

El Espíritu Santo y las religiones del mundo

Reflexiones desde la Teología y el Magisterio

Gavin D'Costa^{1*}

Los teólogos

La teología de las religiones se ha clasificado de muy diversas maneras. Los tres principales enfoques, centrados en la soteriología, se han denominado “pluralista” (todas las religiones, en mayor o menor medida, son caminos salvíficos hacia la realidad divina), “inclusivista” (el cristianismo es la religión elegida por Dios para comunicarse con la humanidad, pero las demás religiones pueden ser mediadoras salvíficas en mayor o menor grado), y “exclusivista” (Cristo y la Iglesia son el camino elegido por Dios para salvar a los hombres y esto requiere una fe sobrenatural). Estas definiciones son elásticas y los distintos teólogos las modifican de muchas maneras. Algunos nombres asociados con el pluralismo son John Hick, Perry Schmidt Leukel (que fue católico) –y los católicos Paul Knitter y Roger Haight. Con el inclusivismo, el católico Karl Rahner es el más influyente, y más recientemente el católico “pluralista inclusivista”, Jacques Dupuis.² Los exclusivistas varían. Los protestantes exclusivistas que siguen a Calvino suelen afirmar que nadie que muera sin bautismo puede salvarse. Pueden denominarse “exclusivistas restrictivos”.³ En cambio, los exclusivistas católicos hacen hincapié en la necesidad de la fe en Cristo y su Iglesia, pero rara vez utilizan esta premisa para llegar a la conclusión de que los no bautizados están perdidos. Esto se debe a que los no bautizados pueden incluir a aquellos que ignoran el Evangelio de forma invencible. Tienen diferentes teorías sobre cómo este grupo podría salvarse. Este grupo puede denominarse “exclusivistas de acceso abierto”. Entre los exclusivistas católicos estarían Hans Urs von Balthasar (que tiende al universalismo), Joseph Ratzinger/Papa Benedicto XVI, Jean Daniélou, Charles Journet e Yves Congar, y más recientemente, Joseph Di Noia y Gavin D'Costa.

^{1*} Nacido en Kenya es Profesor emérito de Teología Católica en la Universidad de Bristol. Se especializa en teología de las religiones y también enseña como profesor invitado en Roma.

² Para las referencias bibliográficas de todos estos teólogos, cf. Jacques Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 2nd edn (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2001).

³ He utilizado esta terminología en la descripción y crítica de estas categorías, en: Gavin D'Costa, *Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009).

Otros ejes sobre los que han girado estos debates se refieren a verdades dogmáticas básicas, como las doctrinas de Dios, la cristología, el Espíritu Santo, la eclesiología, el reino de Dios, la liberación y la salvación. Una vez más, las simplificaciones bastan para que el mapa permita apreciar un poco mejor la teología del Espíritu Santo en la teología de las religiones.

Los pluralistas tienden a una doctrina de Dios que se basa en lo apofático, que no exige la fe en Cristo, y algunos hacen hincapié en la acción del Espíritu Santo para llevar a los que no conocen a Cristo hacia la participación en la vida redentora de Dios, a menudo a través de acciones morales que tradicionalmente se habían relacionado con la “fe implícita” y la “conciencia”. El enfoque pluralista sostiene que la lucha por la justicia, la paz y la igualdad está vinculada a los “valores evangélicos” y al “reino de Dios”. Este énfasis en el reino y el Espíritu tiende a superar el “exclusivismo”, que se vuelve dominante una vez que el Jesús histórico se convierte en el centro de la cuestión de Dios y la salvación. Knitter, por ejemplo, hace hincapié en que el “reino de Dios” se instaure mediante acciones liberadoras relacionadas con la igualdad y la justicia, obviando así la necesidad de una fe sobrenatural. Esto resta importancia a la particularidad conceptual e histórica. Este tipo de postura se ha desarrollado por influencia de ciertos tipos de teología de la liberación. El Espíritu Santo ha sido a menudo el concepto puente entre la doctrina de Dios y las acciones liberadoras de los no cristianos. Algunos pluralistas se han sentido atraídos por las cristologías del Espíritu que permiten este concepto puente, pero quizá a costa del adopcionismo.

