

El problema de la verdad de las religiones. Francisco Conesa

Un tema recurrente en el documento de la Comisión Teológica Internacional sobre “El cristianismo y las religiones” es el problema de la verdad de las religiones. De hecho, esta cuestión es tratada de un modo explícito por dos veces en el documento, lo que da idea de la importancia que le atribuye: cuando realiza el *status quaestionis* y cuando se abordan en la tercera parte las consecuencias teológicas de los presupuestos tratados (1). La urgencia en el tratamiento de esta cuestión es clara si atendemos al contexto actual del pluralismo religioso. La primera pregunta que surge espontáneamente al entrar en contacto con la diversidad de religiones es: ¿será verdadera mi religión? ¿cuál es la verdadera? Por esto una reflexión serena sobre la verdad de las religiones es reclamada y tiene importancia no sólo para los expertos sino para el hombre cotidiano.

1. LA AMENAZA DEL RELATIVISMO

Una de las tentaciones más palpables cuando se piensa en la diversidad de religiones es la del relativismo, que viene a otorgar la misma validez a todas las religiones. Este relativismo se puede presentar de diversas maneras (2). En efecto, a veces se acentúan los aspectos culturales (*relativismo cultural*) y se afirma que cada religión es la expresión apropiada de su propia cultura. Este relativismo “que no es infrecuente en el terreno de las ciencias de las religiones” se basa en la asunción de que la religión es un subproducto de la cultura. Existe también un *relativismo epistemológico*, que afirma que no podemos conocer ninguna verdad absoluta, sino solamente lo que es verdadero para nosotros. Por esta razón, no podemos afirmar de modo universal que el cristianismo es verdadero. Este tipo de relativismo suele acabar en sincretismo, es decir, en el esfuerzo por combinar las diversas religiones para reducirlas a un supuesto denominador común. Finalmente, encontramos lo que se denomina *relativismo teológico*, el cual sostiene que todas las religiones son simplemente senderos distintos hacia la misma meta. Por eso el sendero que uno elige es tan sólo asunto de preferencia personal.

En nuestros días esta posición relativista ha sido asumida y difundida por la que ha venido a llamarse “teología pluralista de las religiones”, la cual ha afirmado Ratzinger “ocupa hoy el lugar que en el decenio precedente correspondía a la teología de la liberación” (3). Con ello se pone de relieve que es un tema que está de moda, especialmente en los ámbitos anglosajones, y que ha suscitado importantes debates. La posición denominada “pluralista sostiene que las religiones son sólo intentos parciales de captar lo Absoluto, intentos condenados de antemano a no poder comprenderlo tal cual es. Por ello se sostiene que todas las formas históricas de religiosidad tienen un mismo valor, una misma dignidad y significado. Las diferentes religiones serían expresiones diferentes de un conocimiento y experiencia de Dios que es común a muchas tradiciones.

El expositor más célebre de esta posición es el filósofo de la religión presbiteriano John Hick. Valiéndose de la distinción kantiana entre fenómeno y noúmeno, Hick sostiene que la realidad divina tal como es en sí (aspecto nouménico) es inaccesible al hombre; lo que las religiones aprehenden son diferentes aspectos del noúmeno divino único que no puede ser conocido en sí mismo. Cada religión capta y configura la realidad divina según la cultura en la que está inserta, lo que da lugar tanto a concepciones personales como impersonales de lo divino (4). Según la *hipótesis pluralista+ *las grandes fes mundiales suponen percepciones diferentes y concepciones distintas de lo Real y, por ello, distintas formas de responder a lo Real según las diversas maneras de ser humano+ (5).

De acuerdo con estos principios, Hick sostiene que todas las religiones son igualmente revelatorias (y, por ello, igualmente verdaderas). No hay ninguna religión que pueda sostener tener la revelación definitiva de Dios, pues todas contienen aspectos parciales de la revelación. Según Hick, en distintas partes del mundo surgen distintas experiencias revelatorias, que son *vividas* como trascendentes. El contenido de estas experiencias se conceptualiza y se expresa según la propia cultura. Pero ninguna experiencia es completa ni última; nadie tiene un acceso privilegiado a la realidad divina. Es más, si alguna pretendiera ser la revelación definitiva de la realidad divina habría que rechazarla como totalitaria e imperialista.

Desde el punto de vista cristiano estas afirmaciones sólo son sostenibles si negamos el carácter definitivo de la revelación en Cristo, es decir, si cuestionamos la divinidad de Jesucristo. Pues bien, esto es lo que hace Hick. Para este autor la doctrina de la encarnación es sencillamente un mito junto a otros, una metáfora que no debe ser tomada literalmente (6). La confesión de la divinidad de Jesús es una figura mítica para expresar que en él podemos encontrar a Dios y que es capaz de transformar la existencia humana. Según Hick, hay que abandonar el cristocentrismo y *pasar el Rubicón+, abandonando toda pretensión de exclusividad que según afirma conduce a la intolerancia y el fundamentalismo. Es preciso realizar una *revolución copernicana+ y dejar de considerar a Cristo como la única fuente de salvación.

Entre nosotros esta posición pluralista es sostenida por R. Panikkar, al menos en sus últimos escritos (7). Panikkar caracteriza a la realidad divina como Misterio. El Misterio está presente por doquier y está activo, revelándose, descubriéndose, aunque permanece esencialmente desconocido. El cristiano afirma que Cristo es la revelación de

Dios, la revelación del Misterio. Panikkar, a diferencia de Hick, suscribe esta afirmación, aunque la reinterpreta. En efecto, este autor recurre a la antigua cristología del Logos para establecer una distinción entre el Cristo universal y el Jesús histórico (8). Ciertamente Jesús de Nazaret es el Cristo, pero el Cristo no es solamente Jesús. Para Panikkar Cristo es el Logos presente en la creación, el principio rector del mundo (*Pantocrator*), el guía interior del corazón de todo hombre. Ahora bien, hay manifestaciones de este Cristo universal cristofanías en otras religiones. Hay palabras del Logos en otras tradiciones religiosas; *el cristiano no es el único instrumento de la revelación divina+ (9). Dios ha hablado por boca de otros hombres y por ello, las religiones tienen una validez propia y ocupan un lugar específico en la revelación de Dios. Aunque para el cristiano, el símbolo más poderoso del Misterio sea Cristo, en otras tradiciones se le designa con otros nombres como Rama, Krishna o Purusa.

