

RELIGION

1. *El problema.* Hoy día, el problema de la religión no es sólo un tema de estudio para la ciencia de la religión en sus diversas ramas —filosofía, historia, psicología, fenomenología, etc.—, sino que ha venido a ser ante todo una cuestión eminentemente teológica. Esto significa que el problema de la religión no interesa sólo marginalmente a la teología, sino que es un paso previo o una antesala necesaria para la → revelación histórica, ya que primero ha de ser elaborada la *demonstratio religiosa* y fundamentada la religión en general, antes de enlazar con ella —lógicamente— la *demonstratio christiana* y después la *demonstratio catholica*. El problema de la religión ha adquirido importancia teológica por el hecho de que *la teología de la religión* es un problema expresamente planteado y que exige respuesta. Esto se debe a diversos motivos. En primer lugar, el fenómeno de la religión como tal ha sido descubierto en su especificidad por la filosofía y descrito en sus peculiaridades, sobre todo por la fenomenología. Este estado de cosas admite e incluso necesita una interpretación teológica. Otro motivo, de carácter existencial, puede consistir en que la fe cristiana avanza hacia el encuentro con las → religiones del mundo, dentro de *un* mundo que va cobrando cada día mayor consistencia unitaria, y en que este encuentro se realiza con un espíritu y de una forma muy diversos de los hasta ahora vigentes. Todo esto obliga no sólo a profundizar en el problema teológico de las religiones, sino también en el de la religión, que las abarca, las trasciende y sirve de fundamento. Finalmente, el problema teológico de la religión se ve fomentado por nuestra situación actual, que se caracteriza por el fenómeno de la irreligiosidad, de la «falta de Dios» (M. Heidegger), del «eclipse de Dios» (M. Buber), del «mundo mayor de edad» (D. Bonhoeffer); una situación que suscita el problema de cuál es el papel correspondiente a la → fe cristiana en un mundo que es comprendido y se comprende a sí mismo de ese modo, es decir, el problema de la importancia o no importancia teológica que tiene la religión.

Para poder determinar todo esto se necesita una reflexión teológica sobre el problema de la religión; por eso es preciso elaborar el tema en un manual de conceptos teológicos fundamentales. Con esto se relaciona también el importante problema teológico de si la revelación cristiana admite o no la cali-

ficación de religiosa y si la revelación es o no —y en qué sentido— religión, o si ha de ser considerada simplemente como no religiosa (D. Bonhoeffer). También éste es un planteamiento de fecha reciente, puesto que al hablar habitualmente de «religión cristiana» esta cuestión aparecía resuelta de antemano.

2. *Qué es religión.* Una vez esbozada esta problemática teológica, veamos qué es religión. Como decimos, existe una definición teológica de la religión que conviene profundizar. Lo cual no nos impide dar una definición preteológica y extrateológica. Tal definición se ha intentado desde diferentes puntos de partida; en concreto, para elaborar una definición esencial de la religión se ha ensayado y aplicado el método especial de presuponer *a priori* lo que se busca y se encuentra *a posteriori*, para luego entender el fenómeno a partir del dato: con la religión, en efecto, sucede lo mismo que con otros fenómenos, los cuales presuponen —provisionalmente— una noción previa de lo que se quiere conocer exacta y articuladamente. Este procedimiento no cae bajo el veredicto de una *petitio principii* lógica, sino que señala el camino de lo provisional a lo diferenciado. No es la primera vez que se ha intentado deducir de la *palabra* «religión» algo referente a la *realidad* misma de la religión. Sin embargo, los límites de semejante intento no consisten únicamente en que se circunscribe a un solo idioma, siendo así que el objeto de la religión ha encontrado una forma idiomática múltiple, sino también en que la definición etimológica de la palabra *religio* no es unívoca. Oscila entre *religari* (atarse), *relegere* (reparar especialmente en algo), *reeligere* (elegir de nuevo). Tomás de Aquino tuvo ya presentes estas consideraciones etimológicas, y él fue quien distinguió netamente las diversas significaciones, coordinando las divergencias etimológicas en un sentido convergente: *religio proprie importat ordinem ad Deum* (*S. Th.* II-II, 81, 1).

En esta definición pueden quedar integrados también los múltiples intentos de llegar a un *concepto* de religión que, partiendo de una vasta panorámica sobre el mundo de las religiones —sea por el camino de la abstracción, de la adición, de la sustracción o de la visión fenomenológica—, tratan de encontrar un concepto capaz de abarcar la totalidad y multiplicidad de las religiones, concepto que, siguiendo una vieja ley, será tanto más pobre en comprensión cuanto mayor sea el ámbito de su extensión. La definición tomista de religión, que se refiere al *ordo* del hombre para con Dios, habrá de ser precisada determinando cómo debe ser esa «referencia»; y se podrá emplear también para describir la religión la tesis del Aquinate de que todos los que se preguntan por la última causa trascendente y el fin último de la realidad creada, ordenada y contingente se refieren con ello al nombre de → Dios (*S. Th.* I, 1, 2). La religión ha de ser definida, por tanto, como relación del hombre con el fundamento de su esencia, existencia y sentido. Esta relación comprende un conocimiento y un reconocimiento, un abandono total y existencial, y califica este fundamento como «no mundano», «santo» (→ santidad), numinoso, → misterio.

