

LA MEDIACIÓ DE CRIST I LES RELIGIONS DEL MÓN

El nostre estudi, tant per la seva destinació immediata, de ponència-base d'una discussió, com per les condicions del seu autor, es proposa quelcom ben diferent d'aportar solucions definitives o simplement noves a un tema tot just en elaboració. Ha d'assenyalar més aviat un *status quaestionis*, en la seva doble dimensió, històrica i argumentativa.

No pot prescindir-se ací de donar unes línies de l'evolució del pensament cristià. Cal saber per quins camins s'ha arribat al *consensus* pràctic de la teologia catòlica en l'actualitat. Així es constatarà que aquesta coincidència en les conclusions més generals, tal com es manifesta al Concili Vaticà II, deixa per resoldre problemes de fons¹. Sense oblidar que la mirada a un passat no tan llunyà relativitza afirmacions que hom tendeix instintivament a absolutitzar.

La recensió dels arguments portats a debat s'ha sistematitzat segons un esquema discutible que creiem oportú en ordre a ressaltar alguns punts necessaris. Encara que el fet de considerar les religions dintre la història de la salvació formi part, segons sembla, de la «saviesa convencional» del nostre temps, cal considerar també el cristianisme com a revelació i com a resultat de la presència en el nostre món de Crist com a «universal concretíssim» salvador. D'ací la nostra divisió.

I. LÍNIES HISTÒRIQUES DEL PENSAMENT CRISTIÀ

La manca d'espai no ens permet començar la història doctrinal amb una incursió al terreny de la història dels esdeveniments. I a

¹ Vaticà II, LG 16, AG 3. 9-10, NA passim.

fe que ho lamentem. Així com s'ha estudiat la sociologia de l'art i de la literatura o la sociologia de la ciència, està per fer encara la sociologia de la teologia.

En el nostre cas, el problema es planteja al cristianisme, que pren consciència de la seva tendència ineludible cap a la minoria dins un món en explosió demogràfica i en procés de secularització. La missió està en crisi, i hom interroga la teologia des d'una situació ben concreta, que té l'avantatge de poder de poder elaborar una teologia útil, i ensems l'inconvenient que hi acudim per justificar les nostres intuïcions excessivament esclaves dels fets. Per part de les grans religions es pot constatar avui, particularment al budisme, una presa de posició enfront del cristianisme i una reacció d'autodefensa ².

a) *La mediació de Crist*

La teologia escolar discutí càlidament, des del Vaticà I fins a mitjan del nostre segle, la mediació de Crist, concretant-la en el motiu de l'Encarnació ³. Mentre l'escola tomista circumscrivia aquest motiu al pecat d'Adam, els franciscans sostenien la sentència escotista: l'Encarnació té unes motivacions més àmplies que el remei del pecat.

No cal dir que en aquesta discussió no sols Crist era presentat metafísicament, com a causa eficient i final del cosmos, sinó que aquest era considerat estàticament, més com a naturalesa que com a història. Crec, però, que la victòria de la tesi formulada així: «Encara que Adam no hagués pecat, el Fill de Déu s'hauria fet home», obrí el camí cap a una visió més ampla de la funció de Crist. Ell és no sols el Redemptor, el que ha merescut la salvació dels homes per via de satisfacció, sinó el que comença a actuar salvíficament en la creació i estén la seva obra salvadora a tot l'àmbit de l'humà.

A risc de simplificar excessivament, hem d'assenyalar només alguns punts d'ampliació del pensament tradicional.

Es relacionà expressament amb Crist l'evolució del món i de

² M. SCHEMAUS, *El credo de la Iglesia católica* (Madrid, 1970), p. 150. Ja H. U. von Balthasar, «*Verbum Caro*» (Madrid, «Cristiandad», 1964), p. 156, escriu: «No existe ya un paganismo ingenuo.»

³ Cf. BONNEFOY, *El primado de Cristo* (Barcelona, 1961), 160 pàgs.

l'home en la seva història, en la qual ell té el paper de «punt omega» que impulsa i polaritza el progrés de l'autoconsciència humana ⁴.

En particular, ha estat rica de conseqüències la introducció del tema de la Història de la Salvació ⁵. Després de Cullman s'accepta correntment l'existència d'una història salvadora en què Crist estableix un abans i un després. En posar-se en relleu els lligams que uneixen Crist amb l'AT i amb l'Església, necessàriament havia de sorgir una nova forma de considerar la mediació de Crist, menys esclava de les categories aristotèliques. I també havia de plantejar-se la pregunta entorn de la possible referència a Crist dels esdeveniments de la història humana amb els quals Israel i l'Església s'enfronten ⁶.

Pel cantó catòlic, les polèmiques sobre l'extensió del Cos Místic de Crist, a les quals posava punt final l'encíclica *Mystici corporis* de Pius XII ⁷, ratificada en aquest punt per la *Humani Generis* ⁸, tenien com a rerafons la preocupació per vincular a l'acció de Crist tot el bé i la virtut que pogués trobar-se fora de l'àmbit de l'Església.

També s'ha perfilat, a la teologia catòlica, la qüestió de la funció reveladora del Crist ⁹. Ha contribuït a fer esclatar els motlles estrets d'una mediació purament meritòria, i ha obert un altre camí per a relacionar la funció de Crist amb el fet religiós. Podria recordar-se també tot un corrent doctrinal i d'acció preferentment francesa que contempla l'Encarnació com a assumpte i consegüent salvació incipient de tot l'humà.

⁴ La posició teilhardiana no per més discutida és menys digna de ser esmentada. Potser encara no és l'hora de fer-ne un balanç definitiu.

⁵ Cf. *La historia de la salvación*. XXVI Semana bíblica espaèola (Madrid, CSIC, 1969), 2 vols.

⁶ D'ací que Cullman, a *Crist i el temps*, es preguntés per les conseqüències de la seva tesi pel que es refereix a l'universalisme cristià, a la història universal i a la possibilitat d'una revelació no cristiana (*Christ et le temps* [Delachaux et Niestlé, 1966], 2 ed., pp. 126 ss.).

⁷ DENZ. SCHÖN., 3800-3802.

⁸ *Ibid.*, 3885.

⁹ Cf. H. WALDENFELS, *Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie* (München, 1969), pp. 70 82 108 230-281.

¹⁰ Cf. OEPKE, *Mesites*, TWNT IV, 602-629. La mediació de Crist hauria de definir-se a partir d'un estudi cenyit de la noció de salvació. Com s'ha ampliat aquesta fins a integrar en el seu si fets que abans eren considerats irrelevants respecte d'ella seria un tema que escapa a les possibilitats d'aquest estudi. Cf. H. WALGRAVE, *Un salut aux dimensions du monde* (París, 1970), 190 pàgs.

