a continuació:

El budisme, en les seves distintes formes, reconeix la radical insuficiència d'aquest món movedís i ensenya un camí per on els homes, amb ànim devot i confiat,

puguin ja sigui adquirir un estat de perfecte alliberament, ja sigui arribar, amb les pròpies forces o amb l'ajut de dalt, a la suprema il·luminació (NA 2).

El decret reconeix encertadament la gran diversitat existent en el budisme entre el corrent *theravada* i el *mahayana*, el budisme tibetà i el zen, però tots tenen en comú la consciència de la vacuïtat i del caràcter fugisser i canviant de totes les coses. L'alliberament es refereix a l'extinció del dolor i de la roda de les reencarnacions, gràcies a l'estat d'il·luminació, després d'haver assolit les quatre nobles veritats.

L'islam ocupa un número sencer del decret per donar resposta a les demandes dels cristians en terres àrabs (NA 3). S'hi troba l'essencial de la teologia islàmica: la unitat de Déu (en referència a la Sura 112 de l'Alcorà), el seu caràcter misericordiós, omnipotent i just, la veneració de Jesús com a profeta, la devoció expressada envers Maria verge, la seva creença en el dia del judici, l'estima per la vida moral i la importància de l'oració, les almoines i el dejuni. Tot reconeixent les dissensions i enemistats entre cristians i musulmans, el Concili exhorta a oblidar el passat, i treballar per la pau, la justícia social i la llibertat.

El paràgraf està molt ben treballat. Fins menciona l'esforç dels musulmans de *sotmetre's* (islam) amb tot el cor a Déu com va fer Abraham. Tanmateix, té dues omissions perfectament intencionades importants, que susciten, però, incomprensió per part dels musulmans: no hi apareixen ni l'Alcorà ni el profeta Muhammad. La simpatia expressada envers els musulmans al principi del paràgraf no sembla doncs incloure ni l'Alcorà ni Muhammad. Sense haver reconegut ni el caràcter revelat de l'Alcorà ni el caràcter profètic de Muhammad es podria haver trobat alguna fórmula que expressés el respecte envers aquests elements sagrats de l'islam. L'absència de la menció del profeta va ser lleugerament compensada per la menció d'Abraham. Aquest, però, no és descrit com pare en la fe de les dues religions conjuntament amb el judaisme.

El judaisme ocupa, com hem dit, la part més extensa del breu document (NA 4). *Lumen gentium* el considera «poble estimadíssim» amb «qui es van fer els pactes i les promeses». D'especial rellevància va ser l'afirmació que «els dons i la crida de Déu són irrevocables» (Rm 2,28-29) respecte a la seva condició de poble escollit. Això es reprèn a *Nostra aetate* reconeixent l'especial lligam espiritual del poble de la nova Aliança amb el llinatge d'Abraham, i el fet d'haver rebut la revelació de l'Antic Testament a través d'aquest poble.

El més important del decret envers els jueus és que és un poble que continua sent molt estimat per Déu i que la mort del Crist no es pot imputar ni a tots els jueus d'aquell temps, ni fer-ne responsables els actuals. El text diu:

Una gran part de jueus no van acceptar l'Evangelí, molts fins i tot es van oposar a la seva difusió. Això no obstant, com diu l'apòstol, els jueus continuen a causa dels patriarques essent molt estimats de Déu, el qual no es peneeix mai de les gràcies i de la vocació donada.

Per bé que les autoritats del poble jueu juntament amb aquells qui els feien costat van exigir la mort del Crist, amb tot, els mals que en la seva passió foren comesos no es poden imputar ni a tots els jueus indistintament que llavors vivien, ni als jueus actuals. I encara que l'Església sigui el nou poble de Déu, no per això els jueus han de ser considerats o com reprovats de Déu o com maleïts, com si això se seguís del text sagrat. Cal, doncs, que es posi sempre esment, tant en la catequesi com en la predicació, a no ensenyar res que no estigui d'acord amb la veritat evangèlica i amb l'esperit del Crist (NA 4).