Una definición tan amplia de la religión, aunque no sea exclusivamente

formal, comprende la descripción del hecho religioso en todas las religiones. Hace además patente que una religión así entendida forma parte del → hombre como tal, no puede ser desligada de él, constituye una relación originaria y trascendental, un existencial del hombre, representa su más alta posibilidad y, por tanto, nunca puede ser concebida como una alienación de sí mismo.

3. *El acto religioso.* Con esta definición de la religión queda dicho que la práctica de la religión es posible a todo hombre, que le es dada y encargada, que el acto religioso que actualiza la religión no es derivado, sino primitivo y originario; que como acto total afecta al hombre entero, al hombre con todas sus posibilidades y facultades, no sólo en la diferenciación de su desarrollo, sino en la totalidad y raíz de que proceden. Cuando el hombre entero está comprometido desde su raíz y reconoce afirmativa y amorosamente este compromiso, la religión posee una irradiación tanto intensiva como extensiva sobre el hombre y todo lo que le constituye. La religión abarca, pues, al hombre tanto en su individualidad como en su referencia a la → comunidad; la sentencia *unus christianus, nullus christianus* es una ley básica de toda religión (M. Scheler). La religión comprende al hombre como totalidad de espíritu, alma y cuerpo (→ corporalidad), y se expresa en las formas más diversas: en el pensamiento, la → palabra, el gesto, el signo, la → oración, el → culto, la canción, la danza y en otras muchas posibilidades del → mundo referido al hombre, con todas las formas de expresión y organización que éste le ofrece. Debido a su carácter radical y originario, la religión es también fundamento de todo atributo y posibilidad del hombre como hombre: la religión es por su naturaleza y de hecho, históricamente, el origen del derecho, de la → moralidad, del *ethos* y la cultura. En virtud de este carácter originario, la religión cumple la función de ser instancia suprema y criterio imprescindible sin menoscabo de la incuestionable autonomía de cada una de estas esferas.

La religión, como existencial originario que afecta al hombre entero, tiene una fuerza de irradiación hacia las comunidades determinadas por el hombre y que a su vez le determinan a él, en cuanto que sacraliza las comunidades existentes: familia, tribu, pueblo y sus fuerzas sustentadoras; en cuanto que produce comunidades —religiosas— propias y en cuanto que da origen a comunidades particulares (órdenes religiosos). Esta ley se realiza en su forma más elevada en la → Iglesia. La universalidad de la religión trae consigo su irradiación en el espacio y en el → tiempo. Aunque el hombre y el mundo son en todo deudores respecto al fundamento absoluto del ser, y aunque todo puede ser y es manifestación del fundamento santo y todopoderoso del ser, el hombre sabe que toda esta dimensión sagrada se encuentra especialmente cercana y presente en ciertos lugares del mundo. Por eso erige santuarios y templos donde se actualiza la religión de manera especial y oficial y donde se invoca de manera especial el poder sagrado. Aunque todo el tiempo humano está sustentado por el fundamento trascendente del ser y del sentido, la universalidad y exclusividad de la religión exige un período de tiempo especial, el tiempo santo, la fiesta, durante la cual se sabe a la

divinidad presente, se produce expresamente el encuentro con ella y se celebra la *commemoratio* y *repraesentatio* de sus obras cósmicas o históricas con palabras, actos, culto y drama.

Esta separación de un tiempo y un espacio se debe a que «la tierra y todo lo que la llena es del Señor» (Sal 24,1) y a que todo tiempo es tiempo de Dios. Si tenemos presente esta descripción de la religión, veremos por qué la religión, en el sentido de actualización religiosa, no es cosa exclusiva de unos cuantos hombres «religiosos» o religiosamente dotados, sino una determinación esencial y existencial del hombre en general. El hombre es por naturaleza y por esencia un ser constituido y determinado religiosamente.

De aquí se sigue que en el hombre no existe ningún órgano religioso determinado (por ejemplo, el sentimiento), sino que el hombre entero es el sujeto de la realización religiosa. Si se puede encontrar alguna palabra para expresar esto, sería la de → corazón. La religión no es tampoco una modulación marginal de la vida humana (D. Bonhoeffer), sino algo que brota de su mismo centro, aunque no se puede ignorar que, en las múltiples situaciones-límite de la existencia, la actualización religiosa puede intensificarse y salir de su temporal ocultamiento.