El Espíritu Santo ha desempeñado un papel fundamental en la teología de las religiones propuesta por Amos Yong, un pentecostal.⁴ Su obra muestra la trayectoria del uso del Espíritu Santo de una forma particular, para avanzar en una teología de las religiones que sostiene que la salvación puede encontrarse en otras religiones porque el Espíritu está presente en ellas. Se ha criticado a Yong por no distinguir las distintas modalidades del Espíritu, a saber, la creación, el sustento y, por el contrario, la justificación. Esta misma cuestión se plantea a los pluralistas antes citados. Cabe preguntarse: si el Espíritu Santo está presente en las religiones del mundo, ¿podemos concluir que se trata de la redención? La tradición, en cambio, ha tendido a ver la presencia del Espíritu en términos de que conduce a la persona a Cristo, en lugar de tener eficacia de forma autónoma. La tradición ha exigido una fe dogmática, no sólo fiducial, para la justificación.⁵ Esta “tradición” ha sido criticada por los pluralistas por

⁴ Amos Yong, *Beyond the Impasse: Toward a Pneumatological Theology of Religions* (Carlisle, Cumbria, UK: Paternoster Press, 2003).

⁵ Denzinger: 798, 822, 1789.

ser demasiado cristomonista, por no ver el dinamismo trinitario presente en la creación y por no apreciar un papel más pleno del Espíritu Santo, que ha pasado a estar subordinado a Jesucristo en la tradición latina. Sin embargo, la superación de un supuesto desequilibrio (demasiado cristológico) ha llevado en ocasiones a otro (una visión demasiado pneumatológica). Una auténtica teología trinitaria requiere que ambos polos se mantengan en relación.

Los inclusivistas como Rahner quieren mantener como centrales el acontecimiento redentor de la encarnación y la Iglesia como inaugurada por Cristo, pero Rahner admite cristianos anónimos (individuos que reciben la gracia redentora) y cristianismo anónimo (estructuras, no sólo individuos, que median la gracia). Para Rahner, esta gracia se ve afectada a través de la “antropología trascendental”, que afirma la obra del “Espíritu en el mundo”, que actúa a través de cada ser humano.⁶ Aquí vemos un papel asignado al Espíritu, pero orientado cristológicamente, de modo que Rahner considera que el cumplimiento de todo lo que es bueno y verdadero en las religiones conduce a Cristo y al cristianismo. Los primeros trabajos de Rahner mantienen el equilibrio entre el Espíritu, Cristo, la Iglesia y la doctrina de Dios. Aunque Rahner valora mucho las obras de amor y perdón como forma en que los seres humanos aceptan a Dios, no es un teólogo de la liberación. No obstante, tiene una elevada opinión de las “acciones” amorosas como derivadas de la gracia sobrenatural, que permiten salvar al cristiano anónimo.

Jacques Dupuis, que desarrolla la posición de Rahner en lo que Dupuis denomina un “inclusivismo pluralista”, cambia la lente rahneriana de dos maneras concretas que se relacionan con el Espíritu.⁷ Dupuis ve menos necesaria la mediación salvífica de la Iglesia y enfatiza fuertemente la mediación de Cristo a través del Espíritu. Esto es posible gracias a que Dupuis utiliza la distinción entre el *Logos ensarkos* y el *Logos asarkos*. Habla del Logos histórico encarnado en Jesucristo en contraste con el Cristo cósmico. Dupuis sostiene que el segundo es siempre mayor que el primero. Este último se relaciona con el Espíritu para que la dinámica trinitaria subsiguiente pueda facilitar una mayor afirmación de las religiones del mundo, evitando las dificultades exclusivistas cuando el Logos encarnado ocupa un lugar central. Este foco en el Espíritu también permite a Dupuis argumentar que la “realización”, el lema clásico de los inclusivistas, funciona en ambos sentidos: que el cristianismo se realiza a través de su compromiso con otras religiones, a medida que el Espíritu lo transforma más profundamente.