El text continua deplorant «els odís, les persecucions, i les manifestacions d'antisemitisme contra els jueus», però, no va pronunciar l'esperada condemna explícita de la *Shoa* (l'Holocaust), ni va reconèixer la participació de molts cristians al llarg dels segles en la persecució dels jueus.

El decret acaba assumint una part dels drets humans quan reprova la discriminació per motius religiosos, de raça o de color.

5. DE L'ASSOCIACIÓ AL MISTERI PASQUAL ALS CRISTIANS ANÒNIMS

Lumen gentium, com hem vist, havia reprès la qüestió tradicional de la ignorància no culpable per permetre la salvació dels no-cristians. *Gaudium et spes*, al final del Concili, va saber anar molt més enllà dient:

Donat que Crist va morir per tots i que l'última vocació de l'home és veritablement una de sola, és a dir, divina, hem de sostenir que l'Esperit Sant ofereix a tots la possibilitat d'associar-se a aquest misteri pasqual d'una manera sols coneguda per Déu (GS 22).

Aquesta manera solament coneguda per Déu suggereix la possibilitat, en clau rahneriana, que aquesta associació (i no solament el «com» d'ella) sigui desconeguda per un fidel d'una altra religió. La teoria d'aquest teòleg alemany dels «cristians anònims» és precisament un intent de desenvolupar teològicament aquest punt que el Concili solament havia deixat apuntat.²¹ Amb ella,

21. K. RAHNER, «Los cristianos anónimos», *Escritos de Teología* 6 (1969) 535-544; «El cristianismo y las religiones no cristianas», *Escritos de Teología* 5 (1964) 135-156.

Rahner vol assegurar que no es torna a un pelagianisme subtil pel que fa a la salvació dels no-cristians i que diria: «ja que no es poden salvar per la fe en Crist perquè no en tenen, s'han de salvar per les seves bones obres». Per això Rahner afirma:

Una acció salvífica sense fe no és possible, i una fe sense un trobament amb el Déu que s'autorevela és una manca de sentit.²²

De fet, no es pot negar que la saviesa paradoxal de la creu es troba també ni que sigui de manera incipient en la postura de prostració del musulmà, quan, tenint el cap a terra, se sent més a prop de Déu, com el gra de blat que cau a terra. Perquè no hi ha ascens cap a Déu que no sigui davallament. El budisme i l'hinduisme expressen aquesta veritat no ja amb la imatge de la dimensió vertical sinó amb la de l'interior i exterior, on el camí de plenitud i perdurabilitat (nirvana) consisteix en buidament.

Rahner també va més enllà del Concili, tot i continuar dins d'una perspectiva inclusiva i cristocèntrica, quan afirma la possible influència positiva (almenys parcial) d'una religió no-cristiana en la salvació dels seus membres, ja que la salvació no es pot donar de manera totalment asocial i ahistòrica. Perquè el Concili havia afirmat les bondats de les religions però no determinat les relacions entre aquestes i la possible salvació dels seus membres.

El punt a on Rahner arriba és el punt de partença de Dupuis, ja que aquest no solament afirma aquesta possibilitat d'acció positiva sinó que inclou la pluralitat de religions dintre del pla salvífic de Déu per a la humanitat. Enfront de l'abstracció que es fa de Déu en el teocentrisme i, encara més, en el real-centrisme, i del reduccionisme del cristocentrisme, Dupuis proposa amb encert una perspectiva trinitària.

D'altres autors com Hans Küng han cercat en el postconcili criteris de veracitat de les religions per evitar afirmacions *a priori* i genèriques del tipus «totes les religions són camins de salvació equivalents». El criteri del grau humanitzador de tota proposta religiosa ha trobat un gran èxit en els debats.

22. Íb., *Curso fundamental de la fe*, Barcelona: Herder 1979, 188.

6. DIÀLEG I ANUNCI COM A TEXT CIMAL DEL DIÀLEG

Pel que fa als desenvolupaments postconciliars del magisteri cal citar primerament l'encíclica *Redemptoris Missio* (1990) de Joan Pau II on afirma clarament l'actuació de l'Esperit en les religions²³ i, per tant, trenca amb la tradicional separació entre religió natural i religió sobrenatural on el cristianisme apareix com a resultat de l'apropament de Déu a l'home mentre que les altres religions són simplement intents de l'home de comprendre Déu amb les seves capacitats racionals.