En resum, el tema de la mediació de Crist s'ha purificat i eixamplat: l'estudi del tema bíblic del *mesites* li donaria avui una base del tot insuficient. Cal concedir, però, que l'augment de perspectives no ha pas facilitat, sinó ben al contrari, la sistematització d'intuïcions tan diverses. Un esbós magisterial d'estructuració pot trobar-se al decret conciliar *Ad Gentes*, n.º 3 b¹⁰.

b) *Judici protestant de les religions no-cristianes*

Del «sí» optimista de Justí i Clement d'Alexandria (que es recolzava en una base cristològica explícita) al «no» sense palliatius de Tertulià, s'han sostingut en la història de la teologia cristiana tota la gamma de posicions intermèdies^{10 bis}. Cal reconèixer que la que més ha obtingut el favor dels escriptors, tant catòlics com protestants, ha estat la tesi tertuliana, que trobem fins al nostre Ramon Llull¹¹ i que era més apta per a justificar el moviment d'expansió missionera del segle XVI. Pot parlar-se d'una autèntica coincidència, amb matisos més negatius entre els reformadors, que tendien a oposar fe i religió, i més positius entre els catòlics, per als quals la religió fou sempre un preàmbul de la fe, i el cristianisme, la forma perfecta de la religió.

El *consensus* fou romput, del cantó protestant, per la teologia liberal¹². L'estudi històric de l'aparició del cristianisme i de les seves circumstàncies (dintre el qual cal tenir en compte un interès

^{10 bis} Cf. A. LUNEAU, *Pour aider au dialogue: les Pères et les religions non-chrétiennes*, NRTb 89 (1967) 821-841, 914-939.

¹¹ R. LLULL, *Doctrina pueril*, cap. 72, «De gentils. — Mogels, tartres, bulgras, ongres d'Ungría la menor, comans, nestorians, rosogs, genovins e molts d'altres son gentils e son homes qui no han lig». Cf. S. GARCÍAS PALOU, *El primer texto orientalista del Bto. Ramón Llull*, «Estudios lulianos» 13 (1969) 183-194. Cf. també E. COLOMER, *Ramón Llull y el judaísmo en el marco histórico de la Edad Media hispana*, «Estudios lulianos» 12 (1968) 131-144, amb algunes referències sobre el diàleg de R. Llull amb jueus i mahometans a partir de la base comuna de la fe en Déu. La casualitat ha fet caure a les nostres mans una obra curiosa espanyola sobre les motivacions de les Missions a l'Amèrica del Sud: ANTONIO JULIÁN, *Transformazione dell'America o sia Trionfo della S. Chiesa su la Rovina della Monarchia del Demonio in America* (Roma, Casaletti, 1790, 286 pp.), que consisteix en una descripció dels ritus incaics posats sistemàticament en paral·lel amb els ritus cristians i explicant les coincidències per l'esmentada «monarquia demoníaca».

¹² Els antecedents de Vico i Voltaire que assenyala K. Löwith a *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (Stuttgart, 1967), pp. 100 ss., no tenen rellevància, ja que són específicament teològics. Amb tot, no pot oblidar-se com contribuïren a sensibilitzar — amb retard — els teòlegs perquè estudiessin el problema des de la seva pròpia perspectiva.

per la dimensió històrica de Crist, base de la cristologia) induïren a confrontar el cristianisme amb les religions influents a l'àrea cultural en què nasqué la fe cristiana. El resultat de la investigació fou la tesi segons la qual l'obra de Jesús constitueix «el final magnífic de l'evolució religiosa de l'orient mediterrani»¹³.

S'encengué llavors la polèmica entre l'escola d'estudi de les religions comparades i els defensors ultrancers de l'originalitat del cristianisme pel que es refereix a ritus i doctrina¹⁴.

El capgirament copernicà l'havia de donar K. Barth. Fidel a la seva intuïció fonamental, segons la qual tant la revelació com la seva mateixa possibilitat deriven del do sobrenatural de Déu que ha estat concedit en Crist, considera l'activitat religiosa humana com a incredulitat, i el cristianisme com a abolició de la religió¹⁵.

Barth constata la universalitat del fet religiós, així com la seva analogia amb el cristianisme fenomenològicament considerat. Potser, en canvi, és menys sensible a les diversitats del mateix fet religiós en l'espai i en la història.

Les religions són incredulitat perquè constitueixen temptatives empreses per l'home per a justificar-se i redimir-se. En altres paraules, són accions amb què els homes intenten substituir la gràcia de Déu pel seu propi esforç, mentre el seu cor continua essent *incurvatum in se*.

Es troba, però, a la *Dogmàtica Eclesiàstica* una certa fluctuació que fa compatible l'afirmació que fe i religió s'oposen¹⁶, amb l'afirmació que el cristianisme és la veritable religió¹⁷.

De Barth, com a continuïtat i alhora reacció, en deriven dos corrents.

¹³ H. KRAEMER, *La foi chrétienne et les religions non chrétiennes* (Delachaux et Niestlé, 1956), p. 33.

¹⁴ Dintre l'«escola comparativista» poden recordar-se els noms de Reinach, Bousset, Reitzenstein, etc. Cf. P. DE HAES, *La résurrection de Christ dans l'apologétique des cinquante dernières années* (Roma, 1953), pp. 125-159. En aquest ambient nasqué el «Reallexikon für Antike und Christentum», iniciat per F. J. Dölger i continuat per Th. Klauser, que es proposa la comparació sistemàtica entre el cristianisme i l'entorn cultural en què començà a difondre's. Cf. també J. WACH, *Vergleichende Religionsforschung* (Stuttgart, 1962), 198 pàgs.

¹⁵ *Dogmatique*, I, 2/2 s. 17.

¹⁶ *Ibid.*, p. 115.

¹⁷ Segons H. DE LUBAC, *Foi, croyance, religion*, NRTh 91 (1969) 337-346, esp. 341, Barth en criticar la religió pensava sobretot en la religió humanitzada pel protestantisme liberal. D'ací el seu refús.

D'una banda, la de D. Bonhoeffer, F. Gogarten i Schreiner¹⁸. De Barth en prenen l'actitud negativa envers el fet religiós i la consideració del cristianisme com a feiç superació de la religió. Teològicament la sentència sobre les religions s'expressa amb aquest únic mot: «antiquades». Corresponen a una època no-adulta de la humanitat. Hom notarà que aquesta línia propugna també una cristologia secular, que serà desenvolupada pels seus epígons dels anys seixanta.

L'altre corrent, tot mantenint la unitat de la revelació crística, que havia estat relativitzada per la teologia liberal, intenta trobar-li un «punt de connexió» en la creació i en la història dels homes. En les religions — es diu — es manifesta la relació fonamental de l'home amb Déu que el cristianisme ratifica i purifica¹⁹. Amb les naturals variants de detall, cal agrupar ací P. Althaus, E. Brunner i H. Kraemer.

El més notable, tant per l'amplitud de la seva producció bibliogràfica sobre aquesta qüestió com per la progressiva matizació dels seus judicis, és E. Brunner. Per a ell la religió és un signe alhora de la situació de l'home mancat de salvació i de la seva ineludible relació amb Déu. O, en expressió similar, la religió és el moment en què l'home s'aproxima més a la unió original amb Déu, però també al punt de ruptura amb ell; la religió és alhora una recerca (i retrobament real) de Déu i un intent d'escapar d'ell. En el rerafons es manté sempre el dilema luterà llei-evangeli, i una figura de Crist en ruptura amb l'AT²⁰.