⁶ Karl Rahner, *Spirit in the World*, trans. by William Dych (New York: Continuum, 1994).

⁷ Dupuis, *Ibid.*

Las posturas pluralista e inclusivista plantean dos cuestiones interesantes en relación con el Espíritu. En primer lugar, ¿es la labor del Espíritu en otras religiones redentora per se? En segundo lugar, si dejamos de centrarnos en la soteriología, ¿cuál es el significado de la realidad del Espíritu Santo presente en los corazones de las personas y en las estructuras de las religiones no cristianas?

Entre los exclusivistas católicos, estas dos cuestiones han recibido respuestas diferentes a las de los pluralistas e inclusivistas. Esto puede ayudarnos a proseguir con las cuestiones sobre las modalidades y el significado del Espíritu Santo. Aunque todos estos exclusivistas católicos aceptan la actividad del Espíritu en el mundo fuera de la Iglesia, algunos hacen hincapié en que el Espíritu Santo se mueve interpersonalmente, dentro de la conciencia y el corazón de la persona, y no en términos de estructuras religiosas (por ejemplo, Ilaria Morali y Karl Josef Becker).⁸ Otros aceptan la actividad del Espíritu sobre los textos y las estructuras, pero subrayan que éstos conducen a la persona de Cristo y no pueden ser salvíficos independientemente del conocimiento de Jesucristo (por ejemplo, Ratzinger y von Balthasar). Balthasar y Ratzinger hablan de la salvación de los no cristianos. Sin embargo, no dicen cómo ocurre esto cuando una persona (o su comunidad) no tiene una fe explícita y cómo esto es compatible con la comprensión de la justificación y la visión beatífica final.

A la pregunta de si el Espíritu Santo afecta a la redención de esa persona, todos los exclusivistas tienen claro que esto no puede darse sin el poder de la expiación de Cristo, pero de nuevo hay ambigüedad sobre si se requiere el encuentro explícito de Cristo. Si se acepta un encuentro implícito, esto no difiere del inclusivismo. Lo que está más claro es que la actividad del Espíritu Santo es fácilmente clasificada por todos estos autores como siendo de alguna manera *praeparatio evangelica*, es decir, como una preparación para la plenitud en Cristo. Esto nos permite registrar dos matizaciones a la pregunta: ¿significa la presencia del Espíritu Santo en una tradición no cristiana la redención per se? En primer lugar, no sin la actividad redentora de Cristo y el papel mediador de la Iglesia. En segundo lugar, que se requiere un cierto desarrollo (cumplimiento), lo que se expresa mediante el modelo de la *praeparatio*. Nótese que todos estos requisitos se encuentran en el inclusivismo de Rahner. Sin embargo, ningún exclusivista estaría de acuerdo con el cristianismo anónimo de Rahner. Todos están de acuerdo con alguna versión del cristiano anónimo.⁹

⁸ Ver especialmente, *Catholic Engagement with World Religions: A Comprehensive Study*, ed. by Karl Josef Becker & Ilaria Morali, at al., (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2010).

⁹ Cf. Rowan Williams, 'Balthasar and Rahner', in *The Analogy of Beauty: The Theology of Hans Urs von Balthasar*, ed. John Riches (Edinburgh: T. & T. Clark, 1986), 11-34.