La religión no pertenece tampoco a un estadio determinado del desarrollo humano (al estadio primitivo de la infancia, carente todavía de reflexión; ley aplicable a la humanidad y al individuo: K. Marx, F. Engels, A. Comte), sino que es algo propio del hombre como tal, en todas las fases de su desarrollo e historia. Y mucho menos puede admitirse que la religión sea el producto de ciertas relaciones económicas y sociales (religión como «opio del pueblo», como expresión de las necesidades insatisfechas, como producto del feudalismo y capitalismo), necesariamente abocada a extinguirse cuando el hombre ya no tiene necesidades, cuando se agotan sus fuentes de dependencia, de temor y de subordinación: meta que se alcanza mediante la abolición del sistema capitalista, por el triunfo completo del socialismo, que realiza en la tierra todas aquellas pretensiones ilusorias de la religión por las cuales el hombre había caído en la autoalienación («El hombre pobre tiene un Dios rico», L. Feuerbach). Puesto que la religión consiste en un total y existencial abandono y en una absoluta entrega de sí mismo a la trascendencia sagrada, no puede contraponerse a la propia realización existencial por la razón y la → libertad, por la apertura y la comunicación ilimitada (K. Jaspers), sino que ella misma es una forma de esta realización existencial del hombre.

De esto se deduce también que la religión, como realización comprensiva de todo el hombre, puede alcanzar una pluralidad de contenido, y de hecho la logra por cuanto esta trascendencia ha de ser determinada y descrita de múltiples formas —una expresión de esta pluralidad son las diversas religiones con sus contenidos— y con jerarquías y grados en esa estructuración múltiple. Esta pluralidad de formas no es únicamente expresión de cada uno de los modos limitados según los cuales el hombre se encuentra con la trascendencia, sino también un signo de la multiplicidad de dimensiones de la trascendencia misma, que es captada de diferentes modos en cada caso. Otra multiformidad ulterior de la religión, que se despliega en las religiones, se

funda en que las formas y modos de entrega y abandono a la trascendencia, así como que las maneras y formas de encuentro con ella son distintos en clase y rango.

4. *Formas deficientes de la religión.* La religión —posibilidad total, comprensiva y máxima del hombre— está expuesta, al igual que todo lo humano, al falseamiento, la desviación y la caída: esta posibilidad se ha dado con frecuencia en la historia.

La deficiencia de la religión puede consistir en que no se ha visto claramente la trascendencia de su propia esencia: como verdadera trascendencia, como fundamento último que abarca a todo el hombre y le trasciende; como lo no mundano, por más que todo lo mundano se encuentre ordenado a ello; como lo incondicionado, lo real y poderoso por antonomasia, frente a lo cual el hombre se siente dependiente, irreal, absolutamente obligado y referido; como lo santo, ante lo cual se inclina el hombre y reconoce su pecado, a lo cual se debe veneración, adoración, agradecimiento y → amor, espanto y respeto; como un personal y trascendente Otro frente a nosotros, el Único que puede atar y obligar personalmente a la persona humana. Cuando el hombre se pone como última razón de sí mismo en lugar de la trascendencia, o eleva algo del → mundo y en el mundo a ese rango; cuando el hombre otorga a algo creado por él la dignidad de lo definitivamente verdadero, último y absoluto, y le procura la plena fuerza y energía de la actualización religiosa, la religión ha sido falseada en su misma esencia.

A partir de aquí se comprende la tesis de que el hombre no tiene opción para ser religioso o irreligioso, sino sólo la decisión para encauzar la actualización religiosa hacia una trascendencia verdadera —y claramente conocida y reconocida— o hacia una realidad y poder que suplanta su lugar. Se trata en este caso de una religión sucedánea o un sucedáneo de la religión, fenómenos que prueban el carácter insustituible de la religión. Este hecho da también adecuada respuesta a la objeción oculta tras la pregunta de cómo es posible coordinar la pretensión de la religión de ser un existencial originario y esencial del hombre con el evidente fenómeno de la falta o ausencia de religión y con la irreligiosidad manifiesta.

La religión traiciona y falsea su esencia cuando, arrastrada por la diversidad y multiplicidad de sus actos, deja de dedicarse sin reserva y entregarse de lleno a su fundamento trascendente y santo, aparta de él su intención más íntima, pretende apropiarse de lo divino en una inversión de órdenes, intenta asirlo y ponerlo a su disposición, quiere prevalecer sobre lo poderoso y lograr influjo sobre su voluntad y providencia. Bajo la máscara de religión, ésta se ve despojada de sí misma y degenera en magia. Indudablemente hay que reconocer que esta «religión» no se parece en nada a la religión y que la esencia de la religión no puede consistir en esta falsificación.

5. *Elementos para una teología de la religión.* a) *El testimonio bíblico.* Cuando se pretende hacer una teología de la religión hay que considerar primero el testimonio bíblico y sus expresiones, es decir, lo que puede dedu-

cirse de la Biblia sobre el tema, aunque éste no se encuentre en ella tratado expresa y especialmente. El testimonio bíblico de la revelación histórica y personal de Dios trata de la religión al considerar al hombre como receptor y destinatario de la misma revelación y, como tal, definirlo esencial y existencialmente por la religión. La Escritura, pues, presupone al hombre como destinatario de la palabra y las acciones reveladoras de Dios.

