

# RELIGIONES

- I. Ciencias de la religión
- II. Teología

Las religiones, estructuras sociales e históricas del fenómeno de la → religión, son estudiadas en este artículo desde dos puntos de vista claramente distintos. El método de las ciencias de la religión considera las religiones de forma puramente histórica y fenomenológica, sin dar una respuesta al problema de la esencia y → verdad de la religión y las religiones. Este método, tal como lo entienden sus más destacados representantes, no permite afirmar la verdad de una religión o negar la posibilidad de una única religión verdadera. La filosofía de la religión, en la medida en que puede ser considerada como una parte dentro de las ciencias de la religión, sería el lugar adecuado para plantear el problema de la religión; pero esto exigiría ampliar el método de tales ciencias. Por otra parte, resulta epistemológicamente imposible estudiar las religiones desde un punto de vista neutro, sin adoptar —al menos de forma no refleja— unas posiciones filosóficas. La exposición científica de las religiones debe, por tanto, partir de unos principios metódicos aún no aclarados y que tal vez nunca lleguen a aclararse totalmente. Esto sucede aun cuando se limite lo más estrictamente posible a los hechos. En cambio, la teología cristiana se pregunta por el sentido de las religiones en el marco previo de la → historia de la salvación y del *depositum fidei*.

## I. *Ciencias de la religión*

El estudio científico de la religión —fundado por F. M. Müller, N. Söderblom y R. Otto, entre otros— considera las religiones en la perspectiva

de la historia comparada y de la fenomenología. A esto vino a añadirse, en época reciente, el desarrollo de la psicología y la sociología de la religión. A partir de los datos suministrados por esas ciencias es posible deducir empíricamente unos «tipos estructurales» y unas «leyes de desarrollo» de las religiones (Mensching).

La investigación se propuso sistematizar conceptualmente la unidad y diversidad de las religiones. Por su forma cultural, se distinguió entre religiones primitivas y evolucionadas, o entre religiones naturales y culturales. Pero pronto la etnología demostró que los llamados «pueblos naturales» o «primitivos» poseen una cultura bastante desarrollada (lo cual relativiza el concepto de «cultura») y que el estadio absolutamente primero de la humanidad no aparece en ninguna parte. Esto llevó a la distinción estructural-sociológica entre *religiones de un pueblo* y *religiones universales*, aunque ambos tipos de religión muestren considerables divergencias y evidentes relaciones mutuas.

Entre las religiones de un pueblo figuran las religiones de los egipcios, asirios, babilonios, germanos, griegos y romanos; el hinduismo, parsismo, sintoísmo y judaísmo, así como las religiones de China y las formas religiosas tribales (religiones naturales o *arcaicas*). Las religiones de un pueblo comparten la convicción de que la relación con el *numen* (la Divinidad, los dioses, los santos, el misterio, el Absoluto) depende del enraizamiento étnico en la → historicidad humana y terrena. Esta visión fundamental no excluye las tendencias supranacionales (Israel) ni la actitud tolerante frente a las demás religiones (hinduismo). Por regla general, en las religiones universales encontramos elementos nacionales, que se manifiestan en representaciones ingenuas e incluso mágicas.

Las religiones universales prescinden de los lazos étnicos y se dirigen a todos los hombres ofreciéndoles la → salvación o un camino de salvación. El budismo, el cristianismo y el islamismo, que son las principales religiones universales, deben su origen a un fundador. Por el contrario, en las religiones de un pueblo, aunque se dé un fundador, éste ejerce una función más bien reguladora. Por su naturaleza, las religiones universales son proselitistas; en esto coinciden con las religiones de un pueblo que poseen tendencia universalista (Israel, hinduismo).

La fenomenología y la historia comparada de las religiones han señalado numerosas coincidencias en las diversas religiones. En todas las religiones se da una relación con lo «inefable», que R. Otto designó con el nombre de «lo santo»; se dan además cosas, lugares y tiempos sagrados, acciones, gestos y libros santos, palabras, oraciones e himnos (→ santidad). En especial, todas las religiones viven el amor a Dios y a lo divino (Ohm). En la historia de las religiones universales hallamos varias semejanzas formales: la etapa fundacional va seguida por los distintos estadios de dogmatización, confesionalización, organización, escisión y reforma. Esto da lugar a tensiones y problemas muy concretos, comunes (al menos) a las religiones universales; por ejemplo, tradición y retorno a los orígenes, autoridad y → libertad, → tolerancia e intolerancia (Mensching).