També H. Kraemer va experimentar una evolució de pensament explicable pel seu llarg contacte amb l'Islam. En la darrera edició de la seva obra principal²¹ reexamina les dades bíbliques del problema; els textos clàssics del Gènesi; d'Actes, 14 i 17, i de Rom, 1 y 2. La seva conclusió és que «fora de la Revelació de Déu es troba la prova d'una resposta més o menys positiva al fet que Déu s'ha manifestat en la seva potència eterna... Però aquest reconeixement no minimitza gens el caràcter indispensable de l'acte

¹⁸ Aquest darrer escrivia ja el 1930 (notar la data) un llibre amb el revelador títol de *Die Säkularisierung als Grundproblem der deutschen Kultur*. Hi ha qui ho ha descobert amb trenta anys de retard.

¹⁹ Sobre Althaus cf. E. CORNELIS, *Valores de las religiones no cristianas* (Barcelona, 1970), p. 21.

²⁰ Cf. H. KRAEMER, *La foi chrétienne...*, pp. 72 ss.

²¹ Obra citada a les notes 13 i 20.

decisiu de Déu en Crist... En la creu es manifesta alhora el misteri insondable de la necessitat de l'home d'afirmar-se a si mateix i la seva corprenedora incapacitat de reconèixer Déu en les seves obres²².

c) *La bibliografia catòlica*

La missiologia fou el marc dintre el qual es començaren a cercar noves perspectives per a estudiar la relació entre cristianisme i religions. Segurament la primera aportació important fou la de Daniélou, que l'exposà en diverses obres publicades poc després de la segona guerra mundial²³. Fonamenta la seva valoració essencialment positiva principalment en l'actitud de l'AT envers els «sants pagans» i preconitza una explicació final de tipus dialèctic: les religions hauran de viure i morir en el cristianisme, que les haurà d'assumir encarnant-se en elles i les haurà de purificar, redimint-les²⁴.

Cal esmentar també els escrits de De Lubac sobre el budisme i, a l'àrea alemanya, el llibre de Th. Ohm que exposava detalladament el millor element per a reconèixer la perfecció de les religions: la seva doctrina i pràctica de l'amor a Déu²⁵. Amb tot, ens sembla que en el camp catòlic la investigació ha caminat més lentament. El citadíssim article de K. Rahner sobre les religions no cristianes, amb què obria camí com a peoner, fou publicat en 1961²⁶, i les obres de Cuttat, Benz i Panikkar redactades anteriorment al Concili tingueren poca difusió²⁷. Els textos conciliars, per tant, més que consagrar un avançament massiu, han vingut a estimular un treball que estava per fer, com es posà de manifest a la secció corresponent del Congrés internacional de Teologia del Concili Vaticà II²⁸.

Actualment aquest treball avança sota el signe de la història

²² Ibid., pp. 148-149.

²³ Cf. JEAN DANIELOU, *Le mystère de l'Avent*, del 1946, i *Le mystère du salut des nations*, del 1948, inclosos a *Trilogia de la salvació* (Madrid, 1964), pp. 101-429.

²⁴ Id., *Trilogia de la salvació*, p. 348.

²⁵ TH. OHM, *Die Liebe zu Gott in den nicht christlichen Religionen*.

²⁶ K. RAHNER, *El cristianismo y las religiones no cristianas*, a «Escritos de Teología», V (Madrid, 1965), pp. 135-156.

²⁷ E. BENZ, *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte* (Wiesbaden, 1960); J. CUTTAT, *El encuentro de las religiones* (Madrid, 1960); R. PÁNIKER, *Religión y religiones* (Madrid, 1965), editada anys després de la seva redacció.

²⁸ Cf. els treballs de BRECHTER, LOFFELD, MULDER, PAPALI i ROSSANO a SCHONMEYER (Ed.), «Acta congressus de theol. Vaticani II» (Roma, 1968), pp. 340-436.

de salvació. Aquest era ja el *leit-motif* de l'obra de H. R. Schlette del 1964²⁹. Després d'advertir que no es tracta tant d'una *quaestio disputata* com d'una *quaestio disputanda*, intenta establir un mètode i una hermenèutica en ordre a construir la teologia de les religions. Particularment necessiten una reinterpretació els textos bíblics antiidolàtrics, les motivacions dels quals no són purament religioses, sinó que manifesten també actituds polítiques. Després passa a valorar les religions «dintre una teologia de la història de salvació que faci patent la unitat de l'actuació de Déu envers l'home i la diversitat dels camins de Déu»³⁰. El principal argument per a afirmar l'existència d'una història general de la salvació de la qual les religions són la part més important, com a concreció de la voluntat general salvadora de Déu, semblen ser els textos jahvistes de *Gén.*, 6-11. Conclou que les religions no són sols un camí legítim de salvació, sinó que fins ha de ser anomenat «camí ordinari», donat que, de fet, és el de la majoria³¹.

El mateix any 1964, a l'obra d'homenatge a K. Rahner *Gott im Welt*, apareixien tres treballs de J. Ratzinger, H. R. Schlette i J. Feiner, que precisaven les implicacions dels anteriors treballs catòlics de parla alemanya. Ratzinger proposava un camí de diàleg entre el cristianisme i les grans místiques orientals. Feiner hi estudiava el lloc de l'Església en la confluència entre la història general i la història particular de la salvació³².

Al marge d'aquests intents, hem de ressenyar els treballs de Thils³³, que concedeix importància a les relacions dels cristianisme amb les altres religions pel que es refereix a la revelació; de Cornelis³⁴, dedicat quasi tot enter al budisme i que en els seus tres primers capítols conté algunes suggerències gens sistemàtiques sobre la Revelació pressentida més enllà del cristianisme i sobre l'assumpció d'elements no-cristians dintre el culte cristià, i el suggestiu llibre de Panikkar³⁵ en el qual al tema principal de defensar el

²⁹ H. R. SCHLETTE, *Die Religionen als Thema der Theologie* (Freiburg i. Br., 1964), 127 pàgs.

³⁰ *Ibid.*, p. 30.

³¹ *Ibid.*, p. 85.

³² Cf. l'àmplia ressenya d'E. COLOMER, *En torno al encuentro de las religiones y confesiones*, «Sel. Libr.» 2 (1965) 143-175.

³³ G. THILS, *Propos et problèmes de la Théologie des religions non chrétiennes* (Tournai, 1966), 204 pàgs.

³⁴ E. CORNELIS, *Valores de las religiones no cristianas*, o. c.

³⁵ R. PÁNIKKER, *El silencio del dios* (Madrid, 1970), 314 pàgs.

budisme de l'acusació d'ateisme s'afegeixen unes opinions dignes d'atenció sobre la forma concreta d'assumir cristianament la doctrina budista.

Les idees de Rahner i Schlette han estat ben acollides per la teologia alemanya postconciliar, com podem veure a les contribucions de Darlapp, Von Balthasar i Stoeckle als volums apareguts de l'obra colectiva *Mysterium Salutis*³⁶. La tesi de la història general de la salvació es troba ara millor fonamentada, i s'hi discuteixen les opinions més extremoses de Schlette sobre el «camí ordinari de salvació» i de Rahner a propòsit dels «cristians anònims». Amb tot, se segueix amb el tema dialèctic del «sí» i el «no» a les religions³⁷.

El panorama actual presenta també una tendència, en la qual participen catòlics i protestants, i que, influïda pels escrits sobre secularització, voldria considerar el cristianisme com a no-religió. No la creiem encertada: tota valoració negativa dels fenòmens religiosos en si ens sembla que ha de repercutir en una devaluació del cristianisme. Perquè, encara que aquest sobrepassi les religions, també en realitza l'essència, és a dir, la religació existencial amb l'Absolut³⁸.