El testimonio de la Sagrada Escritura permite, por lo que toca a nuestro tema, precisar que la Escritura misma ilumina el horizonte de la religión y de las religiones, en cuanto que testifica expresamente que hay religión y por qué. Circunscribe, en efecto, el amplio concepto de «lanzarse a la trascendencia de nuestra propia esencia y entregarse a ella» presentando al hombre como criatura de Dios, creado a su imagen y semejanza y destinado a la comunión con él, totalmente orientado a Dios como fundamento y fin de su esencia y de su → existencia. La Escritura da un nombre explícito a la trascendencia de la propia esencia y describe en qué consiste su función fundamentadora.

La Escritura, al exponernos la posibilidad y realidad de la religión, describe también el hecho y la posibilidad de su perversión cuando habla del → pecado del hombre y de su manifestación fundamental: el rechazar su condición de criatura referida y obligada, actitud que la Escritura denomina desobediencia, transgresión, rebeldía, voluntad de querer ser, como Dios, señor y medida de todas las cosas. Finalmente, la Escritura nos relata las consecuencias del pecado, que consisten esencialmente en que Dios abandona al hombre a sí mismo y le deja experimentar la consecuencia de su perversión.

Según la Biblia, no cabe duda de que gran parte de los hombres no han realizado sus posibilidades y obligaciones frente a la religión: «se negaron a elevarse al conocimiento de Dios»; no confesaron a Dios, a quien conocen por la → creación y por la → conciencia; cambiaron «la gloria del Dios imperecedero por figuras de hombres mortales» y de criaturas; rehusaron dar gracias y veneración a Dios, y de esta inversión fundamental se siguieron las múltiples formas de perversión humana e interhumana (Rom 1,18-32). No obstante, la Escritura califica esta conducta de los hombres no como un destino inevitable, sino como una culpa; pero la culpa presupone libertad.

De este modo, la Escritura afirma que es posible una insuficiencia de la religión, una realización imperfecta, una vanidad y degeneración de la religión, y es posible, por tanto, la culpa, el → juicio, la ira de Dios. Al mismo tiempo, y precisamente por ello, se fomenta la → esperanza en una nueva manifestación redentora de Dios y se fragua la expectación de una revelación nueva y singular que adopta forma y expresión en las múltiples religiones centradas en la idea de redención. En este aspecto, la religión y las religiones señalan siempre hacia algo más allá de sí mismas —la espera de una revelación «sobrenatural» pertenece a la esencia de la religión (J. H. Newman)— y poseen carácter de adviento.

Así se comprende que el comienzo de la revelación histórica particular consista en la orden dada a Abrahán de salir del país de sus padres (Gn 12,1) y que el llamamiento y elección del pueblo de → Israel se concrete ante todo

en «no ser como los otros pueblos», en no hacer religiosamente lo que hacen los otros pueblos —el punto de referencia es Egipto y Canaán (Lv 18,3)—, en vivir sin reservas como pueblo de Dios, en ser «santos», en fundamentar su existencia e historia en la fe como forma de enraizar exclusivamente la propia existencia, fuera de sí misma, en Dios. En este sentido, la fe asume la intención originaria de la religión y la representa. Sin embargo, la elección religiosa de Israel debía redundar en beneficio de todos los pueblos (Gn 18, 18). Israel debía ser un signo para el mundo, para todos los pueblos que, a través de la existencia, historia y dramático destino de Israel, serían conducidos al reconocimiento del Dios verdadero y a la → decisión religiosa (1 Re 9,7; Sal 96,3; Is 11,10).

En la invitación universal e ilimitada a la → conversión, a la *μετάνοια*, con que se inaugura la revelación y el mensaje del NT se puede ver una llamada a tomar conciencia de la propia existencia ante Dios; en otras palabras: una llamada a una religión no adulterada ni encubierta, a un abandono y entrega, a una apertura, disponibilidad y voluntad de escuchar. Estos son los presupuestos indispensables para una aceptación del → evangelio y para la llegada del → reino de Dios. En el mismo sentido ha de entenderse la «fe», presupuesto necesario para que las obras realizadas por → Jesucristo sean reconocidas y aceptadas como signos. Dicho negativamente: esta fe es la voluntad de no rehusarse, de no erigirse en medida de las posibilidades de Dios. La reflexión de Juan va más lejos cuando, al describir la diversa acogida de que es objeto el Revelador, su palabra y sus obras, y al indicar las condiciones que tal acogida requiere, remite a los últimos orígenes del hombre: «ser de Dios» (Jn 8,47), «ser de la verdad» (Jn 18,37). Son expresiones que se refieren a la propia realidad de Dios y del hombre —por consiguiente, a formas no falsificadas de religión—, y patentizan el *ordo hominis ad Deum*.