2. LA INSOSLAYABLE CUESTIÓN DE LA VERDAD

Frente a estas posiciones, sigue siendo necesario plantearse con seriedad la cuestión de la verdad de las religiones, con frecuencia relegada a segundo término, como advierte el documento que glosamos. Y esta reflexión interesa no sólo a nivel teórico sino, sobre todo, a nivel práctico, ya que sólo puede haber salvación auténtica donde hay verdad. Por esto *la omisión del discurso sobre la verdad lleva consigo la equiparación superficial de todas las religiones, vaciándolas en el fondo de su potencial salvífico+ (n. 13).

Desde diversos frentes se ha puesto de relieve que la posición denominada *pluralista+ engendra graves aporías. La más evidente es que exige ignorar o no tener en cuenta las afirmaciones que las mismas religiones realizan. Sólo se puede decir que todas las religiones son verdaderas en el caso de que vaciemos de contenido el referente último de la religión y de que desdogmaticemos toda religión, de forma que no pueda haber diferencias de contenido entre ellas. Como se explica en el documento, *se quiere conseguir la unidad quitando valor a las diferencias, que son consideradas como una amenaza+ (10).

Por esto, como señala Gavin d'Costa, la postura de Hick, a pesar de su liberalismo aparente, representa de hecho una visión rígida y contradictoria (11). En realidad, la postura de Hick no es propia de ninguna religión sino de la Ilustración occidental: "Todo igualmente verdadero? Semejante estrategia de indiferentismo y despreocupación no hace justicia a ninguna religión, y un único puchero religioso no es la solución" (12). La postura pluralista es así menos pluralista de lo que aparenta pues pretende imponer unas tesis que son extrañas a la mayoría de religiones. Pero ¿en nombre de qué se puede imponer el dogma de que todas las religiones son iguales? En definitiva, el pluralismo no toma en serio la pretensión de verdad propia de las religiones (13).

La posición pluralista también engendra aporías al exigir la reducción de toda verdad a mito. El único fin que se reconoce a la verdad es existencial y pragmático: despertar determinadas disposiciones en las personas (14). Así, para Hick, el fin de toda religión es romper el círculo del egocentrismo para ingresar "en una comunidad perfecta de amor mutuo" (15). Semejante reduccionismo en términos pragmáticos de la verdad resulta no sólo problemático sino sencillamente inaceptable.

Por otra parte, la teología pluralista de las religiones exige algo más que la renuncia a un aspecto de la propia fe puesto que afecta al núcleo de la misma: la afirmación de que Jesús de Nazaret es el Hijo de Dios. Si nos dejamos guiar por el "pesimismo cristológico" de las posiciones pluralistas, ¿podemos seguir llamándonos cristianos? ¿no habremos renunciado a un elemento fundamental de nuestra fe? Este es el parecer de la mayoría de teólogos católicos. Negar la encarnación o considerarla un mito o una metáfora es dejar de profesar la fe en Jesucristo. Por esto, la piedra de toque de esta postura relativista será siempre la cristología (16).

Hay finalmente otro prejuicio. Se presupone que sólo desde una posición relativista es posible un acercamiento respetuoso con las demás religiones y que, lo contrario, engendra enfrentamientos. Quizás sea éste el reclamo mayor del que se sirven los pluralistas para difundir sus opiniones. Sin embargo, veremos que es precisamente el respeto a la alteridad y la búsqueda sincera de la verdad lo que posibilita el diálogo, y nunca la renuncia a la cuestión de la verdad.

3. ¿CÓMO AFRONTAR LA CUESTIÓN DE LA VERDAD?

La posición pluralista aparece, pues, como irresponsable y arbitraria. ¿Qué alternativa se puede ofrecer? El exclusivismo, que sólo reconoce como auténtica la propia experiencia religiosa, negando todo valor a las demás, tampoco es una respuesta viable. Será precisa una concepción distinta de la relación entre religiones y verdad. Para ello me parece que un paso importante es clarificar el sentido del término "verdad" cuando se aplica a las relaciones. En concreto, nuestra pregunta se puede formular así: ¿qué queremos decir cuando afirmamos de una religión que es la "verdadera"?

En mi opinión, en este contexto se puede entender el término "verdad" de un triple modo. En el primer sentido será religión verdadera aquella que sea auténtica y genuinamente tal. Aquí el término "verdadera" se refiere a la verdad de las cosas, como cuando hablamos de verdadera amistad o de verdadero amor. Podemos designar este primer sentido del término como "ontológico". Por "religión verdadera" se puede entender también aquella que enseña unas doctrinas y una praxis (moral, culto, etc.) verdaderas, en el sentido de adecuadas a la realidad. Este es el sentido

objetivo del término. Por último, la expresión se puede entender en sentido existencial, indicando sobre todo la verdad de una conducta. Entonces se refiere a la actitud de verdadera piedad o auténtica religiosidad (17). A mi entender, la adecuada comprensión del sentido de la expresión afecta especialmente a los dos primeros sentidos ya que el tercero, más que la verdad de la relación misma describe la verdad de una actitud religiosa. Por ello, el término “verdad” hay que referirlo, ante todo, a la religión misma. Verdadera religión será la religión auténtica, genuina, perfecta. Este parece ser, por otra parte, el sentido original de esta expresión. Cuando los primeros cristianos decían que el cristianismo era la verdadera religión, querían expresar que en él se daba la auténtica relación del hombre con Dios. Se trataba de algo nuevo: una nueva forma de adorar a Dios y relacionarse con el hombre. Frente a ello, las religiones paganas aparecían como falsas o insinceras.