La consideración de los paralelos históricos que pone de relieve el estudio

comparado de las religiones llevó a veces a afirmar la igualdad de todas las religiones. Esta tesis, que las ciencias de la religión no pueden demostrar por principio, fue defendida por la Ilustración en su esfuerzo por establecer una *religio naturalis* que armonizase el patrimonio positivo de todas las religiones con los datos de la razón; tal tesis encontraba un apoyo en la idea (asiática) de que cada religión sólo puede captar una parte del misterio insondable. Sin embargo, una fenomenología crítica de la religión establece que tras las semejanzas externas existen diferencias fundamentales determinadas por los puntos esenciales de cada religión; por ejemplo, la diferente concepción del mundo y de Dios, las diversas interpretaciones de la → revelación, la → mediación, la → salvación, la → gracia, el → pecado, el → dolor, etc. Por otra parte, todas estas diferencias no deben hacernos olvidar los rasgos comunes estructurales y vitales, si bien su constatación formal, considerada lógicamente, no da lugar a ningún conocimiento ni deducción esencial, sino únicamente a juicios de tipo empírico válidos como tales.

Desde el punto de vista de la relación *cronológica* de las religiones no cristianas con el cristianismo, las ciencias de la religión muestran que no sólo en la época precristiana han surgido religiones: el maniqueísmo, el islamismo, la religión Baha-i, la Tenrikyo, así como algunas nuevas religiones africanas o asiáticas, prueban el dinamismo de las religiones en la era cristiana. Sin embargo, todos estos datos históricos no permiten a las ciencias de la religión formular deducciones sobre el problema de la verdad. La ciencia general de las religiones tiene derecho, en virtud de su método, a estudiar también el cristianismo. Pero este estudio no se sitúa en el plano teológico, sino en el nivel propio de las ciencias de la religión, que renuncia a todo juicio sobre la verdad. Es evidente que el cristianismo, por ser una realización histórica de la relación del hombre con lo Sagrado y Divino, pertenece al ámbito de las religiones.

La cuestión de una síntesis de las religiones se planteó —teniendo como antecedente la afirmación cristiana de un Nicolás de Cusa (*De pace fidei*) y la postura hinduista— como consecuencia del humanismo y la Ilustración. En nuestro siglo han nacido diversas asociaciones destinadas a procurar la unidad, al menos moral, entre los hombres religiosos. Así, R. Otto fundó en 1921 la «Liga Religiosa de la Humanidad». La creciente unificación de la cultura y la civilización del mundo favorece los esfuerzos por lograr una síntesis. Sin embargo, todos los intentos de elaborar una nueva religión a partir de las existentes se han mostrado ilusorios, hasta el punto de que, en los últimos tiempos, las religiones no cristianas (especialmente el budismo, hinduismo e islamismo) se han revigorizado. Más importante que todas estas estructuraciones artificiales parece ser el hecho de que los hombres están tomando conciencia de la perenne unidad de todos ellos en las distintas religiones. Este hecho no carece de importancia para fomentar la comprensión y tolerancia mutuas (→ mito; → ateísmo; → Dios, II; → unidad).

## II. Teología

Ante todo debemos establecer una distinción entre la valoración teológica de las religiones (no cristianas) y las afirmaciones sobre los no cristianos (→ paganos) en general. Según esto, los problemas sobre la necesidad de la → gracia para la salvación individual, sobre la pertenencia a la → Iglesia y la necesidad de medio tienen un interés sólo relativo para la interpretación dogmática de las religiones. Todavía no existe una buena «teología de las religiones», si bien se han hecho valiosos intentos: Daniélou, Karrer, De Lubac, Von Balthasar, Ohm, la Escuela de Viena, Althaus, Benz, Bonhoeffer, Rosenkranz y otros. Los puntos de partida teológicos para la solución del problema se encuentran en el análisis de la → creación, la → historicidad, la → historia de la salvación, la → revelación y el concepto bíblico de escatología (→ reino de Dios).