Porser per aquest motiu Pannenberg torna a considerar el cristianisme en el marc de la història de les religions. Sosté que és en aquest marc que s'ha de demostrar objectivament la seva validesa i la seva força de futur. Per a Pannenberg, la història de les religions és la història de llur síntesi progressiva, en la qual el cristianisme hi té reservat el paper de centre integrador³⁹.

En acabar aquesta recensió, voldria remarcar alguns punts que s'han de clarificar en ordre a la precisió. Les afirmacions sobre la cristologia còsmica queden més en el terreny de la poesia religiosa que no en el de la teologia: preguntes com «Per què Jesucrist» o tesis sobre la gratuïtat del cristianisme indiquen fins a quin punt ens manca encara un llenguatge teològic coherent entorn de la mitjanceria de Crist. I les formulacions dialèctiques sobre mort

³⁶ J. FEINER - M. LOHRER, *Mysterium Salutis* (Madrid, 1969 ss.), t. I, pp. 49-206; t. II, pp. 66 ss. i 1147-1168.

³⁷ STOECKLE, *Mysterium Salutis*, II, pp. 1160 ss.

³⁸ H. WALDENFELS, *Glauben hat Zukunft* (Freiburg, 1970), p. 199.

³⁹ BEYERHAUS, *Zur Theologie der Religionen im Protestantismus*, «Kerygma und Dogma» 15 (1969) 87 ss.

i vida de les religions en el cristianisme no poden menys de deixar insatisfet si es mantenen en la boirosa generalitat; no fan més que donar com a solució el mateix plantejament del problema.

II. EL CRIST I LES RELIGIONS EN LA HISTÒRIA DE SALVACIÓ

Existència d'una història general de salvació

La història de salvació ⁴⁰ pot definir-se amb Alszeghy com «una sèrie d'esdeveniments en el temps, coneguts a la llum de la fe, per mitjà dels quals, o bé Déu invita la humanitat a la salvació, o bé la humanitat respon a la vocació divina, i per la mútua connexió dels quals és progressivament incoada la salvació escatològica»..

No és ací el lloc de justificar aquesta definició. És una convicció del cristianisme, desenvolupada ja per Mateu i Pau, que implica l'acompliment de les promeses de l'AT i la conclusió d'una Aliança que perfecciona, tot ratificant-les, les aliances closes amb Israel.

¿Pot dir-se, però, que fora d'Israel i de l'Església es donen fets salvadors, expressius de la vocació divina i de la resposta humana, amb els quals puguin vincular-se les religions? La resposta no pot donar-la sinó la mateixa història particular de la salvació. I la teologia alemanya actual la dóna afirmativa amb tota seguretat ⁴¹. Heus ací, doncs, una tesi (la de l'existència de la història general de la salvació) que està en camí de convertir-se en *sententia communis* sense que, pel que ens consta, hagi estat sotmesa a un examen crític rigorós. No farem ací aquest examen, mancats com estem dels instruments necessaris, però sí que ens farem algunes preguntes.

Des de Von Rad s'ha considerat que la perspectiva del Yahvista als 11 primers capítols del Gènesi ⁴² és la d'unir en una sèrie ininterrompuda els esdeveniments que segueixen a la crida d'Abraham

⁴⁰ «Acta congressus de Theol. Vatic. II», o. c., p. 448. Cf., a més de l'alambinat estudi de DARLAPP a «Mysterium Salutis», I, pp. 49-206, l'article de J. SCHARBERT *Was ist Heilsgeschichte. Versuch einer Begriffserklärung* a «XXVI Semana bíblica española» (Madrid, CSIC, 1969), pp. 21-34.

⁴¹ Així els tres treballs citats de Ratzinger, Feiner i Schlette publicats a *Gott im Welt* citats anteriorment; el llibre de Schlette *Die religionen als Thema der Theologie* i el treball de Darlapp esmentat a la nota anterior.

⁴² CH. HAURET, *Les traditions Yahvistes en Genèse 2-11 et la préhistoire du Salut*, a «XXVI Sem. Bíbl. Esp.», pp. 133-137.

amb una prehistòria. Per al Jahvista la història de salvació començaria amb la creació i comprendria tota la humanitat ⁴³.

En particular s'ha considerat l'aliança amb Noè com a aliança amb tota la humanitat, de la qual ell és el cap ⁴⁴. No consta, però, si en l'òptica bíblica aquesta aliança s'ha de considerar disolta amb l'episodi paradigmàtic de Babel.

Certament, tant el Gènesi com els llibres de Rut i de Jonàs ⁴⁵ posen en relleu que la voluntat salvadora de Déu vol arribar a tots els homes i que Déu se n'apiada sense distinció. No obstant, ens sembla que hi ha una notable diferència entre afirmar l'acció salvífica general de Déu i anomenar «història» aquesta acció. Per a justificar això darrer caldria determinar no sols que, de fet, a tots els homes els és oferta la salvació, sinó també que això s'esdevé de forma visible, col·lectiva i progressiva. Un anecdotari no és història, i menys encara l'acció secreta de Déu en l'interior de les persones.

El camí decisiu per a establir l'existència d'una història general de la salvació hauria de començar descrivint les dimensions de la salvació i constatant que aquesta es produeix, de fet, de tal forma que la nostra fe la pot reconèixer en els esdeveniments de la història profana com a història sagrada. Ara bé, tant dogmatisme seria canonitzar la concepció evolutiva del món en sentit positiu ⁴⁶ com contemplar-lo amb el pessimisme d'un Spengler. A despit de mesianismes apressats pot dubtar-se almenys de si el futur de la humanitat és la homanització o la deshumanització. Certament la salvació es realitza en la història, que és el lloc on l'home sent la crida a la seva autorealització, però d'aquest fet no es pot pas concloure l'existència d'una història de la salvació distinta de la història de salvació explícita centrada en Crist i coneguda per la Revelació.

Les religions, mitjans de la salvació

«Les religions són el fruit i suport de la història general de la

⁴³ DARLAPP, a *Conceptos fundamentales de la teología*, II, p. 215; SCHLEIER, *Die Religionen...*, pp. 75-78.

⁴⁴ El primer autor a referir-s'hi podria ser GRILL, cit. per THILS, *Propos et problèmes...*, p. 69.

⁴⁵ Cf. per Rut L. ARNALDICH, *Un eslabón en la Historia de la Salvación: el libro de Rut*, a «XXVI Sem. Bíbl. Esp.», I, pp. 261-282; per Jonàs, STOECKLE, *Mysterium Salutis*, II, p. 1149.

⁴⁶ Cf. P. SCHOONEBERG, *L'homme et le péché* (Marne, 1967), pp. 256 ss.

salvació»⁴⁷. En elles s'explicita i esdevé clar el que altres activitats humanes intenten de forma parcial: donar sentit a la vida i salvar-la del caos, de l'absurd i del fracàs.

Podrà dir-se que les religions formen part de la història general de la salvació quan s'aconsegueixi demostrar la connaturalitat de la religió amb l'home i quan la fe aconsegueixi descobrir un sentit dintre l'evolució de les religions.