Pero hemos de avanzar más y preguntar: ¿qué quiere decir que una religión es verdadera o auténticamente tal? La respuesta a esta cuestión remite a otra previa: ¿qué es la religión? Los intentos de definir la religión se han multiplicado en las diversas ciencias humanas de la religión y en la misma filosofía. Desde el punto de vista teológico parece que las definiciones más adecuadas de religión son aquellas que se ajustan, de un modo u otro, a la intuición tomista de que la religión en sentido propio implica una relación del hombre con Dios: *religio proprie importat ordinem ad Deum* (18). Inspirándose en esta definición, A. Alessi advierte que *religio est essentialiter recta ordinatio hominis ad Deum* (19).

De acuerdo con esta definición de religión, habrá verdadera religión allí donde se dé una genuina y auténtica relación recta del hombre con Dios. Para la rectitud de esta relación son precisas unas disposiciones rectas por parte del hombre (elemento subjetivo) y una realidad divina a la que se dirigen (aspecto objetivo). Y hay que añadir que, aunque los sentimientos y actitudes que acompañan a la experiencia religiosa son muy importantes, en último término, corresponde al elemento objetivo la especificidad de la religión. La experiencia religiosa debe su originalidad a la novedad irreplicable del Santo, con el que se relaciona. El elemento determinante de la realidad religiosa se encuentra, por ello, en el aspecto objetivo. El hombre religioso, tal como se entiende a sí mismo, está referido a una realidad superior independiente de él y de su vivencia: está referido a lo santo, a la divinidad (20). De ahí que una religión lo sea efectivamente en la medida en que la realidad a la que el hombre se dirige a través de ella sea verdaderamente sobrenatural. Como indica Zubiri “el elemento fundamental que hace verdadera a una religión es precisamente la divinidad” (21). Lo que caracteriza a una relación religiosa como tal es el hecho de que en ella se da una relación con un objeto ultraterreno, santo.

Con estas reflexiones hemos perfilando ya el concepto de religión verdadera. Será religión verdadera aquella que establezca una ajustada relación entre el hombre y Dios. Este ajuste depende, en primer lugar, de que la realidad a la que se dirige la vivencia religiosa sea verdaderamente sagrada y trascendente (22). En segundo lugar será necesario que las actitudes del creyente sean acordes con la realidad de lo sagrado. Es posible, por esto, que se dé más o menos ajuste bien porque el objeto de la relación religiosa responda sólo parcialmente a la realidad misma divina o porque la actitud religiosa del hombre no sea ajustada a la que exige la realidad trascendente a la que se dirige.

Esta relación ajustada y correcta entre Dios y el hombre se expresa en unas creencias y en una conducta ética. Por ello, “religión verdadera” será también aquella que sostenga una doctrina verdadera y aquella cuyos principios morales sean adecuados. Este es el segundo sentido del término, que depende del primero. “Verdadera” es así un calificativo que se refiere en primer lugar a la religión misma y secundariamente se refiere a la religión como sistema de creencias y como conjunto de normas éticas. Ahora bien, podemos preguntarnos cuál es el criterio para sostener que unas creencias y unas praxis morales son adecuadas para establecer la relación recta entre el hombre y Dios. ¿Cómo distinguir en una religión entre lo verdadero y lo falso, lo auténtico y lo espúreo?

En principio hay que reconocer que cada religión tiene sus propios criterios de verdad, pues todas tienen la pretensión de ser verdaderas. Esta pretensión de verdad debe ser tomada en serio, lo cual no significa que tenga que ser aceptada. El respeto por la *alteridad+ de las diversas religiones, por sus diferencias, es requisito para cualquier reflexión sobre la religión. La cuestión que se plantea es si podemos hallar criterios de verdad que puedan ser aceptados por las demás religiones y que, por ello, contribuyan a fomentar el diálogo interreligioso en torno a la verdad, cuestión que resulta fundamental. Pues bien, a mi juicio es posible establecer algunos criterios (23). Un tipo de criterios acerca de la verdad y falsedad de unas doctrinas tienen un carácter general; se trata de requisitos epistemológicos básicos para que haya conocimiento: que no haya contradicciones patentes, que se dé consistencia y coherencia entre las afirmaciones, etc. Otros criterios mucho más relevantes se siguen de la naturaleza misma de la religión. Podemos señalar tres de estos criterios. El primero es que las creencias y prácticas religiosas deben relacionarse con una realidad efectivamente trascendente. El fundamento de este criterio es la definición misma de la religión, que exige que el objeto al que se dirige sea una realidad divina. Según este criterio, se excluyen de la verdad tanto las doctrinas y las enseñanzas que no se relacionen de un modo u otro con la realidad divina objeto de la religión como aquellas doctrinas que no se refieran a una realidad propiamente divina y trascendente. Un segundo criterio se refiere al sujeto de la relación religiosa: serán verdaderas aquellas doctrinas y praxis que humanicen al hombre, que contribuyan a que el hombre sea verdaderamente hombre. Las doctrinas religiosas que promuevan el desarrollo del hombre en todos sus aspectos y dimensiones son verdaderas (24). Se trata, como se ve, de un criterio práctico que se basa en el supuesto de que toda religión busca la perfección (salvación, liberación) del hombre. El