La segunda cuestión se refiere al significado, no soteriológico, de la presencia del Espíritu Santo en los corazones de las personas y en las estructuras de las religiones. También en este caso hay cierta coincidencia entre exclusivistas e inclusivistas, e incluso con algunos pluralistas. Todos los autores exclusivistas reconocen que hay mucho que aprender de las otras religiones que, *bautizadas cristológicamente*, pueden ayudar a transformar la reflexión y la práctica cristianas. Esto distingue a los exclusivistas. Lo que se aprende no es el contenido de la revelación, que ya está dado en Cristo, pero que no siempre se comprende plenamente. Por eso, las verdades y la sabiduría que se encuentran en otras religiones, por la fuerza del Espíritu, se comprenden finalmente y de forma adecuada a través de Cristo, profundizando en la fe y la práctica del cristiano. Por el contrario, los pluralistas quieren dar peso doctrinal y estatus revelador a la actividad del Espíritu en las religiones no cristianas. Los inclusivistas varían. Rahner está más cerca de los exclusivistas que Dupuis, aunque ambos hablan de “revelación” en las religiones, algo que los exclusivistas no suelen hacer. Israel es la excepción.

Pasemos ahora a algunas enseñanzas del magisterio para ver si se arroja más luz sobre estas dos cuestiones relativas al Espíritu.

El magisterio

En el Vaticano II, y posteriormente, este tema ha recibido cierta atención por parte del Magisterio.

El Concilio hizo una importante declaración sobre el Espíritu Santo y el mundo no cristiano.¹⁰ *Gaudium et Spes* (GS) 22 dice: “Puesto que Cristo murió por todos, y puesto que todos los hombres están llamados de hecho a un mismo destino, que es divino, debemos sostener que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad (*possibilitatem*) de hacerse partícipes, de un modo conocido por Dios (*modo Deo cognito*), del misterio pascual”. La acción del Espíritu es central en la posible relación universal de todos los humanos con el misterio pascual. Esta “posibilidad” se contraponen unas líneas antes a la de los cristianos que, si bien deben “luchar contra el mal a través de muchas tribulaciones y sufrir la muerte”, “participan del misterio pascual y están configurados con la muerte de Cristo, por lo que se ven fortalecidos en la esperanza de alcanzar la resurrección”. El contraste es de grado, pues el documento prosigue: “Esto se aplica no sólo a los cristianos, sino a todos los hombres de buena voluntad en cuyos corazones actúa

¹⁰ Cf. Gavin D’Costa, *Catholic Doctrines on the Jewish People after Vatican II* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2019).

secretamente la gracia". La nota que sigue nos remite a *Lumen Gentium* (LG) 16.

He analizado LG 16 con cierto detalle en otro lugar.¹¹ En LG 16, se afirma que Cristo es Cabeza de todos los hombres, lo que significa que nadie está predestinado a la condenación y nadie está excluido de la voluntad salvífica de Dios. Esto se basa en Santo Tomás de Aquino (ST, III, 8, 3, 1), quien afirma que todos están potencialmente relacionados (*ordinantur*) con Cristo (LG 16). Esa potencialidad se actualiza mediante la aceptación de Cristo. Para aquellos que "no han aceptado todavía (*nondum*) el Evangelio" (LG 16), por causas ajenas a su voluntad, el Aquinate afirma que esta potencialidad se aplica. Pero si mueren antes de conocer a Cristo por causas ajenas a su voluntad, la cuestión no está clara en cuanto a su destino. El Aquinate suponía que, de algún modo, el Evangelio llegaría a esa persona antes de la muerte, ya fuera a través de un ángel o de una inspiración interior. Sin embargo, *Lumen Gentium* 16 deja claro que, para quienes aún no conocen el Evangelio y buscan lo verdadero y lo bueno, pueden llegar a conocer elementos de verdad y bondad, y "semillas del Verbo", a través de sus religiones. Los que no tienen religión pueden escuchar los impulsos de Dios a través de la conciencia. Israel es una excepción, ya que depende de la "revelación", el Antiguo Testamento. Al final de esta lista que cubre todas las religiones y no religiones, LG 16 concluye que toda verdad y bondad es "considerada por la iglesia como una preparación para el evangelio (*praeparatio evangelica*)". Sin embargo, hay una tensión real introducida en esta nota positiva por el contraste con una nota ominosa, que registra la extensión del pecado: "Más a menudo, sin embargo, engañados por el maligno, la gente se ha extraviado", y LG 16 hace un llamamiento a la misión activa para contrarrestar esto. Hay que subrayar que el párrafo 16 no menciona al Espíritu Santo, pero el párrafo 17 sí. Esto aclara aún más nuestro debate.