El estudio dogmático de las religiones, que podría denominarse «teología de las religiones», no es propiamente una «ciencia cristiana de las religiones». Tal ciencia parece imposible, porque carecería de neutralidad e hipotecaría la investigación con una postura *a priori*. La «ciencia cristiana de las religiones» sólo tiene sentido como teología de las religiones, la cual recoge los resultados de la ciencia general de las religiones y los valora a la luz de la → teología dogmática. A continuación nos limitamos a indicar los rasgos fundamentales y los problemas de una teología católica de las religiones.

El examen atento de la *Sagrada Escritura* ofrece muy pocos datos de principio, porque en ella no se plantea expresamente el problema teológico de las religiones no cristianas como tales. La Biblia habla de las religiones sólo implícitamente y casi siempre en contextos que se refieren a la situación de los «pueblos» en la historia de la salvación. Los escritos históricos y proféticos del AT contienen referencias a las expresiones religiosas y al culto de los «pueblos» (עַמִּים, ἔθνη, *gentes*) con que entró en contacto el pueblo elegido. Tales referencias comparan esos fenómenos religiosos con la seguridad de la fe de → Israel, fundada en la → alianza, y terminan generalmente por menospreciar y rechazar todas las religiones fuera de la israelítica (cf. 1 Re 11,1-13; Jr 2,26-29; 10,1-16; Bar 6,7-72; Is 40,18-20; 44,9-20; 46,6s; Sab 13,1-14,20; 15,6-19; 1 Mac 1,41-64; 2 Mac 4,1-11; Dn 14, etc.). No hay que olvidar, sin embargo, que el AT consideraba justos a algunos adeptos de religiones extranjeras (por ejemplo, Henoc, Melquisedec, Lot, la reina de Saba, Danel [Ez 14,14], Job) y admitía la posibilidad de que Yahvé se sirviera eventualmente de los «pueblos» para cumplir sus designios (sobre Israel) (Jr 5,15s; Is 41,1-4; 44,28-45,3).

También dominaba en los comienzos de la historia israelita la idea de que cada pueblo adoraba a «su» divinidad; pero la progresiva reflexión y la experiencia religiosa condujeron a la convicción de que Yahvé, el Creador, es el único Dios, frente a cuyo poder y realidad los dioses de los «pueblos» no son nada (cf. Sal 113,12-16). Estas afirmaciones, marcadas por la conciencia de la elección, suponen que ésta tuvo lugar con vistas a procurar la salvación a *todos* los pueblos (Gn 12,1-3) y que el futuro anunciado e inter-

pretado por los → profetas significaba también para los «pueblos» y para sus religiones la elevación y la plenitud (cf., por ejemplo, el tema de la peregrinación escatológica de los pueblos al monte de Dios, Is 2,1-5; Miq 4,1-7; Is 19,23-25; 25,6-9; Zac 8,21-23; Is 45,20-23; 60). Por lo que se refiere a la condenación general de las religiones y cultos cananeos, egipcios, babilonios, asirios y —más tarde— griegos y romanos, los mencionados presupuestos del pensamiento y de la experiencia del AT permiten ver cómo tales negaciones están condicionadas por la historia (de la salvación). Y esta interpretación de los datos veterotestamentarios sobre las religiones no tiene nada de «benigna». Así lo demuestra en particular la teología de la llamada «historia primitiva» (Gn 1-11). Estos textos, nacidos de la fe y la mentalidad de Israel, que ya desmitizan a su manera el → mito, enlazan la historia de Israel con la historia universal y encierran —especialmente en el relato de la alianza de Dios con Noé (Gn 8,20-9,17)— una idea fundamental que conserva su validez para la teología cristiana de las religiones: en la alianza del único Dios verdadero con Noé, éste aparece como representante (→ sustitución) de toda la humanidad. La alianza con Abrahán y con Moisés, lo mismo que la nueva alianza, no eliminan la alianza con Noé, sino que la presuponen. Esto significa que el relato bíblico de esa alianza permite admitir como no imposible en principio una íntima referencia de las religiones al verdadero Dios —a pesar de todos los pecados y de la falta de conocimiento (→ pecado original) y de revelación—; más aún, está pidiendo ser interpretada como un dato perteneciente a la historia de la salvación.