último criterio se relaciona con la capacidad que tiene una determinada doctrina o praxis de iluminar la realidad. Siguiendo a Pannenberg se puede considerar como criterio “la fuerza que tiene una determinada tradición religiosa para iluminar la experiencia vital de sus fieles o de su fracaso para confirmarla” (25). Todas las religiones surgen como intentos de responder a las cuestiones fundamentales del hombre: el sentido del mundo y de su propia existencia, la muerte y el dolor, el anhelo de salvación, las experiencias de gozo, paz y felicidad, etc. Por ello un criterio de verdad será su capacidad real de arrojar luz, desde la propia tradición religiosa, sobre estas experiencias. Antes de pasar al tercer sentido de la expresión, es importante subrayar la íntima conexión que existe entre el primero y el segundo. Para que se dé una verdadera relación con Dios es necesario que las doctrinas y praxis que se contienen en esa religión sean verdaderas. Esto es así porque la existencia de un conjunto de teorías (mitos, doctrinas, dogmas) y de praxis (ritos, culto, ética) no es algo accesorio a la realidad de la religión, sino esencial porque la religión abarca a todo el hombre en todos sus aspectos. Debemos evitar el peligro de separar el sentido objetivo del ontológico, porque entonces tenemos una visión reductiva de la religión. Esta objetivización de la religión es típica del pensamiento moderno.

El tercer significado de la expresión tiene en cuenta lo que podríamos llamar “verdad existencial” y es menos relevante para la discusión, aunque no debe ser desatendido. Se entiende por verdadera religión la del hombre que tiene una práctica sincera y coherente de la religión. Esta noción de verdad se centra en el elemento subjetivo (la religiosidad) y no tiene en cuenta el elemento objetivo (la religión misma y lo que enseña). Desde esta perspectiva, verdadera religión sería verdadera piedad, verdadera actitud religiosa. Este último sentido de la expresión “verdadera religión” no puede ser el determinante, pues se refiere ante todo a la verdad de una vivencia religiosa, a la autenticidad de una conducta y no de la religión misma. Podrían darse vivencias religiosas auténticas y profundas (de oración, por ejemplo, o de práctica de la misericordia y el amor a los demás) en religiones que no fueran objetivamente verdaderas en todos sus aspectos y elementos. Sin embargo, este sentido de la expresión tiene el mérito de mostrar cómo es posible que se dé una conducta mala en una religión verdadera; es decir, que es posible que una religión sea verdadera, sin que lo sea la vivencia religiosa de cada uno de los creyentes.

4. LA AFIRMACIÓN DEL CRISTIANISMO COMO RELIGIÓN VERDADERA Y LA VERDAD DE LAS RELIGIONES

Veamos ahora qué es lo que queremos decir cuando afirmamos que el cristianismo es la religión verdadera y cuáles son las razones por las que lo decimos. Para entenderlo será preciso que nos fijemos en la triple distinción que acabamos de perfilar.

A) El cristianismo como “la” religión (sentido ontológico)

Cuando afirmamos que el cristianismo es la religión verdadera queremos decir, en primer lugar, que en la vivencia cristiana se realiza la auténtica y perfecta relación del hombre con Dios. Y esta afirmación se justifica porque el objeto al que se dirige esta relación religiosa es la realidad divina misma y porque las actitudes que se sostienen respecto de ella son las correctas. En otras palabras: lo que afirma el cristianismo es que es la religión, que en él se realiza la relación y encuentro entre Dios y el hombre.

La encíclica *Evangelii Nuntiandi* explica muy bien esta idea cuando dice: “Nuestra religión establece efectivamente una verdadera y viva relación con Dios, que las otras religiones no alcanzan a establecer, si bien ellas tienen también por así decirlo sus manos dirigidas hacia el cielo” (26). Zubiri, por su parte, explica que el cristianismo es la religión verdadera, en el sentido de que “es la verdad definitiva, donde definitiva significa justamente eso: que es el acceso divino a Dios. Por eso es la religión, la verdad definitiva, la única vía que conduce definitivamente a la realidad de Dios” (27). En este texto se muestra ya la razón de la afirmación: es verdadera porque es la relación querida por Dios y constituye una vía divina de acceso a DIOS.

Ahora bien, ¿en virtud de qué se puede afirmar esto? Aquí el elemento clave es la conciencia de poseer la revelación plena y definitiva de Dios. En efecto, “en estos últimos días” (Heb 1,2), Dios ha hablado a través de su Palabra personal: Jesús de Nazaret. Todo su ser y comportamiento humano es manifestación de Dios, es Palabra de Dios. En él se alcanza de forma absoluta e irreplicable la automanifestación de Dios, él es el “mediador y plenitud de toda revelación” (28). y lo es, principalmente, en cuanto que es “el Hijo único que es Dios y que está en el seno del Padre” (Jn 1,1-18). Es decir, es la encarnación lo que convierte en irreplicable y singular la persona de Jesucristo. Jesucristo - recuerda Juan Pablo II- “no se limita a hablar en nombre de Dios como los profetas, sino que es Dios mismo quien habla en su Verbo eterno hecho carne. Encontramos aquí el punto esencial por el que el cristianismo se diferencia de las otras religiones, en las que desde el principio se ha expresado la búsqueda de Dios por parte del hombre. El cristianismo comienza con la Encarnación del Verbo. Aquí no es sólo el hombre quien busca a Dios, sino que es Dios quien viene en Persona a hablar de sí al hombre y a mostrarle el camino por el cual es posible alcanzarlo” (29). Por esto, el cristianismo supone una novedad total en el contexto de las religiones: ahora es Dios mismo quien nos conduce hacia Dios. A la luz de la encarnación, las demás religiones no pueden tener sino un carácter fragmentario e incompleto.