En LG 17 se dice que la Iglesia es activamente "compelida" (*compellitur*) "por el Espíritu Santo a cooperar en la realización del designio de Dios, que constituyó a Cristo como principio de salvación para todo el mundo. Por la predicación del Evangelio, la Iglesia atrae a sus oyentes a la fe y a la profesión de fe; los dispone para el bautismo, los saca de la servidumbre del error y los incorpora a Cristo...". Esto significa que hay una dimensión cristológica y eclesiológica en la actividad teleológica del Espíritu. Estos tres elementos deben mantenerse juntos en tensión. LG 17 reitera inmediatamente el tema de la *praeparatio*. "El resultado de su actividad (la misión de la Iglesia) es que la buena semilla que se encuentra en los corazones y las mentes de las personas, o en sus ritos y cultu-

¹¹ Gavin D'Costa, *Vatican II: Catholic Doctrines on Jews and Muslims* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

ras particulares, no sólo se salva de la destrucción, sino que se completa, se eleva y se lleva a término para la gloria de Dios...”. Así, lo que comenzó como una clara afirmación de una forma universal de pneumatología, se entiende como un sentido gradual de la operación de la gracia, que conduce a la plenitud de la salvación en Cristo. El Espíritu actúa en todas partes atrayendo a los pueblos y a las culturas hacia Cristo y su Iglesia. El pecado, en todas partes, actúa contra esta acción. Este es el drama de la historia y los cristianos, como se ha dicho, también deben luchar contra el pecado. No se puede decir que los no cristianos estén perdidos porque no son cristianos; pero si están salvados, lo están por Cristo, su Espíritu y la Iglesia. Cómo deben entenderse estas acciones queda como una cuestión abierta que debe ser explorada por los teólogos.

Es comprensible que los teólogos se volcaran en una teología del Espíritu a la luz de GS 22 y LG 16 (y por supuesto de *Nostra Aetate*) después del Concilio. Después del Concilio, algunas hipótesis teológicas relacionadas con el Espíritu fueron cuestionadas por el Magisterio, pero igualmente muchas posiciones fueron acogidas, y se generaron nuevos interrogantes. Las preocupaciones se encuentran sucintamente en *Dominus Iesus* (DI, 2000), Parte II, párrafo 12, de la Congregación de la Doctrina de la Fe, que se inspira en gran medida en el texto de Juan Pablo II, *Redemptoris Missio* (1990), 28-29, que a su vez se basa en una estructura derivada de los documentos del Vaticano II (los mencionados anteriormente junto con *Ad Gentes*) y *Dominum et Vivificantem* (1986). *Dominus Iesus* tiene la autoridad del Magisterio.¹²

La mayor preocupación con respecto al Espíritu se sitúa dentro de los logros de los teólogos que aclaran y discuten estas cuestiones. DI afirma que el Espíritu actúa en el mundo, antes y después de Cristo. Afirma que el Espíritu actúa tanto en la persona humana como en “la sociedad y la historia, los pueblos, las culturas y las religiones”. Afirma que esta actividad prepara (*praeparatio*) a las personas y las culturas para el Evangelio, de modo que estas personas quedan incluidas en el plan salvífico de Dios. Afirma que el Espíritu aplica los frutos de Cristo, pero no puede divorciarse del Jesucristo histórico. Afirma todo esto pero se resiste a un modelo dentro del cual se podrían sostener estas verdades: “hay también quienes proponen la hipótesis de una economía del Espíritu Santo con una amplitud más universal que la del Verbo encarnado, crucificado y resucitado. Esta posición... es contraria a la fe católica, que, por el contrario, considera la encarnación salvífica del Verbo como un acontecimiento trinitario”. DI es inequívoco al afirmar que el Espíritu no puede ser operativo

¹² Angelo Amato, “The Document *Dominus Iesus* and the Other Religions”, *Osservatore Romano*, 2008.

sin una relación explícita con el Jesús histórico, crucificado y resucitado. No puede haber una economía del Espíritu “fuera o paralela a la acción de Cristo. Sólo hay una economía salvífica del Dios Uno y Trino”.