Creiem que fins en la nostra època de secularització es pot seguir sostenint que la religió és connatural a l'home i que aquest, si en alguns casos es dedica, amb afecció iconoclasta, a destruir mites vells és per crear-ne immediatament de nous. La vella frase de Calví, segons la qual l'home és una *officina idolorum*, segueix essent veritable. En ell radica la religiositat com a obertura transcendent a l'Absolut reconegut com a tal. Però la religiositat transcendent com a actitud no pot existir sense realitzacions categorials, limitades per l'espai i el temps. Per això aquestes realitzacions es troben en correspondència amb les condicions culturals i ambientals. La diversitat històrica comporta la diversitat religiosa, i viceversa; al contacte de les civilitzacions correspondrà la unificació, qui sap si sincretística, de les religions. A nivell de fe l'aparició de les religions ha de ser considerada com la resposta que els homes, creats a imatge de Déu, donen a la interpel·lació amb què aquesta imatge els crida i atreu.

D'ací que en el pla de salvació les religions puguin ser necessàries i fins obligatòries com a salvadores. Aquesta és la raó per la qual la revelació bíblica dóna un «sí» a les religions. L'aliança amb Noè conté elements morals i rituals, característics de la religiositat⁴⁸. Per l'AT, encara que els ídols siguin vans (Is, 41, 29), es pot reconèixer els déus, és a dir, les grans potències còsmiques. Per això Jahvé és el Déu dels déus (Dt, 10, 17)⁴⁹. També la presència de Melquisedec en la història d'Abraham sembla indicar la validesa perpètua de la religió còsmica, que haurà de ser perfeccionada en el cristianisme.

⁴⁷ THILS, *Los que no recibieron el Evangelio*, a BARAUNA, *La Iglesia del Vaticano II* (Barcelona, 1966), I, p. 694.

⁴⁸ Això no obstant, no subscriuríem l'opinió de H. R. Schlette: «A Gen. 6-9 es troba una legitimació procedent de Déu de totes les religions de fora d'Israel; és amb elles que Déu fa l'Aliança». Cf. *Die Religionen*..., p. 77.

⁴⁹ DANIELOU, *Trilogía de la salvación*, o. c., p. 152.

En el NT el cristià és un home religiós (Jm, 1, 26: «zreskeia»), que es comporta piadosament amb Déu (1, Tim, 2, 10: «zeosebeia») i l'Anticrist combatrà alhora el cristianisme i les religions (2 Tes 2, 4)⁵⁰. Encara que el NT no defineixi el cristianisme com a religió, tampoc ho exclou, i implícitament ho admet (Tit 1,1; 1 Tim 3, 9. 16). Que no es trobi una explicació major sobre aquest tema no és estrany, ja que la categoria d'allò que és religiós no havia estat posada en qüestió. La recepció de l'Evangelí pressuposa l'home religiós (Jo 9, 31; Act 17, 22-31).

Això no pot fer oblidar que les religions són també, segons la Revelació, el lloc on es manifesta el pecat. La torre que construïren els pobles acampats a Senaar (Gen 11, 1 ss) devia ser un ziggurrat; la religió estava al servei de l'orgull nacional. Per això a Pau se li oprimia el cor veient els ídols (Act 17, 16).

Si són clares les possibilitats salvífiques de les religions, ho és menys el judici cristià sobre la seva evolució, que alguns, com Pannenberg, arrisquen. ¿Pot dir-se que les religions en el seu camí històric són una «història de la salvació»? ¿Pot endevinar-s'hi una convergència i unes etapes paral·leles al camí que des d'Abraham mena al Crist?

L'evolució de les religions contemplada des de la fenomenologia sembla oposar-se a aquesta interpretació. Ratzinger ha posat en relleu que les primeres religions mítico-còsmiques han donat origen a tres branques diferents i divergents: mística, religió monoteïsta i il·lustració racionalista⁵¹. La distància entre el cristianisme i les religions sembla créixer, i encara que l'autor de la *Introducció al cristianisme* clou el treball que hem citat dient que «la història de les religions és un camí, la direcció del qual és el progrés i l'actitud del qual és l'esperança»⁵², no tots els fets abonen aquesta opinió. La religió monoteïsta no és conciliable amb la religió il·lustrada de cerimonial religioso-social; en són testimoni les relacions del cristianisme amb la religió romana (a no ser que es vulgui sostenir que aquesta no va desaparèixer, sinó que va ser

⁵⁰ Sobre els mots «zreskeia» i «zeosebeia» i el seu possible sentit donat l'ús hel·lenístic contemporani, cf. els articles de BERTRAM i K. L. SCHMIDT al TWNT, III, pp. 123 ss. i 155-159.

⁵¹ J. RATZINGER, *Der Christliche Glaube und die Weltreligionen*, a «Gott im Welt» (Freiburg, 1964), II, p. 292.

⁵² *Ibid.*, p. 305.

incorporada o assumida pel cristianisme). Si és possible un enriquiment mutu entre el cristianisme i les místiques orientals en la línia que proposa Ratzinger, la història ho dirà. Fins ara els intents no van molt més enllà de les propostes teòriques, enfront de les quals alguns es manifesten pessimistes⁵³. Pel que es refereix a les religions monoteistes entre si, prescindint ara de la funció providencial que pugui tenir la religió jueva, cal observar que el seu caràcter de religions profètiques⁵⁴ els ha de donar una especial intransigència. I entre elles, com ha observat Zaehner, és desconcertant l'aparició de l'Islam⁵⁵. ¿Com explicar que, arribada la història de la salvació a la seva culminació en Crist, aparegui una nova religió «preparatòria» del cristianisme? Encara caldria reflexionar ací sobre la radical ambigüitat del fenomen secularitzador actual, que no ha pas de ser saludat només amb aplaudiments i sense aprensió pel cristià del nostre temps.

Finalització en Crist de les religions

Crist intervé en la creació com a mitjancer, per mitjà del qual i per al qual són totes les coses (Col 1, 16). La creació no significa ací únicament l'acció inicial divina per la qual el món començà d'existir, sinó també l'impuls constant envers la creació de fruits de l'esperit humà.

És important, doncs, de constatar que el cristianisme neix dintre el judaisme i que el mateix judaisme incorpora dades de les religions ambientals. Així com Abraham donà culte a El, Crist visqué sota la Llei.

No es aquest el lloc de descriure el procés d'osmosi religiosa entre Israel i els seus veïns. El fet simptomàtic del pas gradual d'Abraham cap a una religió més perfecta⁵⁶, la integració en la festa de la Pasqua de dues festes, una de la religió còsmica i una altra de la religió històrica⁵⁷ són suficients. Comentant-los, escriu

⁵³ Cf. M. DELAHOUTRE, art. «Inde», Dict. Spir. VII, cols. 1682-83.

⁵⁴ Prenem ací el mot en el sentit introduït per Zaehner, que trobem a WALGRAVE, *Un salut aux dimensions du monde* (París, 1970), p. 7.

⁵⁵ Cf. E. VILANOVA, *Per què Jesucrist?*, «Qüestions de Vida cristiana» 54 (1970) 13.

⁵⁶ Cf. LOEFINK, *La religión de los patriarcas y sus consecuencias para una teología de las religiones no cristianas*, a «Exégesis bíblica y teología». Salamanca, «Sigueme», 1969, 109-130.

⁵⁷ Cf., sobre l'admissió dels «Urim i Tumim» a la religió d'Israel, CORNELIS, *Valores...*, o. c., p. 29; sobre la Pasqua, *ibid.*, p. 59.