El NT ofrece todavía menos puntos de apoyo inmediatos para una teología de las religiones. No obstante, encontramos en el NT, sobre todo en Pablo (Rom 1-8), una dialéctica (cf. también Mt 8,10: «No he hallado tanta fe en Israel») que no se ha resuelto sistemáticamente (ni quizá pueda resolverse). Para quien está en Cristo y participa de la nueva vida escatológica ya presente (Rom 6,4; 2 Cor 5,17; Gál 6,15; Jn 1,14-18; cf. Mt 9,16s par. y *passim*), lo anterior (por tanto, también las religiones de los «pueblos» y el «antiguo» Israel) se presenta como un estadio de miseria e imperfección. En consecuencia, la realidad de la fe vivida históricamente y proclamada por los cristianos puede ser considerada como el fin y la crisis de todas las religiones (Mc 16,16; Rom 6,6; 2 Cor 5,17; Ef 4,22; Col 3,9 y *passim*). Sin embargo, consideradas desde otro punto de vista, las religiones de los «pueblos», en cuanto que reciben el mensaje de → Jesucristo (→ predicación; → misión), tienen la posibilidad de alcanzar en la «plenitud cristiana» el auténtico objetivo de sus intenciones y esperanzas (cf. Hch 14,15-17; 17, 22-31; Col 1,15-23). El juicio negativo de las religiones se funda en los mismos hechos que el otro juicio, más positivo, que las considera como «preparación» de la fe cristiana. Si bien no conviene exagerar el alcance teológico del relato de Noé ni el del discurso del Areópago, tampoco es lícito pasar por alto estos datos. En ellos encontramos la base para una valoración fundamentalmente positiva de las religiones, pues allí se reconoce a éstas una referencia efectiva a Dios. Por otra parte, no podemos olvidar que, según la Sagrada Escritura, no es posible la aceptación de la fe cristiana sin una

→ decisión humana, la cual se caracteriza por un distanciarse de lo «pasado».

La historia de la fe y de la teología confirma la dialéctica que, con fundamento en la Biblia, aparece en el juicio cristiano sobre las religiones. No obstante, la cuestión sólo raras veces ha sido planteada expresamente. La postura de la Iglesia antigua frente al mito griego y la filosofía griega puede aducirse como un paradigma para nuestro problema: Justino, Ireneo, Orígenes y sobre todo Clemente de Alejandría (→ patrística) entendieron la fe cristiana como la plenitud de la religiosidad, del culto y de las imágenes míticas de los griegos; no obstante, la época patrística subrayó con sorprendente claridad las insoslayables diferencias que separan lo específicamente cristiano de lo griego y romano. San Agustín, en su obra *De civitate Dei* y en otras ocasiones, rechaza tan rotundamente lo no cristiano que cabe preguntarse, por ejemplo, si llegó a entender adecuadamente el mito griego. Sin embargo, Agustín afirma también que siempre existió la religión cristiana en el mundo, puesto que en ella están incluidos todos los justos (cf. *Retract.* I, 13,3: PL 32,603). Algo parecido puede decirse de la mayoría de los Santos Padres y de la Edad Media cristiana. La postura que no admite por principio las religiones no cristianas como «camino de salvación» querido por Dios no impidió que la Iglesia asimilara en su → liturgia, teología, filosofía y derecho diversas formas y virtualidades procedentes del ámbito de tales religiones (→ adaptación); ni impidió que la Iglesia estuviera convencida de que el Dios misericordioso había enviado sus mensajeros a todos los pueblos (incluso en la época precristiana). En concreto, la noción patrística de la *Ecclesia ab initio* (o *ab Abel*) indica la universalidad que siempre se atribuyó la Iglesia —en cuanto que incluye a todos los justos que han vivido en la tierra— como heredera y realizadora de todo lo verdadero, bueno y hermoso que hay en las religiones.

Es cierto que en la Edad Media se poseía algún conocimiento de las religiones y culturas no cristianas, conocimiento que se intensificó a partir del siglo XIII. Sin embargo, la teología no se planteó propiamente el problema de las religiones como tales. Esto se aplica a Francisco de Asís, Buenaventura y Tomás de Aquino, lo mismo que a Rogerio Bacon y Dante, e incluso a Pico de la Mirándola, Marsilio Ficino y Nicolás de Cusa, como también a Erasmo de Rotterdam, si bien estos últimos no ignoraban el problema de las religiones. La época de los descubrimientos y de la actividad misionera por parte de las confesiones cristianas fue aumentando el conocimiento de las religiones. Mientras la Ilustración defendía (cf. la célebre parábola de los tres anillos, de Lessing) la igualdad de las religiones y la imposibilidad de hallar la religión verdadera, gran parte de los misioneros cristianos no estaban preparados para dar un juicio teológico sobre las religiones —los jesuitas Nobili y Ricci constituyen una excepción— y preferían rechazarlas (y en ocasiones exterminarlas) como un «paganismo» envuelto en errores y → pecado. Sólo en nuestros días —gracias a los trabajos de la etnología y de la ciencia general de las religiones, y bajo el impulso de los problemas que hoy

tiene planteados la teología y la misión— se están multiplicando los intentos de interpretar teológicamente las religiones.