Esta dinámica compleja y no resuelta se expresa claramente en el siguiente pasaje de DI 12:

Por eso el Magisterio reciente de la Iglesia ha llamado la atención con firmeza y claridad sobre la verdad de una única economía divina: «La presencia y la actividad del Espíritu no afectan únicamente a los individuos, sino también a la sociedad, a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones [...]. Cristo resucitado obra ya por la virtud de su Espíritu [...]. Es también el Espíritu quien esparce ‘las semillas de la Palabra’ presentes en los ritos y culturas, y los prepara para su madurez en Cristo». Aun reconociendo la función histórico-salvífica del Espíritu en todo el universo y en la historia de la humanidad, sin embargo confirma: «Este Espíritu es el mismo que se ha hecho presente en la encarnación, en la vida, muerte y resurrección de Jesús y que actúa en la Iglesia. No es, por consiguiente, algo alternativo a Cristo, ni viene a llenar una especie de vacío, como a veces se da por hipótesis, que exista entre Cristo y el Logos. Todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y religiones, tiene un papel de preparación evangélica, y no puede menos de referirse a Cristo, Verbo encarnado por obra del Espíritu, ‘para que, hombre perfecto, salvara a todos y recapitulara todas las cosas’».¹³

Si bien esto prohíbe claramente la mayoría de las teologías pluralistas, también podría prohibir un tipo de lectura del “inclusivismo pluralista” de Dupuis¹⁴: deja una amplia vía para que los teólogos sigan investigando las dos cuestiones que he planteado en relación con el Espíritu. ¿Es salvífica la presencia del Espíritu en las religiones no cristianas? Aparte de la soteriología, ¿cuál es el significado de la realidad del Espíritu Santo presente en los corazones de las personas y dentro de las estructuras de las religiones no cristianas?

DI plantea otras cuestiones que requieren más investigación. La relación de la actividad del Espíritu con Cristo, ¿es una cuestión de epistemología o/y

¹³ Las notas a pie son importantes y pertenecen al documento original.

¹⁴ Se constató que los escritos de Dupuis contenían “notables ambigüedades y dificultades sobre importantes puntos doctrinales, que podrían inducir al lector a opiniones erróneas o perjudiciales”. Cf. Congregation for the Doctrine of the Faith, ‘Notification on the Book Towards a Christian Theology of Religious Pluralism, by Fr Jacques Dupuis, SJ’, 2001 <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010124_dupuis_en.html> [accessed 4 August 2022].

de ontología respecto a las dimensiones trinitarias? En otras palabras: ¿es suficiente para la visión beatífica el conocimiento implícito de Cristo a través de la participación y la respuesta a la actividad del Espíritu? ¿O es necesario un conocimiento trinitario explícito para la consumación del destino final? Si es esto último, ¿cómo debe entenderse para la persona que muere en una ignorancia invencible del Evangelio? Este “caso” no es raro. Incluye a la mayor parte de la humanidad. Algunos teólogos que se han ocupado de esta cuestión han propuesto hipótesis post-mortem para explicar cómo la actividad del Espíritu Santo llega a su plenitud, dando todo su peso a la dimensión trinitaria de su actividad (Rahner, en su teología de la muerte, separada de sus escritos sobre la teología de las religiones; Ratzinger lo sugiere oblicuamente; Di Noia y D’Costa).¹⁵ Esta solución da el mismo equilibrio a lo epistemológico y a lo ontológico. Otros teólogos han hecho hincapié, en cambio, en la participación ontológica sin el elemento epistemológico. Esto plantea otros problemas. Otros teólogos han dicho que esto forma parte de la misteriosa manera de actuar de Dios y no puede ser conocida por nosotros.