Cal destacar també el document *Diàleg i Anunci* (1992) del Consell Pontifici per al Diàleg Interreligió on es distingeix l'àmbit específic del diàleg interreligió de l'àmbit de l'anunci de la fe i on, sobretot, es descriuen les famoses quatre modalitats de diàleg: el diàleg de la vida, el diàleg de les obres, el diàleg dels intercanvis teològics i finalment el diàleg de l'experiència espiritual. Aquest document, és en la meua opinió, el punt més àlgid en la teologia de les religions. La por del relativisme provocada per certes postures pluralistes ha reduït gran part de la pràctica del diàleg oficial de l'Església exclusivament als dos primers àmbits, és a dir: al treball per a la convivència i al treball per a un món més just i més pacífic. El document *El cristianisme i les religions* (1996) de la Comissió Teològica Internacional és dominat ja per la consciència que molts autors han anat massa enllà en la valoració de les altres religions, situant Jesús en un mediador més de la salvació. Tanmateix, aquest document reconeix el possible «valor salvífic de les religions» envers els seus fidels perquè els poden ajudar a «acollir la gràcia de Crist».²⁴

Són de valorar, també, les comissions mixtes que s'han anat creant amb cada religió i la dinàmica de cartes mútues de felicitació en ocasió de les festivitats religioses.

23. JOAN PAU II, *Redemptoris Missio*, 56. <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio_sp.html> [Consultat el 19 novembre 2014].

24. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El Cristianismo y las Religiones*, 4; <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1997_cristianesimo-religionis_sp.html> [Consultat el 19 de novembre 2014].

7. CONCLUSIÓ: VEURE DÉU EN LES RELIGIONS

El Concili Vaticà II ha suposat una transfiguració de la mirada envers les religions no-cristianes. Si Déu ha sembrat les seves llavors arreu, la recerca de *Déu en totes les coses*, utilitzant la frase ignasiana, hauria d'incloure també les religions. Allà on hi ha algú amb una experiència particular de l'absolut hi ha un rostre de Déu que es desvela, per més que teològicament el considerem present implícitament en l'absolut concret que és el misteri del Crist.

La pregunta santjoanista de l'ànima a les creatures al seu *Cántico Espiritual*: «Decidme si por vosotros ha pasado» és una pregunta que hem de fer també a les religions, així com tenir la valentia d'escoltar-n'hi la resposta. Potser aquesta sigui: «Pasó por estos sotos con presura» per poder-se quedar definitivament en l'Església. Però, tot i la rapidesa, «vestidos los dejó de su hermosura».

La bondat i veritat de molts dels elements de les religions és una experiència comuna de tothom qui amb honestedat s'endinsa en el seu coneixement profund. L'afirmació de la participació positiva de les religions en la salvació dels seus membres pot ser perfectament defensada sempre que no es considerin aquestes religions com camins autònoms desvinculats del Crist, l'Únic mitjancer.²⁵

Igualment, el Concili no obliga a pensar que les llavors del Verb presents en les religions són simplement gràcia natural, a diferència del caràcter sobrenatural del cristianisme. Al contrari: la mateixa imatge de llavors caient des de les alçades suggereix també una comunicació de Déu oferta a tots els pobles i religions, sempre que es mantinguin la unitat i la plenitud del Crist. Certs autors han preferit desenvolupar les potencialitats d'una perspectiva pneumatològica. En qualsevol cas, Dupuis té raó de proposar-ne una perspectiva Trinitària.