El magisterio eclesiástico no ha tomado directamente ninguna posición frente a nuestro problema. El politeísmo, el panteísmo y el deísmo, lo mismo que el indiferentismo y el relativismo (cf. en especial DS 2979), fueron condenados en repetidas ocasiones. Los contactos personales y oficiales entre la Iglesia y las religiones, incluso al más alto nivel, se han incrementado notablemente en los últimos tiempos.

La especulación dogmática sobre el sentido de las religiones se mueve entre los límites extremos señalados por la Escritura y la tradición. Frente a la postura rotundamente negativa de la «teología dialéctica» (iniciada por Kierkegaard y sistematizada por Karl Barth), la cual suscita cada vez más juicios desfavorables incluso por el lado protestante, se alza en la teología católica actual una concepción que podríamos denominar «teología de la complementación». Los datos de la Biblia y de la historia de la teología muestran la relativa validez de ambas posturas, pero también su mutua complementariedad.

La unidad del Dios creador y la estructura de la creación hacen que las religiones tengan siempre una referencia al único Dios —prescindiendo ahora de que efectivamente tengan conciencia de ello o no— y le conozcan a partir de la *revelatio generalis* o «revelación en el cosmos» (→ conocimiento de Dios). La alianza con Noé, por ser un acontecimiento perteneciente a la historia de la salvación, constituye claramente una forma mucho más profunda de relación con Dios que la deducción puramente racional de su existencia. Podríamos preguntarnos si las religiones se legitiman ya en su origen por una especie de manifestación de Dios superior a la revelación general. La distinción entre revelación «natural» y «sobrenatural» hace difícil de antemano conceder a las religiones un rango superior al natural. El problema resulta todavía más difícil si se atiende en este contexto a la distinción entre religiones «espontáneas» y «fundadas». Dado que la → naturaleza pura no existe en concreto, es preciso afirmar en el ámbito de las religiones la acción de la → gracia, es decir, la acción salvífica del Dios verdadero. La proposición jansenista de que *extra Ecclesiam nulla conceditur gratia* fue expresamente rechazada (DS 2429).

Supuesto que Dios quiere la salvación de todos los hombres (1 Tim 2, 1-6) y que nadie es condenado sin culpa propia, hay que conceder a los no cristianos en general una posibilidad de salvación. Pero esto sólo no basta, sino que es preciso tener en cuenta la historicidad de la existencia humana, lo cual plantea el problema de cómo, por ejemplo, un budista o un hinduista de buena fe puede conseguir esa posibilidad de salvación fuera de su propia religión. Dado que los hombres fueron creados libres y con una → conciencia a la que deben obedecer absolutamente —santo Tomás insistió apasionadamente en este hecho (cf. *De Ver.*, q. XVII, a. 2-5)—, habrá que exigir en consecuencia que cada cual viva de acuerdo con su religión, siempre que la considere como el camino que «Dios» le señala.

Este postulado, que se deduce necesariamente de los principios de la

dogmática católica, no excluye en manera alguna la misión y la conversión, sino que precisamente las hace posibles en todo su alcance y valor. El hecho de que Dios haya previsto y querido la existencia de las religiones no cristianas en el curso concreto de la historia de la salvación no tiene por qué ser motivo de sorpresa o intranquilidad frente a la plena manifestación de Dios en Jesucristo y en la → Iglesia. Por el contrario, la gloria de la plenitud escatológica iniciada con la resurrección de Cristo resulta mucho más evidente y grandiosa en comparación con la seriedad y santidad de las religiones no cristianas que en la posible comparación con unas religiones de nivel inferior. La presencia de deformaciones, culpas y elementos extraños en las religiones no pueden poner en tela de juicio su valor positivo, puesto que lo indigno en el cristianismo y en su historia no tiene un aspecto menos demoníaco (→ Satán; → mal); además, no es un método correcto comparar y medir tomando como base magnitudes heterogéneas (en nuestro caso, esto significa que se deben tener en cuenta las mejores formas de realización). Ni que decir tiene que lo cristiano, por ser la plenitud de la manifestación y del amor de Dios, hace posible un mayor acercamiento a Dios que las demás religiones; las conclusiones de la fenomenología de la religión nunca podrán, por razones de método y de contenido, rechazar estos principios teológicos (por eso el grado de realización o no realización de una convicción religiosa tampoco decide nada sobre el problema de su verdad).