H. U. Von Balthasar ⁵⁸: «La introducción de la religión de los Padres en los escritos fundamentales del Pentateuco constituye una de las empresas más osadas del pensamiento religioso humano. No se condena ni rechaza el politeísmo, sino que se le configura y asimila como preludeo, punto de partida y prehistoria del Yahvismo».

El Crist és el segon Adam l'acció del qual arriba no sols a recollit, per elevar-la, l'herència l'Israel, sinó també la de tota la humanitat. D'ací que la seva obra pugui integrar les creacions culturals i religioses de tota la humanitat. Per això podrà dir el Vaticà II que les religions constitueixen una realització parcial del pla salvador de Déu ⁵⁹.

Qüestió complementària, no sense interès, fóra saber en quina mesura s'ha de distinguir entre religió i religions per a referir-se al que ha de ser assumit per Crist. La teologia fonamental preconiliar assenyalava com a dada prèvia al cristianisme una «religió» abstracta i general, no massa llunyana del deisme. La investigació comparada de les religions va cridar l'atenció sobre la personalitat de cada una d'elles: fenomenologia i història comparada de les religions mostraven clarament que les religions tenien una tal personalitat que difícilment es podia sostenir l'existència d'una realitat general anomenada «religió». Però potser hom torna avui a la consideració del fet religiós com un tot, el subtràtum del qual podria considerar-se un preàmbul necessari del cristianisme. Des d'Otto, que situa la base comuna de les religions en l'experiència del sagrat, seguint pels estudis de psicologia religiosa, que determinen l'existència d'una experiència religiosa fonamental única, configurada per les condicions històrico-culturals en què és viscuda i expressada ⁶⁰, crec que la teologia, que en aquest punt és tributària de les ciències positives, és autoritzada a tractar la categoria de «la religió» abans de passar a ponderacions particulars sobre el valor cristià de religions concretes.

⁵⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Salutis*, II, p. 70.

⁵⁹ «Hoc universale Dei propositum pro salute generis humani perficitur ... per incepta etiam religiosa quibus (homines) multipliciter Deum quaerunt», *Ad Gentes*, 3.

⁶⁰ J. WACH, *Vergleichende Religionsforschung*, o. c., p. 37.

III. VERITAT RELIGIOSA I REVELACIÓ CRISTIANA

La qüestió de la veritat religiosa mereix tracte a part. Avui hom evita en tant que possible la disjuntiva «religió veritable - religions falses»; es diu, p.e., que la veritat no representa cap valor especial per a les religions asiàtiques⁶¹. També dintre el cristianisme es constata una oscil·lació en interpretar la Revelació com a informació sobre Déu i el seu Pla o en entendre-la com a experiència d'un esdeveniment⁶². Dues raons ens mouen de manera particular: la qüestió del llenguatge religiós moguda pel neopositivisme⁶³ i el fet que Crist sigui mitjancer en la Revelació com a Logos encarnat.

La Revelació universal

Per a sant Justí⁶⁴ el cristianisme i el saber humà troben el seu punt de contacte en el Logos. El seu text no es refereix explícitament al saber religiós, però ha estat interpretat en sentit d'inclure'l·hi. En certes ocasions aquesta observació és vàlida: hom sap com dintre l'hinduisme o el budisme és difícil la distinció entre llenguatge religiós i discurs filosòfic.

Els teòlegs de la Reforma han manifestat el seu desacord amb la interpretació tradicional. Voldríem resumir ací els punts de vista de Cullman⁶⁵ i Kraemer⁶⁶, que s'oposen a relacionar la revelació cristiana amb les religions paganes a través de la revelació general.

Cullman examina els passatges d'Act 17, 22 ss i Rom 1, 18 ss i 2, 14 ss i conclou que, tot i que ací es reconegui l'existència d'una revelació general, aquesta no impedeix que entre els pagans tot sigui perdició i tenebres. Davant aquesta revelació els homes s'han limitat a un mer coneixement teòric de Déu. A més, com diu, «aquests textos no pretenen tractar el problema de les relacions

⁶¹ Cf. SCHMAUS, *El Credo de la Iglesia...*, o. c., p. 150

⁶² R. SOULEN, *Matrimonio y divorcio. Un problema de interpretación del NT*, «Sel. Teol» 9 (1970) 249-250.

⁶³ Cf. A. AYER, *Llenguatge, veritat i lògica* (Barcelona, 1969), pp. 103-117.

⁶⁴ *Apologia*, I, p. 46.

⁶⁵ CULLMAN, *Christ et le temps*, o. c., pp. 128-131.

⁶⁶ H. KRAEMER, *La foi chrétienne...*, o. c., pp. 112-150.

entre la Revelació cristiana i una revelació no cristiana». Kraemer és més positiu. Després d'una anàlisi sobre els llibres sapiencials de l'AT admet que, segons aquests, Déu actua sobre les aspiracions i descobriments espirituals dels homes, però matisa aquest resultat advertint que aquestes aspiracions constitueixen més aviat l'humanisme que no pas les religions paganes⁶⁷.

I a propòsit de la teologia del Logos, Kraemer opina que el pròleg de sant Joan no és base adequada per a les interpretacions que se n'han fet des de sant Justí. Efectivament, la Paraula ha estat refusada pels homes d'una manera absoluta (Jo 1, 5.10-11). L'eliminació del pessimisme joanneu es deuria a una confusió: Justí va confondre el Logos de Joan amb el Logos estoic⁶⁸. Com Cullman interpreta els passatges d'Act i Rom en el sentit que l'home, a pesar d'haver estat invitat a reconèixer Déu i d'haver així estat fet responsable, no ha captat en absolut el missatge.

Ben diversa i optimista és la posició del P. Danielou⁶⁹. Cornelis, en canvi, es manifesta més reservat: la teologia del Logos és viable si es completa amb la de la kénosi.

És bo de recordar com el Vaticà II ha perfilat el concepte de l'anomenada «Revelació natural». «Déu, que crea tot per mitjà del Verb, dóna testimoni de si mateix a l'home en les coses creades... i sense parar va tenir cura de la humanitat a fi de donar la vida eterna a tots els qui cerquen la salvació seguint la contància en el ben obrar»⁷⁰. El Concili, per tant, anomena «testimoni» la revelació que té lloc en la vinculació de l'home al cosmos: es tracta, doncs, d'una paraula interpellant, no distinta en aquest sentit de la que pugui ser dita a l'home en la revelació històrica. I sembla suposar que no pugui dir-se que la Revelació sigui sistemàticament rebutjada fora del cristianisme⁷¹.

Sobre la manera concreta de realitzar-se la revelació còsmica cal evitar tant la concepció d'«Uroffenbarung», a l'estil de la propugnada el segle passat pel tradicionalisme francès i en el segle actual per l'etnòleg P. Schmidt⁷², com una idea filosòfica de reve-

⁶⁷ Ibid., pp. 117-119.

⁶⁸ Ibid., p. 123.

⁶⁹ J. DANIELOU, *Les saints païens de l'AT*, cit. per CORNELIS, *Valores...*, p. 78.

⁷⁰ CORNELIS, o. c., pp. 83-88.

⁷¹ H. WALDENFELS, *Offenbarung*, o. c., p. 215.