Este tipo de cuestiones se han tratado en toda la tradición: las complejas gradaciones de la gracia. Esto se ve cuando Dante mantiene intacta una compleja jerarquía y nivel de distinciones en el cielo, el purgatorio y el infierno. También se observa en el reciente debate sobre el estatus de los niños no bautizados, a los que tradicionalmente se consideraba en el limbo.¹⁶ Otra forma de explorar esta misma cuestión es preguntarse por los modos de actividad del Espíritu Santo cuando actúa en los no cristianos: creación, sostenimiento y justificación, por nombrar algunas categorías. La guía del magisterio deja claro que hay no cristianos que se salvarán, pero también habla, al mismo tiempo, de la futura aceptación del Evangelio (*nondum* – el todavía no de LG 16) y de la función *praeparatio evangelica* del Espíritu (LG 16).

La segunda cuestión –cuál es el significado de la presencia del Espíritu, dejando aparte la cuestión soteriológica– también es compleja. De los documentos magisteriales examinados se desprende que el Espíritu exige de los católicos y de la Iglesia una serie de tareas. En primer lugar, escuchar a los demás con

¹⁵ Cf. Joseph Ratzinger, *Eschatology, Death and Eternal Life*, trans. by Michael Waldstein, (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1988); J. A. DiNoia, *The Diversity of Religions: A Christian Perspective* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1992); D’Costa, *Christianity and World Religions*; and for earlier theories prior to the Council, Riccardo Lombardi, *The Salvation of the Unbeliever*, trans. by Dorothy M. White (London: Burns & Oates, 1956). Ninguno anterior al Concilio dependía del Espíritu, sino que generalmente entendía las “religiones” en términos naturales.

¹⁶ International Theological Commission, *The Hope of Salvation for Infants Who Die without Being Baptised* (London: Catholic Truth Society, 2007).

profundo respeto y atención –y discernir los impulsos del Espíritu, como dice GS, 92–. Esto no requiere una divinización o denigración de otras religiones, sino un humilde aprendizaje y atención. Lo que podemos encontrar en las otras religiones es la obra de Satanás, los impulsos del Espíritu, las cumbres más altas de la sabiduría y el saber humanos. Aparte de Israel, no encontramos “revelación” en su sentido técnico.¹⁷ El discernimiento es esencial. En segundo lugar, este proceso da lugar a un camino de aprendizaje, que debe guiarse por criterios trinitarios. De ahí que otras religiones, en sus prácticas y doctrinas, plantearán y suscitarán cuestiones profundamente inquietantes en relación con la actitud de la Iglesia ante muchas cuestiones, por ejemplo: el sufrimiento de los animales, sus confiadas tradiciones catafáticas, sus categorías de “personalismo”, la importancia del ascetismo laico, el ecologismo... y así sucesivamente. Y en esta tarea de aprendizaje entra una tercera dinámica: la inculturación. Dupuis tenía razón al subrayar la realización de la cultura católica a través de este proceso –y Juan Pablo II lo reitera en su encíclica *Fides et Ratio* (1998), 72–. La Iglesia peregrina debe avanzar hacia su pleno universalismo, por el que todas las naciones y culturas puedan adorar y dar gloria al Dios trino. El cuarto y último elemento, que ya se encuentra en el anterior, se refiere a que el Espíritu impulsa a la Iglesia a la misión, a recoger y purificar todo lo que es bueno, verdadero y santo, para que el plan salvífico de Dios para toda la humanidad encuentre su cumplimiento.

Sólo he planteado dos de las muchas cuestiones pneumatológicas. Incluso con esas dos, la investigación sobre esta cuestión en teología de las religiones está en pañales.

¹⁷ DI 7 distingue entre “fe teológica” relacionada con la “revelación” y “creencia” para indicar esta distinción.