La afirmación del cristianismo como religión verdadera que se encuentra al comienzo de la declaración conciliar *Dignitatis humanae* debe entenderse, a mi juicio, ante todo según este primer sentido del término. Allí se afirma: *hanc unicam veram Religionem subsistere credimus in catholica et apostolica Ecclesia*. Es importante que nos fijemos en algunos términos que se emplean, porque resultan muy significativos para entenderla correctamente.

Una primera observación se refiere a que toda la afirmación depende del verbo *credimus*. Con ello se pone de relieve que la afirmación de la verdad del cristianismo es una verdad de fe y, por consiguiente, no es una verdad intelectual evidente para todos los hombres, por lo que no puede imponerse a los demás hombres como una verdad de validez universal; la religión verdadera no puede ser impuesta. Sólo a la luz de la fe se conoce como verdad el carácter absoluto de la revelación cristiana (30). O, dicho de otro modo, la absolutividad de Jesucristo no es una realidad que se pueda captar con una mirada neutra sino sólo desde una experiencia de fe. Esto no significa que el carácter incondicional de Jesucristo sea una proyección de la fe sino que sólo puede ser captada desde la fe.

Conviene también resaltar el significado de otra expresión: *subsistere in*, que es un término técnico ya usado en otros textos del Concilio y con una intención muy concreta (31). Cuando se dice que la religión verdadera subsiste en la Iglesia se quiere evitar la identificación completa de la “única religión verdadera” con la Iglesia Católica, a la vez que destaca el vínculo inseparable que existe. Lo que se dice, pues, es que la religión verdadera se encuentra necesariamente en la Iglesia católica aunque pueden encontrarse “elementos” de la verdadera religión también en otras religiones. Se podría decir entonces que en las demás religiones puede haber *vestigia verae religionis*.

Por ello, la afirmación de que la verdadera religión subsiste en el cristianismo no excluye la posibilidad de reconocer la presencia de verdad y de valores no sólo en la vida religiosa de cada uno de los creyentes, sino en la tradición religiosa misma. Es decir, la verdad del cristianismo no tiene un carácter exclusivo sino inclusivo. También en las demás religiones hay verdad; es más, “ninguna religión es *simpliciter* falsa” (32). Esta afirmación no es una especie de “concesión” realizada desde quien se sitúa en una posición de superioridad; el reconocimiento de la presencia de verdad en las religiones brota de la misma concepción cristiana de Dios.

Si atendemos al sentido ontológico de la expresión “religión verdadera” hemos de reconocer que todas las religiones pretenden y lo alcanzan en grado diverso una relación del hombre con Dios. Todas las religiones, en cuanto que no son reducibles a expresiones meramente culturales sino que suponen una respuesta a las preguntas fundamentales del hombre, son modos o vías de acceso a Dios. En todas las religiones hay verdad pues todas ellas constituyen modulaciones de la experiencia religiosa fundamental del hombre, intentos de respuesta a las inquietudes del corazón humano. El judaísmo o el hinduismo son verdaderas religiones, son caminos por los que el hombre se vincula a Dios, si bien lo son en diverso grado. En efecto, si lo que hace a una religión ontológicamente verdadera es como hemos dicho, en último término, el objeto al que se dirige, hay que reconocer que el judaísmo responde mejor a la esencia de la religión que lo que lo hace el hinduismo, pues este último tiene una concepción panteísta de la divinidad. Desde este punto de vista, las diversas religiones pueden ser contempladas como círculos concéntricos ordenados en torno a la relación perfecta del hombre con Dios, subsistente en el cristianismo (33).

Zubiri expresó muy bien esta idea cuando decía que todas las religiones son verdaderas en cuanto que todas constituyen una vía verdadera o camino hacia Dios. Es decir, en todas hay religión o plasmación de la realización del hombre con Dios. Ahora bien, la verdad de las religiones explica Zubiri es la verdad de un “hacia”, de una marcha, la rectitud de una vía (34). En cuanto vías son correctas, aunque pueden conducir de modo más o menos adecuado y muchas veces dando un rodeo a la realidad divina. Es decir, las religiones, en cuanto modos de responder a las preguntas fundamentales del hombre y expresiones de la búsqueda humana de Dios, pueden acertar más o menos con la vía adecuada. En este sentido, la verdad de las religiones admite un más y un menos, es algo que se puede dar gradualmente: hay religiones que son más verdaderamente religión que otras.

Por tanto, las religiones no tienen un valor paritario ni se pueden equiparar unas a otras sin más. Puede haber una mayor o menor presencia de la verdad. Las religiones pueden ser vías más o menos adecuadas a la realidad misma divina. Zubiri distinguía tres vías principales hacia Dios: vía de la dispersión (politeísmo), vía de la trascendencia (monoteísmo) y vía de la inmanencia (panteísmo). Todas ellas son vías verdaderas y todas se dirigen a Dios, pero de diversos modos. Desde el punto de vista teológico las religiones no se encuentran todas al mismo nivel: es posible un mayor o menor acercamiento a la realidad divina misma y un mayor o menor ajuste en esa relación. Las religiones son caminos y vías hacia Dios, pero están marcadas por la historicidad, lo cual implica que haya vías que se dirijan a Dios dando un rodeo y que sean, por ello, vías aberrantes, en el sentido de “vías circundantes para llevar a Dios” (35).

B) Las verdades del cristianismo y las otras religiones (sentido objetivo)

En relación estrecha con la verdad ontológica del cristianismo se encuentran las verdades objetivas que forman parte de la fe cristiana. La verdad de la relación que el cristianismo establece con Dios, se refleja en una *veritates*: la verdad de unas creencias y de unas normas éticas y culturales. En este sentido objetivo que el cristianismo es verdadero significa que el conjunto de afirmaciones teóricas y prácticas que contiene el cristianismo facilitan el auténtico acceso a la trascendencia, iluminan las experiencias humanas fundamentales y contribuyen a humanizar al hombre.