En algunos discursos de los Hechos de los Apóstoles, sobre todo en los dirigidos a oyentes no judíos, encontramos indicaciones explícitas sobre las posibilidades y experiencias religiosas dadas a los hombres por la creación, por la historia y por la conciencia. Son una especie de punto de enlace en orden al nuevo mensaje de la → salvación y del → juicio (Hch 10; 14; 17). El discurso del Areópago nos ofrece la formulación típica de esto: «Lo que veneráis sin conocerlo, eso es lo que os anuncio» (Hch 17,23).

Pero a la vez que se establece este entroncamiento positivo se afirma y reprueba no menos explícitamente la multiforme corrupción de la religión, y se lanza una apremiante invitación a «apartarse de los vanos ídolos y convertirse al Dios vivo» (1 Tes 1,9).

San Pablo nos traza, sobre todo en los capítulos primero y segundo de la carta a los Romanos, un cuadro sombrío de la situación religiosa de los hombres, proporcionándonos una impresionante documentación de lo que los hombres han hecho de la religión y aludiendo expresamente al hecho de que la creación y la conciencia del hombre son el campo apropiado para la recta experiencia de Dios en la religión verdadera (Rom 2,14-16). Pero la decadencia de la religión y el fallo de las posibilidades religiosas no autorizan a los judíos ningún engreimiento, puesto que ellos malograron las incomparable-

mente mayores posibilidades que les fueron brindadas. Sobre este fondo oscuro y en conexión con él, Pablo desarrolla el mensaje del cambio introducido por el hecho de Cristo, de la salvación, de la → gracia, de la → justificación por la fe, de la → paz, del acceso a Dios, de la posibilidad de decir «Abba, Padre», de la nueva creación. Todo ello ha sido posible gracias a Jesucristo, a su persona y a su obra salvadora.

Las expresiones del NT, que describen de múltiples formas la salvación en Cristo y el cumplimiento de todas las → promesas y de toda la revelación del AT, y que con variedad de → testimonios anuncian fundamentalmente un *único* mensaje, pueden y deben ser interpretadas en el sentido de que por Cristo, por el acontecimiento Cristo, no sólo tuvo lugar el juicio acerca de la múltiple deficiencia y depravación de la religión, sino que la religión misma alcanzó el cumplimiento de todas sus posibilidades y expectativas positivas: como un abandono, como una total entrega de sí a Dios. Esto fue posible porque Cristo, que realizó esta actitud religiosa en la oración, en el sacrificio y en la → obediencia perfecta, no era un mero fundador de religión, sino que, como Dios-Hombre, hizo posible la comunión con Dios vaciándose a sí mismo e instituyendo la reconciliación, con lo cual vino a ser «el camino» de la religión y su redención definitiva.

Estas expresiones del NT ilustran una vez más con toda claridad ese aspecto de la religión que la define como espera de una revelación que vaya más allá de la misma religión, la perfeccione y la redima; aspecto que reconoce su carácter de adviento como una nota esencial de la religión. Al mismo tiempo, la verdadera esencia de la religión queda esclarecida y diferenciada de sus falseamientos. Asimismo se explica hasta qué punto la revelación —que ha encontrado en Cristo su insuperable realización— ha absorbido —en el sentido de *tollere, elevare, conservare*— a la religión en todos sus sentidos, con lo cual le devuelve toda su realidad y la lleva a su plena perfección.

Gracias a esta función integradora, que cobra su sentido en la perspectiva de la religión, la revelación es palabra y obra de Dios para todos los hombres, en todos los lugares y todos los tiempos, y los hombres reciben la posibilidad de escuchar esta palabra y beneficiarse de esta salvación.

b) *Desarrollo histórico.* En este trabajo no es posible describir por extenso cómo se desarrollaron históricamente estas afirmaciones bíblicas. En general, el proceso sigue las mismas líneas de la valoración bíblica a propósito del fenómeno de la religión: unas veces se acentúa su aspecto positivo y otras el negativo.

En la → patrística, sobre todo en Justino, y en la teología alejandrina, con su perspectiva de la economía y la historia de la salvación, especialmente en Clemente y Orígenes, son inequívocas las afirmaciones positivas que descubren en la religión y en las religiones una verdadera destinación del hombre hacia Dios, reconociendo en ellas elementos de verdad gracias a la universal providencia del Logos. Esto trae la consecuencia de que la revelación en Cristo no sólo es la verdadera filosofía, la verdadera → gnosis, el auténtico cumplimiento del → mito, de los mitos y sus figuras, sino también la ver-

dadera religión; por tanto, la religión contiene en sí aspectos de preparación y adviento, y recibe en Cristo su perfección. Este reconocimiento de los aspectos positivos va unido a la afirmación igualmente clara de la decadencia real de la religión en las religiones y a la descripción intensiva y extensiva, emprendida por los apologetas, de sus variados extravíos, corrupciones y depravaciones. Esta afirmación dialéctica cobra forma especialmente expresiva en las obras de Agustín, donde hallamos su condenación de la religión degenerada (*De civitate Dei*) y esta sorprendente afirmación: «La realidad que ahora se llama religión cristiana ya existía desde antiguo y no faltó desde el comienzo del género humano hasta que Cristo apareció encarnado; a partir de entonces comenzó la religión verdadera, que existía ya de antes y siempre, a llamarse cristiana» (*Ep.*, 102,12.5).