⁷² Cf. DARLAPP, a *Mysterium Salutis*, I, p. 128.

lació a nivell de teodicea. En l'«estar-en-el-món» se li revela a l'home el món, i el món revela l'home a si mateix. No és una revelació individual: cada civilització i cada cultura incorpora a la seva visió de l'home i de la vida, i, per tant, de Déu, les concepcions del passat, encara que en ocasions ho faci antitèticament. Hi ha, doncs, una «tradició». Ni és tampoc una revelació teòrica, sinó que s'esdevé en l'acció i per l'acció.

Religions i revelació

¿En quina mesura contribueixen les religions a aquest saber del món i de Déu? Més amunt indicàvem que, segons alguns, les religions no cerquen el valor «veritat», i que, com ja sostenia Schleiermacher, el seu discurs és purament emocional. La preocupació de la filosofia positivista i analítica pel llenguatge religiós ens ha de fer circumspectes respecte de la intenció de veritat en el llenguatge religiós ⁷³.

Això no obstant, totes les religions tenen un llenguatge i entenen referir-lo a una realitat. M. Eliade ha pogut dir que la religió manifesta una set ontològica i que descobreix el sagrat com el «realment existent» ⁷⁴. Això mateix sosté Cencillo per als mites: el saber mític és fruit d'intuïcions privilegiades sobre la realitat transempírica i expressa un saber universal de manera concreta, pregnant i totalitzadora ⁷⁵. Sembla que aquestes afirmacions poden entendre's al conjunt del llenguatge religiós.

Si de vegades les apologetiques expeditives han fet la llista dels errors de les religions a propòsit de la idea de Déu, no pot oblidar-se que totes el presenten com a ser absolut, senyor dels homes, ple del poder suprem. Politeisme, panteisme i monisme no són sols depravacions: són temptatives imperfectament reeixides d'expressar d'alguna manera la plenitud del diví sentida experimentalment ⁷⁶. Perquè les religions, a diferència de la filosofia, parlen d'un Déu viscut i no sols pensat.

La Revelació de Crist

La relació de la Revelació de Crist amb la revelació prèvia

⁷³ Cf. BOCHENSKI, *Logica della religione* (Roma, 1967), pp. 39-40.

⁷⁴ M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano* (Madrid, 1967), pp. 68-69.

⁷⁵ L. CENCILLO, *Mito, semántica y realidad* (Madrid, 1970), p. 13.

⁷⁶ VAN DER LEEUW, *Fenomenología de la religión* (México, F. C. E., 1964), pà-

còsmica potenciada per les religions és aquesta: Crist no anuncia quelcom totalment nou, sinó que descobreix el que era pressentit. Ni pot dir-se que el missatge de Crist es dedueixi del missatge religiós general, ni que sigui comprensible sense ell com a base o punt de partença⁷⁷.

Com subratlla Brunner, l'anunci del pecat i de la Redempció només pot tenir sentit per aquell qui sap quelcom de Déu i que és acusat per la pròpia consciència⁷⁸. La fe d'Henoc (Hebr 11, 6) que Déu existeix, premia i castiga és un pressuposat necessari per a edificar la fe cristiana.

Si, doncs, Crist és la veritat exclusiva per als homes (Jo 14, 6), i l'únic que coneix el Pare (Mt 11, 25), i que ha explicat el Déu el qual ningú no ha vist mai (Jo 1, 18), ell actua pertot arreu on Déu és conegut i reconegut, encara que només sigui parcialment. Per això la revelació de Crist pot assumir, per a expressar-se, categories religioses anteriors. Crist no sols ha estat comprès a través de títols religiosos jueus, com els de profeta i gran sacerdot, sinó que també se li ha transferit la categoria religioso-hellenística de la «kuriaké»⁷⁹.

Això no obstant, la revelació especial supera la veritat religiosa disponible a tots els homes. Aquesta es basa en la condició humana: la fe cristiana, en canvi, versa sobre el projecte que Déu revela en Crist⁸⁰. Ací se situa el nivell de ruptura, l'acceptació del qual comportarà sempre el judici d'alguna idolatria. De l'afirmació que es fa de Crist com a revelador definitiu i últimament vàlid de Déu no pot deixar de seguir-se'n una pretensió d'absolut per al cristianisme — en parlarem més avall — que relativitza i parcialment invalida la veritat de les altres religions. Aquestes són recerca humana, que ha d'acceptar la donació divina en la qual s'ofereix la plenitud. Per això la paraula de Crist és «paraula de condemnaió i també de gràcia» per als béns d'aquest món que porten el senyal del pecat de l'home ensems amb la benedicció de Déu⁸¹.

gines 365 ss.

⁷⁷ Cf. R. SCHULTE, a *Mysterium salutis*, II, p. 110.

⁷⁸ E. BRUNNER, *La doctrine chrétienne de Dieu* (Géneve, 1964), n.º 3, *La Revelació, fonament de la doctrina cristiana*, ap. 3, p.

⁷⁹ CULLMAN, *Christologie, du NT* (Neuchâtel-París, 1958), p. 169.

⁸⁰ MAURIER, a A. HENRY, *Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes* (Unam Sanctam, 61) (París, 1966), p. 153.

⁸¹ *Ad Gentes*, n.º 8.

IV. HUMANITAT I SENYORIA DE CRIST

Resta considerar la situació de les religions a partir de Crist, «universal concretíssim» mitjancer de salvació. També ací es fa difícil de superar una dialèctica de simple oposició de contraris.

Ambivalència de l'Encarnació

El primer significat de l'Encarnació no és gens equívoc: si Déu assumeix en forma màxima un home com a mitjancer de salvació, es diu així que tot l'home i tot l'humà pot ser, no sols salvat, sinó també instrument salvador. La Redempció vindrà a través de la plus-vàlua que Déu confereix a un ser-home i a un fer-d'home, sense llevar-li la seva humanitat. En tant, doncs, que les religions siguin expressions del ser-home, queden valorades pel gest diví que termina en l'Encarnació.

Jesús és un home entre els homes, un membre de l'única família humana. Així l'Encarnació proclama que la humanitat és davant de Déu una unitat, la salvació de la qual passa pel Fill de Déu fet home. D'ací la universalitat i la concreció de la salvació.

De la fe cristiana que afirma que Crist és camí de la veritat (Jo 14, 6), mitjancer únic entre Déu i els homes (1 Tim 2, 4-6) i nom únic donat als homes per a salvar-se (Act 4, 12), se'n segueixen dues menes de conseqüències.

Sempre que un home posi un acte salvador, s'haurà d'entendre que és fruit de la gràcia redemptora de Crist. Tota gràcia és cristiana. Si les religions no cristianes són de fet l'estímul immediat de multitud d'opcions d'ordre espiritual i moral, el cristià les haurà de judicar com a situades en l'ordre dels mitjans cristians de gràcia ⁸². Reconèixer que Crist sigui mitjancer en exclusiva imposa al cristià l'obligació de referir a ell tot el bé que pugui trobar-se a les altres religions. Heus ací, però, una interpretació que no pot deixar d'aparèixer com a sorprenent i escandalosa per als membres de les religions que creuen salvar-se pel propi esforç ⁸³.

Però el fet que la salvació tingui, des d'el moment de l'Encar-

⁸² K. RAHNER, *El cristianismo y las religiones no-cristianas*, «Escritos de teología», V, pp. 135-156.