Ahora bien, también desde esta perspectiva podemos afirmar que hay verdad en las religiones, si bien se pueden encontrar en ellas también muchas creencias y prácticas erróneas. Los elementos de verdad que se hallan en las religiones se deben a diversos factores, pero principalmente a la manifestación de Dios en el cosmos y en el hombre y a la acción del Espíritu Santo en las experiencias religiosas. En efecto, en las religiones los hombres ofrecen una respuesta al Dios que “no dejó de dar testimonio de sí mismo” (Hech 14,17) y se les ha dado a conocer a través del cosmos y del mismo hombre. Esta búsqueda y percepción de Dios en la creación responde a la iniciativa de Dios que “no cesa de atraer al hombre hacia sí” (36). También se puede alcanzar la verdad por medio de una experiencia religiosa auténtica, mediante la cual el hombre entra en contacto con la realidad trascendente. La teología católica sostiene que estas experiencias pueden responder a una acción extraordinaria del Espíritu Santo. Este es un tema muy importante, que aparece expresamente en el documento que tomamos como referencia. El Espíritu, que “obraba ya, sin duda, antes de que Cristo fuera glorificado” (37), ha sido derramado sobre toda la tierra y actúa, más allá del cristianismo, en el mundo entero.

A la vez, es preciso reconocer que las religiones son también expresión de la infidelidad del hombre y de su debilidad para aceptar la acción de la gracia. En la medida en que las religiones son expresión de la condición de criatura del hombre, sujeto a la acción salvadora de Dios, y pueden responder a actuaciones del Espíritu deben ser consideradas como depositarias de valores verdaderos, como objetivaciones de impulsos profundamente humanos sostenidos por la gracia de Dios. Pero puesto que el hombre está herido por el pecado, debemos ver las religiones como inevitablemente marcadas por la negatividad humana, con todas las ambigüedades que esto implica. Las religiones no son testimonio sólo del conocimiento de Dios a través de la creación, sino también de cómo se pueden malgastar las posibilidades del conocimiento de Dios. Estas deformaciones y ambigüedades provienen principalmente de dos fuentes: la inteligencia deficiente en el conocimiento de Dios y la voluntad deficiente en el reconocimiento de Dios humanas.

Por esto la relación del cristianismo con las religiones debe entenderse de un modo orgánico. La alternativa no es entre la verdad del cristianismo y la falsedad de las religiones. No es o todo o nada. Se malentiende la relación entre religión y revelación cuando se considera que las religiones son falsas sin más y la revelación es la verdad. La relación ha de ser descrita de otra forma: según las relaciones entre naturaleza y gracia, o según la tesis y el hecho de que la revelación se dirige a un hombre configurado por la religión (38).

Esta relación orgánica es la que puso de relieve el Concilio, el cual, en referencia explícita a todo lo bueno que se halla diseminado en la mente y en los corazones de los hombres, en los ritos y las costumbres de los pueblos, usa palabras como: *liberare, conservare, sanare, elevare et consumare* (39). En lo referente a los aspectos morales y espirituales de las religiones el Concilio emplea las expresiones *agnoscere, servare, promovere* (40). Por una parte es importante desde la revelación reconocer, conservar, guardar la verdad presente en las religiones pero a la vez es preciso sanar, elevar y consumir esa verdad. Se trata de reconocer el valor de las religiones, pero también sus limitaciones. Así se evita tanto la separación entre cristianismo y religiones como la simple disolución.

C) La verdad de la vivencia religiosa (sentido existencial)

Siguiendo la distinción de sentidos que hemos realizado, hemos de preguntarnos por el cristianismo como religión verdadera desde el punto de la tercera perspectiva: la subjetiva o existencial. Pues bien, lo primero que hay que advertir es que la afirmación de que el cristianismo es verdadero en sentido ontológico y objetivo no conlleva que lo sea desde el punto de vista existencial. Es posible que la verdad ontológica del cristianismo no haya sido existencialmente vivida. Como cristianos creemos que la verdadera relación religiosa con Dios nos ha sido revelada en Jesucristo. Pero esto no impide que, ocasionalmente, ciertos aspectos de esa relación religiosa fundamental puedan estar oscurecidos en el cristianismo histórico que nosotros conocemos (41). Como advierte el documento Diálogo y anuncio, “pese a la plenitud de la revelación de Dios en Jesucristo, el modo como los cristianos comprenden su relación y la viven, a veces puede tener necesidad de purificación” (42).

En nuestra historia, los cristianos hemos estado muchas veces lejos de realizar la verdad y santidad del cristianismo y no podemos pretender con certeza ser mejores que los que profesan otras religiones. “En el cristianismo no hay más verdad y santidad que Cristo, su Evangelio y las verdades contenidas en él” (43). Ciertamente, en la perspectiva estructural la fe es netamente superior a la experiencia religiosa. Pero en la perspectiva existencial, es decir, según la realización que se vive de hecho, la experiencia religiosa y las religiones derivadas de ella pueden ser superiores a la fe cristiana. Esto es debido a que el cristiano en su vida concreta puede dejar de colaborar con la gracia (44).