Tomás de Aquino, a cuya definición de religión como *ordo hominis ad Deum* hemos aludido, reconoce la posibilidad y una verdadera forma de religión en la naturaleza del hombre (tan comprehensivamente descrita por él), de la cual participan todos y en la que subyace una referencia a Dios como fundamento y fin del hombre. Por esta razón, la religión no puede tener otro contenido distinto ni superior que el que le ofrece una doctrina filosófica de Dios: el Dios de los filósofos y el Dios de la religión son idénticos. Partiendo precisamente de esta posición general, santo Tomás se encuentra y discute con los *gentiles*, con los → paganos. Esta posición no debe interpretarse como teología de «compartimentos», sino como teología de *summa*, que trata de buscar y conservar el *ordo* y lo determina según una relación adecuada de lo natural y lo sobrenatural. En Abelardo, la religión aparece fundamentada sobre lo ético, sobre la conciencia como fenómeno general humano.

La teología de la Reforma (→ Reforma protestante) ha considerado la religión, aunque no exclusivamente, en su aspecto de depravación y decadencia, como expresión y figura del pecado. La veneración de Dios es, según Lutero, una posibilidad del hombre, y Calvino habla del inamisible *semen religionis* en el hombre, que consiste en la experiencia del → poder y de la bondad de Dios, pero que acaba por pervertirse y no alcanza la realización de sus posibilidades. Lutero considera la religión desde el prisma de la doctrina de la justificación por la fe, y la describe como un modo de adquirir la justificación ante Dios por medio del obrar religioso; de este modo, la religión queda subordinada a la doctrina de la → ley y del evangelio. La religión «es una experiencia accesible a cada uno, que se realiza en la profundidad de la vida humana delante de Dios, pero que sólo puede alcanzar su propia realidad cuando se deja convencer por Dios de su propia inviabilidad» (Ch. H. Ratschow, en RGG V [31961] 979).

El deísmo y la Ilustración han desarrollado por diversos motivos, en parte muy razonables, el concepto abstracto de *religio naturalis* como una posibilidad abierta a todos los hombres, a todas las religiones y confesiones —el soporte de esta religión es la razón—, y al mismo tiempo como una forma de superar todas las diferencias disociadoras.

Kant ha asignado su lugar a la religión «dentro de los límites de la razón»,

la ha reducido a la ética, haciendo a ésta criterio de la religión en general como también de la revelación cristiana, y ha proclamado con su concepción una superación de la fe cristiana y de la «fe eclesial» por la fe universal en la humanidad, en la cual ha encontrado el verdadero reino de Dios. Hegel ha incluido los conceptos de religión y revelación en su filosofía del espíritu y de la historia: en ellas reconoce una forma de volverse el espíritu absoluto sobre sí mismo, pero insiste en que esta forma —la representación— no es la última forma posible. También ésta se encuentra superada y absorbida en la pura forma del espíritu puro, en la forma del concepto y la razón.

La aguda y radical crítica de la religión llevada a cabo por L. Feuerbach y K. Marx, que incluye otra crítica no menos aguda de la revelación cristiana, ha vuelto a plantear el problema de la religión con un alcance cuyas repercusiones llegan a nuestros días. Por su parte, la teología de la religión, tal como se encuentra representada por el primer K. Barth, por D. Bonhoeffer y aun por H. Thielicke, utiliza y critica un concepto de religión que está pensado a partir de esas posiciones, pero del que no puede decirse que haga justicia a la esencia de la religión, ni aun en el caso de que se la interprete según el principio —fundamental en la Reforma— de la ley. Esta concepción teológica considera la religión como *hybris* y pecado; por eso, lejos de lamentar su desaparición en un mundo que se supone irreligioso, afirma que un mundo sin religión constituye una nueva oportunidad para la fe cristiana y para el mensaje de la cruz. Por el contrario, E. Troeltsch trata de probar la generalidad histórica de la religión y fundamentarla en el *a priori* religioso. Desde esta perspectiva, define el cristianismo como religión y ve en él el punto de convergencia y el punto cumbre de las religiones. Actualmente, P. Althaus intenta elaborar una teología de la religión: afirma que ésta contiene verdad y error, y da por sentado que el error y la decadencia de la religión son siempre manifestaciones secundarias y que la revelación cristiana es el verdadero criterio de la religión y constituye su salvación.