⁸³ DANÉLOU, *El misterio de la Historia* (San Sebastián, 1963), p. 148.

nació, una concreció visible, crea una situació nova per a les altres religions. Fins en aquest moment la seva relació a Crist podria haver restat implícita. Des d'ara ha de tendir a fer-se explícita. La confrontació amb el cristianisme s'anirà realitzant en distints moments de la història (quan el cristianisme hagi estat objectivament presentat). Però és des de l'Encarnació que aquesta possibilitat comença a existir. Des de llavors, per tant, les religions queden bàsicament relativitzades. El seu contingut de llum del Verb queda ordenat a fer de preparació de la vinguda del Déu encarnat en Crist. Llavors es produirà el que Daniélou ha anomenat «el drama dels precursors»⁸⁴; que el que fins ara apareixia com a absolut quedi relegat a la categoria de relatiu; que el que semblava definitiu s'hagi de conceptualitzar com a provisional i preparatori.

L'àmbit de l'escàndol de l'Encarnació és determinat per la invitació a substituir, com a normativa de la religió, la dada general de la raó per una existència concreta: a abandonar la lògica de la religió filosòfica i il·lustrada per seguir la invitació de la singularitat interpellant de Crist⁸⁵.

Ara bé, mentre la referència a Crist no arribi a ser explícita i concreta no sembla que pugui parlar-se de «cristianisme anònim». Aquesta denominació, proposada per Rahner⁸⁶ i a favor de la qual s'han manifestat H. Küng, H. R. Schlette i A. Röper, sembla inadequada⁸⁷. Sembla que, de biaix, l'Església vulgui acaparar les religions. Pot a més donar-se l'absurd d'anomenar cristià anònim el qui ha pres conscientment (encara que «ex suppositione», inculpablement) una decisió contra ell. Un altre motiu per a no batejar amb el nom de cristià el món sense referència explícita a Crist és que les religions i cultures assimilien «el que és cristià» sense referència a la persona que n'és el nucli, sense voler acceptar llavors aquesta «resta indigerible» i inútil. No pot dir-se, doncs, que l'acceptació mundial de dades cristianes sigui una «praeparatio evangelii».

⁸⁴ Id., *Trilogia de la salvación*, o. c., p. 156.

⁸⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Palabra e Historia*, a «Verbum Caro», pp. 41-63.

⁸⁶ Art. cit. a la nota 1.

⁸⁷ Cf. Suso BRECHTER, a «Acta Congressus de Theol. Vat. II», p. 344; STOECKLE, *Mysterium Salutis*, II, p. 1155; R. MICHELS, a «Lumen Vitae» 25 (1970) 486.

La Senyoria de Crist ressuscitat i l'Església

El Crist ressuscitat ha estat constituït Senyor de l'Església i del món. L'Església, fundada per Crist, continuadora de la seva missió i inhabitada pel seu Esperit és instrument necessari encara que no exclusiu d'aquesta senyoria (Mc 16, 16; Mt 28, 18).

Cal, doncs, preguntar-se per la missió de l'Església davant les altres religions. Hom ha insinuat que en els documents del Vaticà II hi ha influències de distintes eclesiologies⁸⁸ de les quals se seguirien distintes orientacions de l'acció eclesial davant les religions: orientacions que anirien des de la més rígida evangelització proselitista al lliure diàleg creador.

Una posició ben irenista podria ser la de Paniker⁸⁹.

«El cristianisme serà ell mateix si és catòlic, és a dit, si reconeix que està present allí on existeix la veritat religiosa. Crist no està captiu dintre els murs d'una sola confessió. Això significa que Crist ho abraça tot, i que inclou i manté tot el que no està contra seu. El Regne creix nit i dia com una llavor plantada en terra, sense que el seu guardià, l'Església, se n'adoni.»

La teologia, sobretot l'alemanya, ha reflexionat sovint sobre l'«Absolutheitsanspruch», l'exigència d'absolut del cristianisme i les seves repercussions per a l'Església. Aquesta no pot oblidar que en ella es concreta la religió absoluta que vincula els homes amb Déu i que és norma del que és veritable o fals en matèria religiosa⁹⁰. Com tampoc no pot defugir la tasca que li imposa l'Escriptura d'anunciar l'Evangelí de Crist (1 Cor 9, 6; 2 Cor 5, 14) i provocar així la conversió. L'exigència d'absolut, per tant, no pot deixar de provocar contradicció, per més dialogalment que es presenti. La conversió sempre serà una ruptura amb el paganisme en allò que aquest té d'autosuficient⁹¹.

Però la senyoria de Crist no autoritza a parlar de l'«exigència d'absolut» en termes d'una pretesa «senyoria de l'Església». Del Regne de Déu, l'Església no n'és sinó el germen en aquesta terra i la que hi invita en nom de Crist. En participa l'autoritat convo-

⁸⁸ G. BAUM, *Bases doctrinales para el diálogo judeocristiano*, «Sel. Teol.» 7 (1968) 192.

⁸⁹ *Religión y religiones*, o. c., p. 19.

⁹⁰ RAHNER, art. cit., p. 156.

⁹¹ DOURNES, a HENRY, o. c., p. 92.

cadora i la missió de representar la humanitat davant de Déu. Però no en participa la universalitat actual. El deure de l'Església de predicar no inclou el «theologumenon» de fer que hagi d'arribar «de iure» una època abans de la Parusia en la qual l'Església hagi d'incloure tots els homes. ¿Pot dir-se, en conseqüència, que les religions no cristianes tenen una funció al llarg de tota la història? Tampoc aquesta resposta no seria justificable. El que importa és prendre consciència que cal explicar teològicament la situació «de facto» d'una Església que es troba limitada en la seva expansió en un món de dimensions planetàries i que passa de ser un subjecte passiu de la seva acció a ser el seu interlocutor.

Allò que l'Església monopolitza no és la crida a la salvació que les religions també ofereixen, sinó la funció de representar la humanitat en Crist per Déu i de representar Déu que en Crist ha posat l'acte decisiu per a la salvació de la humanitat⁹². L'Església (com ha assenyalat el Vaticà II) està en línia de sagrament. No té l'exclusiva de la salvació que a partir de la Creu s'estén a tota la humanitat anterior i posterior (podria dir-se el vell adagi «Deus non alligatur sacramentis» en la forma de «Deus non alligatur Ecclesiae»), sinó que té la funció d'anunciar-la, de fer-la explícita i de discernir-la en les situacions humanes.

Mentre existeixin les religions, i sense negar tota la possibilitat de pecat que aixopluguen, que difícilment podria sostenir-se que ha de ser necessàriament més gran que el pecat que acompanya el camí de l'Església a través dels temps, la seva missió positiva, preparatòria, segueix exercint-se. Elles, cara als seus adherents, sostenen i expliciten la referència d'uns grups humans a Déu. Elles també poden considerar-se com una paraula de Déu a la seva Església: li fan prendre consciència que ella existeix com a gràcia lliure de Déu, que continua essent sobirà i que no pot assegurar que abans de la Parusia hagi d'aconseguir la seva finalitat: assolir que Déu sigui tot en tots.

J. M.^a MARQUÈS

⁹² FEINER, *Kirche und Heilsgeschichte*, a «Gott im Welt», II, p. 328.