Podemos, pues, considerar las religiones como caminos señalados por Dios que conducen al único fin del hombre, siempre que no neguemos la peculiaridad de la revelación verificada en Cristo como obra de la gracia en el marco de la historia de la salvación. Su sentido y, en consecuencia, también el sentido y la finalidad de la Iglesia y de su misión residen primariamente no en que aseguran la salvación individual del hombre, sino en que anticipan simbólicamente y hacen posible ya en la historia el participar de la realidad escatológica (→ participación). A partir de Cristo y de la novedad escatológica que se ha manifestado en él, todas las religiones, por su contenido y sentido, han quedado «anticuadas». Pero esta deficiencia esencial de las religiones no excluye su validez salvífica para aquellos que se adhieren a ellas con el mejor conocimiento posible y con recta conciencia. Cuanto más elevadas son las religiones, con tanto más relieve y fuerza puede mostrarse la plenitud del amor divino que se ha hecho visible en Jesucristo; el menosprecio de las religiones no contribuye precisamente a ensalzar la acción salvífica de Dios en Cristo, en su Iglesia y en la historia de la humanidad. La deficiencia de las religiones reside en su alejamiento de la verdad y del amor de Dios que se ha hecho manifiesto y asequible en Cristo. Las religiones, en cuanto caminos relativamente válidos, están orientadas a su plenitud en el cristianismo; frente a éste se sitúan siempre como algo *anterior* (no en el tiempo, sino en la historia de la salvación). El problema de la salvación individual debe considerarse separadamente de esta dimensión histórica de la salvación y no puede juzgarse de manera unilateral y pesimista; esto hace que el análisis teológico del sentido de las religiones pierda dureza e intolerancia. Y no se debe afirmar que las religiones como tales pueden cerrarse consiente-

mente a la verdad cristiana y merecer así una calificación negativa, puesto que la → decisión necesaria para la → fe cristiana corresponde al individuo en cuanto → persona. La extensión y el alcance de la presencia efectiva de la gracia y la salvación en las religiones sólo es conocida por Dios.

Todavía se ha reflexionado muy poco sobre el problema del sentido teológico de cada una de las religiones concretas; por ejemplo, del budismo, del islamismo, de las religiones tribales, etc. La suposición de que a lo largo de la historia las religiones se van abriendo hacia Cristo, como cree poder admitir Cuttat, parece estar en desacuerdo con los hechos registrados por la historia de las religiones (prescindiendo de algunos fenómenos aislados). Sin embargo, esta y otras cuestiones tampoco han sido todavía suficientemente estudiadas.

I. G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tubinga 1956; *Religionswissenschaftliches Wörterbuch* (ed. por F. König), Friburgo 1956; Th. Ohm, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*, Friburgo 1957; F. Heiler, *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart*, Stuttgart 1959 (bibliografía); G. Mensching, *Die Religion. Erscheinungsformen. Strukturtypen und Lebensgesetze*, Stuttgart 1959; *Die Religionen der Menschheit* (ed. por C. M. Schröder), Stuttgart 1960ss; K. Jaspers, *Die nichtchristlichen Religionen und das Abendland: Philosophie und Welt* (Munich 1963) 156-166; K. Kerényi, *Die Religion der Griechen und Römer*, Munich 1963; E. V. Dungen (ed.), *Das grosse Gespräch der Religionen*, Munich 1964; G. Lanczkowski, *Religionswissenschaft als Problem und Aufgabe*, Tubinga 1965; G. Mensching, *Soziologie der grossen Religionen*, Bonn 1966; W. Leifer (ed.), *Man and Religion*, Munich 1967; C. J. Bleeker-G. Widengren, *Historia Religionum*, 2 vols., Ed. Cristiandad, Madrid 1973; E. O. James, *Introducción a la historia comparada de las religiones*, Ed. Cristiandad, Madrid 1973; G. Lanczkowski, *Historia de las religiones: SM V* (1974) 985-1023; S. G. F. Brandon, *Diccionario de religiones comparadas*, 2 vols., Ed. Cristiandad, Madrid 1975; M. Eliade, *Tratado de Historia de las religiones*, 2 vols., Ed. Cristiandad, Madrid 1975; G. Widengren, *Fenomenología de la religión*, Ed. Cristiandad, Madrid 1976; J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Ed. Cristiandad, Madrid 1978.