Por otra parte, en la teología de la religión han influido también ciertas experiencias concretas y exigencias misionales (→ misión) en el sentido de una positiva valoración teológica (G. Rosenkranz).

c) *Consideraciones sistemáticas.* Por parte católica, todavía no ha sido expresamente elaborada una teología propia de la religión, aunque la Biblia y la historia ofrecen importante material para ella. El magisterio eclesiástico ha tocado este problema al pronunciarse —por cierto, con una dialéctica digna de atención— sobre el → conocimiento de Dios y subrayar su posibilidad radical para el hombre, mostrando a la vez las limitaciones para su realización concreta y remitiendo a la necesidad —moral— de la revelación, aun en aquellos puntos que de por sí están abiertos a la posibilidad natural del hombre. Esta declaración es importante para nuestro problema, dado que el conocimiento de Dios se integra en la religión como un elemento esencial, si bien la religión no se agota ahí ni le basta con eso; pero así se reconoce con creces el derecho de la religión a una consideración teológica. La religión interesa a la teología por cuanto el hombre religioso es el receptor del mensaje de la revelación como palabra, obra y apertura personal, de modo que

un hombre que no cumpla con la religión en su verdadero sentido —en el sentido de *μετένοια*, de la apertura y disposición para escuchar, de llamada que invita al hombre a situarse ante Dios— no puede plantearse el problema de la revelación como interpelación y obra de Dios en el hombre.

Según esto, hay que rechazar las tesis de D. Bonhoeffer, H. Thielicke y G. Ebeling, según las cuales el mundo irreligioso ofrece una oportunidad excelente para el mensaje del evangelio. El mero hecho de haber sido planteadas se debe a un concepto unilateral de la religión. Por tanto, la comparación que establecen estos teólogos entre la circuncisión —abolida para la fe cristiana— y la religión es totalmente inadecuada.

En consecuencia, la religión es de gran importancia para la teología, porque el hombre religioso es el destinatario de la revelación y, como tal, forma parte del hecho y la realización de la misma revelación, puesto que sin religión no podría ser recibida la revelación.

Esto supuesto, no puede afirmarse —como sostuvo por parte católica B. Rosenmöller— que, una vez realizada la revelación y aceptada como la verdadera religión, la religión queda calificada como *religio falsa*. La relación entre estas dos realidades ha de describirse de otra manera: según las relaciones de naturaleza y gracia, o según las tesis y el hecho de que la revelación se dirige a un hombre que está configurado por la religión. También podría definirse teológicamente la relación entre revelación y religión distinguiendo entre ley y evangelio, sin que esto signifique agotar la relación que aquí se trata de describir. La religión puede compararse con la ley en el sentido de que ésta, considerada teológicamente, apunta más allá de sí misma y patentiza la trabajosa diligencia del hombre a la vez que su gran insuficiencia, siendo por ello un camino provisional hacia Cristo y haciendo de la revelación en Cristo el término de la ley, en cuanto que tal revelación suprime la ley y constituye una forma nueva y superior de la misma. De aquí podemos deducir que la revelación ha suprimido la religión en cuanto intento humano ineficaz y siempre expuesto a decadencia. Al mismo tiempo, la religión alcanza así su término, ya que Cristo hace posible la intención originaria y la finalidad fundamental de la religión como comunión del hombre con Dios, como abandono de sí y entrega total no ya al Dios oculto, sino al Dios que se revela y al cual se puede invocar en Jesucristo.

La revelación es el *juicio* y la *crisis* de toda religión y de todas las religiones en la medida en que éstas falsean su propia esencia, dan una idea errónea y pervertida de la total trascendencia de Dios, no practican el acto religioso en su pura esencia, sino que intentan a través de él dominar a Dios en un afán por redimirse y justificarse; en la medida en que la religión es una manifestación del pecado en su forma originaria de *hybris* y desobediencia. Pero al mismo tiempo, la revelación cristiana supone el cumplimiento, la realización y la consumación de todas las religiones y de la religión en su misma esencia. Es realización y perfección, porque la revelación misma no es religión, sino una manifestación histórica y personal de Dios; porque la revelación se distingue de la religión —lo cual constituye el distintivo fundamental

del cristianismo—, y esto hace posible que la religión llegue a término y se realice por completo.

Para hacer justicia a todos estos aspectos y relaciones, a todas las formas preparatorias y deficientes de la religión, hemos de afirmar que el cristianismo es la *redención* de la religión.

Pero, si esto es así, podemos entonces definir la revelación cristiana como religión, religión universal en el tiempo y en el espacio, religión de la humanidad, religión insuperablemente abierta, histórica, concreta y personal. Su exclusividad, tan específicamente determinada, hace posible su universalidad. Todo porvenir de la religión es el porvenir de la revelación.

Desde este punto de vista, podemos afirmar que vivimos una nueva forma del encuentro de la revelación cristiana con la religión. Asistimos, además, a una nueva comunión no únicamente entre los cristianos —lo cual es una exigencia y una gracia de nuestro tiempo—, sino también entre todos aquellos que, teniendo presente el *ordo ad Deum*, tratan de realizarlo en sus vidas, aunque todavía bajo formas distintas.