Por esta razón no cabe el desprecio ni la prepotencia. La afirmación de la verdad del cristianismo no puede conducir a la arrogancia y al orgullo, especialmente cuando se es consciente de las propias infidelidades al Evangelio. Y esta conciencia nos abre a la posibilidad de avanzar en la verdad del cristianismo tanto en su comprensión como en su vivencia. La verdad ontológica y objetivamente poseída se convierte así en algo también existencialmente vivido. Para esto resulta indispensable el diálogo con las otras religiones. En un hermoso y clarificador texto de Diálogo y anuncio se explica esta idea: “La plenitud de la verdad recibida en Jesucristo no da a cada uno de los cristianos la garantía de haber asimilado plenamente tal verdad. En última instancia, la verdad no es algo que poseemos, sino una Persona por la que tenemos que dejarnos poseer. Se trata, así, de un proceso sin fin. Aun manteniendo intacta

su identidad, los cristianos han de estar dispuestos a aprender y recibir, por mediación de los demás, los valores positivos de sus tradiciones. De esta manera, el diálogo puede hacerles vencer sus prejuicios inveterados, revisar sus propias ideas y aceptar que a veces la comprensión de su fe sea purificada” (45).

5. CAMINAR JUNTOS HACIA LA VERDAD PLENA MEDIANTE EL DIALOGO

Esta concepción de la verdad del cristianismo y de las religiones nos lleva al diálogo con los miembros de otras religiones como una forma de “caminar juntos hacia la verdad” (46). Este diálogo tiene como fin descubrir en las otras religiones elementos providenciales y designios del amor de Dios hacia los hombres (47). No se trata sólo de respetar y comprender las otras religiones sino de descubrir también en ellas las *semina Verbi* que contienen y ver los valores positivos de esa búsqueda humana de Dios (48).

En el diálogo aprendemos también a crecer en la profundización de la verdad. Cuando el cristiano afirma poseer la verdad “absoluta” no quiere afirmar que posee “toda” la verdad (49). Las demás religiones pueden ayudar a ver aspectos de la verdad cristiana no suficientemente profundizados. El diálogo puede enriquecer al cristiano ayudándole a percibir aspectos de su fe que no había considerado. El cristiano tiene que reconocer que puede crecer y avanzar gracias a los no cristianos, ya que su propia fe adquiere profundidad en el diálogo con ellos (50).

Ahora bien, el diálogo debe realizarse a partir de lo que cada uno es. En este punto es donde se equivoca la posición pluralista cuando exige renunciar a toda pretensión de superioridad o de absolutez (51). Para dialogar no hay que ocultar la verdad ni poner “entre paréntesis” la propia fe, ni siquiera de manera provisional. “Es cosa noble estar predispuestos a comprender a todo hombre, a analizar todo sistema, a dar razón de todo lo que es justo; esto no significa absolutamente perder la certeza de la propia fe o debilitar los principios de la moral” (52). La honestidad y la sinceridad del diálogo requieren, por el contrario, que las religiones dialoguen a partir de lo que ellas son; en caso contrario no habría verdadero diálogo. Estaríamos realizando una tarea inútil.

El diálogo auténtico no admite ni el sincretismo ni el eclecticismo. En el diálogo no se puede ocultar la propia pretensión de verdad. “La base de cualquier comunicación, y también del diálogo entre las religiones, es el reconocimiento de la existencia de verdad” (53). Precisamente donde no hay verdad ni búsqueda de la misma no puede haber diálogo. Si todo es parcial y relativo a la propia comprensión de la religión, entonces “en ese instante, termina el diálogo religioso” (54). Pues “todo diálogo vive de la pretensión de verdad de los que en él participan” (55). Los miembros de otras religiones son compañeros de un camino común que toda la humanidad tiene que recorrer. Junto a ellos y a todos los hombres “la Iglesia, en el correr de los siglos, tiende a la plenitud de la verdad divina”(56).

Notas

1 Cfr. Comisión Teológica Internacional, *El cristianismo y las religiones* (1996), Edim, Valencia 1997, nn. 13-15; 93-104.

2 Cfr. M. Dhavamony, voz *Teología de las religiones*, en R. Latourelle- R. Fisichella - S. Piè-Ninot (dirs.), *Diccionario de Teología fundamental*, Paulinas, Madrid 1992, p. 1221. Me he ocupado de la cuestión de la verdad en F. Conesa, *Sobre la *religión verdadera+*. Aproximación al significado de la expresión, en *Scripta Theologica* 30 (1998) 39-85. Muchas ideas las recojo de ese artículo.

3 J. Ratzinger, *Situación actual de la fe y la teología*, en *L=Observatore Romano+ n1 44 (1-11-96) 564.

4 La propuesta de Hick se remonta a J. Hick, *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion*, Macmillan, London 1973. Es desarrollada en J. Hick, *An Interpretation of Religion*, Macmillan, London 1989.

5 J. Hick, *An Interpretation of Religion*, p. 240.

6 Cfr. J. Hick, *Jesus and the World Religions+, en IDEM (ed.), *The Myth of God Incarnate*, SCM Press, London 1977, pp. 167-185; J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, SCM Press, London 1993.

7 El cambio desde una primera posición rahneriana a una perspectiva *pluralista+ se percibe en la edición inglesa revisada de una de sus obras: R. PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism: Toward and Ecumenical Christophany*, Longman, London 19812.

8 Esta distinción aparece especialmente en R. Panikkar, *The Intra-Religious Dialogue*, Paulist Press, New York 1978. En ocasiones usa también la cristología del Kyrios para afirmar que el Señor es Jesús, pero el Señor se manifiesta fuera de Jesús (cfr. R. Panikkar, *Autoconciencia cristiana y religiones+, en R. Scherer (coord.), *Fe cristiana y sociedad moderna*, SM, Madrid 1989, p.232).

9 R. Panikkar, *Autoconciencia cristiana y religiones+, p.253.

10 CTI, *El cristianismo y las religiones*, n. 97.

11 Cfr. G. D=Costa, *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions*, Blackwell, Oxford 1986.

12 H. Küng, *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid 1991, p. 103.

13 Cfr. CTI, *El cristianismo y las religiones*, n. 95.

14 Cfr. CTI, *El cristianismo y las religiones*, n. 14.

15 J. Hick, *Problems of Religious Pluralism*, Macmillan, London 1985, p. 137.

16 Así lo explica W. Pannenberg, *Religious Pluralism and Conflicting Truth Claims*, en G. D=Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*. Orbis Books, New York 1990, pp. 96-106.