Ara, bé, cada religió suposa, alhora, un repte per a la teologia i per a la fe. Cadascuna llança a partir de la seva pròpia experiència fundant uns interrogants envers la figura de Crist. L'islam dubta de la seva divinitat, el judaisme de la seva messianitat, l'hinduisme de la seva unitat com a ésser diví i el budisme de la seva causalitat en la salvació. És a dir, l'islam el veu com un dels grans profetes, el judaisme li reconeix també la profecia (en el millor dels casos), l'hinduisme el veu com un ésser diví entre molts i el budisme com un exemple d'il·luminat però no mai com a causa de salvació. El treball de diàleg en el seu àmbit teològic suposa ser capaç d'abordar amb respecte tots aquests

25. *El Cristianismo y las religiones*, 11.

temes. Doncs, el cristianisme pot fer notar, per exemple, a l'islam que aquest aplica a l'Alcorà la categoria d'increat equivalent a la de l'engendrament etern del Fill, i que la discussió teològica sobre la identitat entre el Logos i el Jesús històric té l'equivalent islàmic en la discussió sobre la identitat entre el llibre (*al-kitâb*) del qual Muhammad parla i el volum (*al-mushaf*) posat per escrit anys després de la seva mort.

El cristianisme pot respondre al judaisme que la sacralitat del temple la significa ara, per a ell, la persona de Jesús després de l'esquinçament del vel del temple. I, per extensió, s'estén a tota persona humana per l'efusió de l'Esperit Sant.

També pot respondre a l'hinduisme que un cert equivalent al concepte d'*advaita* o no-dualitat el confessa de la realitat de Crist per la unió de les seves natures, però que, mentre el pecat i la injustícia imperin en el món, la fractura de la realitat impedeix afirmar-la com a realitat de present i tan sols esperar-la com a promesa, quan hi haurà la recapitulació de totes les coses en Crist.

Malgrat la seriositat de la interpel·lació budista i de la temptació que suposa per a molts contemporanis, ja que significa una eliminació de la mediació, el cristianisme no pot més que expressar la seva experiència d'haver necessitat d'algú que vingues de fora tot naixent de dins de la humanitat. I que l'estat de decaïment de la humanitat li feia impossible sortir sol del pou amb un mètode socraticobudista del mestre espiritual.

De fet, el cristianisme suposa també una interpel·lació devers les altres religions sovint en el seu punt fort que és la primacia del *germà*, del proïsme. Així, interpel·la el concepte de *jihâd* tradicional de l'islam, la Llei del Talió jueva, el sistema de castes de l'hinduisme i la recerca de la pròpia il·luminació quan es deslliga de les urgències del pobre i famolenc.

Entendríem malament la insistència de l'Església a mantenir la centralitat del Crist si ho veiéssim com un signe d'orgull de l'Església o de tossuderia de la seva superioritat. No, el Crist és un do per a la humanitat, i una vocació i responsabilitat primerament per a l'Església. Ella també està cridada a mantenir-se en la conformació al misteri pasqual. L'experiència de la història ens ensenya que la possessió del nom de Crist no significa necessàriament una major proximitat ni al seu misteri i ni a la seva vida. No podem dir que la confessió no tingui influència en la identificació però sabem perfectament que «no tothom qui diu "Senyor, Senyor" entrarà al Regne del cel». Més aviat, el text del judici final de Mt 25 suposa un advertiment a tots els que vivim en la consciència, perquè precisament hi passen a la taula del Regne aquells que entren en comunió amb el pobre i famolenc sense saber que ell era el Crist.

Aquest text és també una crítica a la temptació neognòstica que veiem sovint en els contextos de diàleg interreligiós i que afirmen la unitat entre totes les religions quan en realitat solament prenen de cada una d'elles els corrents gnòstics, docetes i platònics que les han travessades perpendicularment.

I és que ens trobem sovint davant d'un capgirament d'aquell diàleg de sant Pau a Atenes, on l'apòstol ofereix el nom a aquella estàtua en honor del déu desconegut. Ara, però, els corrents neognòstics ofereixen transcendir el nom vers una realitat informe, indiferenciada i inefable, la Paraula de la qual no pot ser més que una degradació per limitació.

Aquests són alguns dels reptes teològics del diàleg interreligiós. L'important n'és que, des del Concili Vaticà II, després de segles edificant murs cada vegada més alts separadors del dintre i fora de l'Església, s'han esbotzat les portes de manera semblant a l'esquinçament d'aquell vel del temple. Han entrat nous aires dins l'Església i n'ha sortit gent en recerca d'altres petjades del creador en el món profà i en les religions.