H. Scholz, *Religionsphilosophie*, Berlín 1921 (²1922); E. Przywara, *Religionsbegründung*, Friburgo 1923; E. Brunner, *Religionsphilosophie evangelischer Theologie*, Munich-Berlín 1927; E. Przywara, *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, Munich-Berlín 1927; B. Rosenmöller, *Religionsphilosophie*, Münster 1932; A. Dempf, *Religionsphilosophie*, Viena 1937; M. Scheler, *De lo eterno en el hombre*, Madrid 1940; Ch. Dawson, *Religion und Kultur*, Düsseldorf 1948; H. Fries, *Die Religionsphilosophie Newmans*, Stuttgart 1948; H. Fries, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Heidelberg 1949; B. Welte, *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie: Symposion II* (Friburgo 1949) 1-191; E. Frank, *Philosophisches Erkennen und religiöse Wahrheit*, Stuttgart 1950; K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, Munich 1951; J. Möller, *Der Geist und das Absolute. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie in Begegnung mit Hegels Denkwelt*, Paderborn 1951; M. Rast, *Welt und Gott*, Friburgo 1952; W. Trillhaas, *Die innere Welt. Religionsphilosophie*, Munich 1953; J. Hessen, *Religionsphilosophie*, Munich-Basilea ²1955; H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, París 1956; H. Duméry, *Philosophie de la religion*, París 1957; R. Hostie, *C. G. Jung und die Religion*, Friburgo-Munich 1957; A. Lang, *Wesen und Wahrheit der Religion*, Munich 1957 (bibliografía); J. B. Metz, *Religiöse Akte: LThK I* (²1957) 256-259; H. Fries, *Die Botschaft von Christus in einer Welt ohne Gott: Verkündigung und Glaube* (ed. por Th. Filthaut-J. Jungmann) (Friburgo 1958) 100-122; J. P. Steffes, *Glaubensbegründung I*, Maguncia 1958; S. Holm, *Religionsphilosophie*, Stuttgart 1960; R. Guardini, *Religion y revelación*, Madrid 1960; G. Mensching-L. Richter-Ch. H. Ratschow, *Religion: RGG* (³1961) 961-984; J. Daniélou, *Dios y nosotros*, Madrid 1961; M. U. Mankeliunas, *Psicología de la religiosidad*, Madrid 1961; R. Hostie, *El mito y la religión*, Madrid 1961; P. Chalus, *L'homme et la religion*, París 1963; A. Brunner, *La religión*, Barcelona 1963; H. R. Schlette-K. Rahner-H. Fries, *Religion: LThK VIII* (²1963) 1164-1172; E. Schillebeeckx, *Personale Begegnung mit Gott. Eine Antwort an John A. T. Robinson*, Maguncia 1964; M. Becker, *Bild-Symbol-Glaube*, Essen 1965; H. Gollwitzer, *Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube*, Munich 1965; R. Otto, *Lo santo*, Madrid ²1965; R. Panikkar, *Religion y religiones*, Madrid 1965; B. Casper-K. Hemmerle-P. Hünermann, *Besinnung auf das Heilige*, Friburgo 1966; E. Fromm, *Psychoanalyse und Religion*, Zurich 1966; H. Kahlefeld-U. Mann-B. Welte-C. Westermann, *Christentum und Religion*, Ratisbona 1966; B. Welte, *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Friburgo 1966; B. E. Benktson, *Christus und die Religion. Der Religionsbegriff bei Barth, Bonhoeffer und Tillich*, Stuttgart 1967; M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid 1967; H. Fries, *Wir und die andern*, Stuttgart 1967;

S. v. Kortzfleisch, *Religion im Säkularismus*, Stuttgart 1967; M. Bochenski, *La lógica de la religión*, Buenos Aires 1968; D. Bonifazi, *Filosofía e cristianesimo*, Roma 1968; K. Jaspers, *La fe filosófica ante la revelación*, Madrid 1968; K. Riesenhuber, *Existenz-erfahrung und Religion*, Maguncia 1968; F. Skoda, *Die sowjetrussische philosophische Religionskritik heute*, Friburgo 1968; J. Scharfenberg, *Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung des christlichen Glaubens*, Gotinga 1968; E. Heck, *Der Begriff der religio bei Thomas von Aquin. Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis von Religion*, Munich 1969; Ch. Hörgl-K. Krenn-F. Rauh, *Wesen und Weisen der Religion*, Munich 1969; W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, Munich 1969; H. Schlette, *Cristianos y no cristianos*, Barcelona 1969; L. Farré, *Filosofía de la religión*, Buenos Aires 1970; J. Gómez Caffarena-J. Martín Velasco, *Filosofía de la religión*, Madrid 1973; A. Darlap, *Teología de la religión*: SM V (1974) 966-975; W. Oelmüller, *Filosofía de la religión*: ibíd., 929-945; N. Schiffers, *Religión*: ibíd., 905-917; J. Martín Velasco, *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Ed. Cristiandad, Madrid 1976; H. U. von Balthasar, *El camino de acceso a la realidad de Dios: Mysterium Salutis II* (Ed. Cristiandad, Madrid 1977) 29-53; B. Welte, *Religionsphilosophie*. Friburgo 1977.