II. O. Karrer, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*, Francfort 1934; J. Daniélou, *Le mystère du salut des nations*, París 1948; H. de Lubac, *La reconquête du Bouddhisme et de l'Occident*, París 1952; M. Eliade, *Die Religionen und das Heilige*, Salzburgo 1954; J. Daniélou, *Les saints païens de l'Ancien Testament*, París 1955; J. Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker*, Stuttgart 1956; H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zurich 1957; E. Benz, *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, Wiesbaden 1960; A. Santos Hernández, *Salvación y paganismo*, Santander 1960; J. A. Cuttat, *El encuentro de las religiones*, Madrid 1960; F. König (ed.), *Cristo y las religiones de la tierra*, 3 volúmenes, Madrid 1960-1961; St. Ch. Neill, *Gott und die Götter. Christlicher Glaube und Weltreligionen*, Gütersloh 1963; K. Rahner, *El cristianismo y las religiones no cristianas: Escritos de Teología V* (Madrid 1963) 135-156; F. Heiler, *Das Christentum und die Religionen*, Espira 1964; H. R. Schlette, *Die Religion als Thema der Theologie*, Friburgo 1964; P. Tillich, *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*, Stuttgart 1964; E. Cornélis, *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes*, París 1965; H. Maurier, *Essai d'une théologie du paganisme*, París 1965; R. Panikkar, *Religión y religiones*, Madrid 1965; K. Forster (ed.), *Das Christentum und die Weltreligionen*, Wurzburg 1965; A. Holl, *Das Religionsgespräch der Gegenwart*, Graz 1965; H. R. Schlette, *Colloquium salutis*, Colonia 1965; H. v. Straelen, *Our Attitude toward other Religions*, Tokio 1965; H. Kahlefeld-U. Mann-B. Welte-C. Westermann, *Christentum und Religion*, Ratisbona 1966; H. Nys, *Le Salut sans l'Évangile*, París 1966; G. Thils, *Propos et problèmes de la théologie des*

*religions non-chrétiennes*, Lovaina 1966; B.-E. Benktson, *Christus und die Religion*, Stuttgart 1967; W. Böld-H. W. Gensichen-J. Ratzinger-H. Waldenfels, *Kirche in der ausserchristlichen Welt*, Ratisbona 1967; *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen*: LThK Vat II (1967) 405-495; J. Heislbetz, *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen*, Friburgo 1967; H. Maurier, *Theologie des Heidentums*, Colonia 1967; C. H. Ratschow (ed.), *Der christliche Glaube und die Religionen*, Berlín 1967; O. Wolf, *Anders an Gott glauben. Die Weltreligionen als Partner des Christentums*, Stuttgart 1969; M. Mann, *Das Christentum als absolute Religion*, Darmstadt 1970; M. Seckler, *Hoffnungsversuche*, Friburgo-Basilea-Viena 1972; W. Kasper, *Der christliche Glaube angesichts der Religionen. Sind die nichtchristlichen Religionen Heilsbedeutsam?*, en H. Feld-J. Nolte (eds.), *Wort Gottes in der Zeit*. Hom. K. H. Schelkle, Düsseldorf 1973, 347-360; A. Darlap, *Teología fundamental de la historia de la salvación: Mysterium Salutis I* (Ed. Cristiandad, Madrid <sup>2</sup>1974) 49-201; H. R. Schlette, *Religiones no cristianas: SM V* (1974) 1023-1028; B. Stoeckle, *La humanidad extrabíblica y sus religiones: Mysterium Salutis II* (Ed. Cristiandad, Madrid <sup>2</sup>1977) 807-823; H. Küng, *Ser cristiano*, Ed. Cristiandad, Madrid <sup>3</sup>1977, 105-144.

H. R. SCHLETTE