17 Este triple sentido del término *verdad+ en cuanto verdad de las cosas, verdad del intelecto y verdad de la conducta es descrito por Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 1.

18 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 81, a. 5; cfr. II-II, q. 85, a. 5

- 19 A. Alessi, *Filosofía della religione*, Las, Roma 1991, p. 288. Así se pone de relieve mejor que, además del ordo ad Deum objetivo y que constituye el fundamento de la religión (religación objetiva), es preciso que se dé una recta ordinatio, es decir, un reconocimiento subjetivo de ese ordo y, por tanto, una relación consciente y libre con Dios (religación subjetiva).
- 20 Cfr. J. Schmitz, *Filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1987, pp. 56-60.
- 21 X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza, Madrid 1993, p. 124.
- 22 Una concepción similar sostiene Dupré para el que *la verdad de una religión consiste en la relación correcta con lo últimamente real y sólo dicha realidad trascendente puede iluminarnos acerca de la naturaleza e incluso la existencia de tal relación+ (L. Dupré, *Reflections on the Truth of Religion*, en **Faith and Philosophy*+ 6 (1989) 261. Vid. IDEM, *Truth in Religion and Truth of Religion*, en **Archivio di Filosofia*+ 56 (1988) 493-518).
- 23 Cfr. H. Vroom, *Religions and the Truth. Philosophical Reflections and Perspectives*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids 1989, pp. 361-370.
- 24 Este criterio, sin embargo, no puede ser usado de modo exclusivo pues *haría depender la teología de las religiones de la antropología dominante+ (CTI, *El cristianismo y las religiones* (1996), n. 15).
- 25 W. Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología*, Cristiandad, Madrid 1981, p. 372.
- 26 Pablo VI, Ex. Ap. *Evangelii Nuntiandi* (8-12-1975), n. 53.
- 27 X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza, Madrid 1993, p. 330.
- 28 Concilio Vaticano II, Const. Dogm. *Dei Verbum*, 2.
- 29 Juan Pablo II, *Carta Apostólica Terlio Millenio adveniente*, 6.
- 30 Cfr. J. Schmitz, *La revelación*, Herder, Barcelona 1990, pp. 169-177.
- 31 La expresión aparece en *Lumen Gentium*, 8 y en *Unitatis Redintegratio*, 3 a propósito de la relación entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia católica. Se quiso evitar el uso del término est *para que así la expresión concordara mejor con la afirmación de que hay elementos eclesiales en otras partes+ (*Acta Synodalia*, III/1, p. 177).
- 34 Cfr. X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, pp. 156, 164.
- 35 X. X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, p. 201.
- 36 CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, ' 28.
- 37 Concilio Vaticano II, Decr. *Ad Gentes*, 4.
- 38 Cfr. H. Fries, voz *Religión*, en IDEM (ed.), *Conceptos fundamentales de teología*, IV, Madrid 1967, p. 75.
- 39 Cfr. Concilio Vaticano II, Const. Dogm. *Lumen Gentium*, 17; Decr. *Ad Gentes*, 9.
- 40 Cfr. Concilio Vaticano II, Decl. *Nostra Aetate*, 2.
- 41 Cfr. C. Geffré, *La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux*, en J. Doré-Theobald (dirs.), *Penser la foi*, Cerf, Paris 1993, p. 364.
- 42 PONTIFICIO CONSEJO PARA EL DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO - CONGREGACIÓN PARA LA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS, *Diálogo y anuncio* (19-5-91), n. 32.
- 43 G. Salvini (pres.), *Il dialogo tra le religioni. Gli editoriali della Civiltà Cattolica*, Elle di ci, Torino 1996, p. 49.
- 44 Cfr. J. B. Lotz, *El cristianismo y las religiones no cristianas en su relación con la experiencia religiosa*, en R. Latourelle (ed.), *Vaticano II: Balance y perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1990, pp. 913 s.
- 45 *Diálogo y anuncio*, n. 49.
- 46 SECRETARIADO PARA LOS NO CRISTIANOS, *La actitud de la Iglesia frente a los seguidores de otras religiones* (3-3-1984), n. 13.
- 47 Cfr. M. Dha Vamony, *Evangelización y diálogo en el Vaticano II y el Sínodo de 1974*, en R. Latourelle (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1990, p. 927.
- 48 Cfr. *Diálogo y anuncio*, n. 82.
- 49 Cfr. G. Salvini (pres.), *Il dialogo tra le religioni*, p. 61; 124.
- 50 Juan Pablo II lanzaba este reto en *Redemptor hominis*: *)No sucede quizá a veces que la creencia firme de los seguidores de las religiones no cristianas -creencia que es efecto también del Espíritu de verdad, que actúa más allá de los confines del Cuerpo Místico- haga quedar confundidos a los cristianos, muchas veces tan dispuestos a dudar en las verdades reveladas por Dios y proclamadas por la Iglesia, tan prestos al relajamiento de los principios de la moral y a abrir el camino al permisivismo ético?+ (JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis* (4-2-1979), n. 6).
- 51 CTI, *El cristianismo y las religiones*, n. 93.
- 52 Juan Pablo II, Enc. *Redemptor hominis*, 6.
- 53 CTI, *El cristianismo y las religiones*, n. 103
- 54 *Ibidem*, n. 99.
- 55 *Ibidem*, n. 101.
- 56 Concilio Vaticano II, Const. Dogm. *Dei Verbum*, 8.

Artículo tomado de <http://www.almudi.org/app/asp/noticias/novedad2.asp?n=43>