

El debate actual sobre la teología de las religiones

El concilio Vaticano II afrontó «la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas» dentro de parámetros bien definidos. La Iglesia quería promover la estima y la cooperación mutuas, pero dentro de los límites impuestos por su misma identidad y su concepción de la propia misión. El debate tuvo como presupuesto muchos elementos irrenunciables: la «unicidad» de Jesucristo, el único en el que el género humano podía encontrar la salvación; el papel insustituible de la Iglesia como sacramento universal de la salvación en Cristo. Dentro de los límites impuestos por estos elementos fundamentales de la fe cristiana tradicional, el espacio para negociar diferentes valoraciones teológicas de las religiones parecía bastante restringido. Inequívocamente excluida —como había recordado Pío XII en 1949— la interpretación rígida del antiguo axioma «Fuera de la Iglesia no hay salvación», parecía que quedaban dos caminos, ambos sugeridos, de hecho, por la teología católica del tiempo del concilio, y expuestos en el capítulo 5. El concilio no adoptó formalmente ninguno de los dos. Aunque aparentemente se inclinaba hacia la visión más positiva, dejó abierto el debate teológico.

En realidad, hacía mucho tiempo que tal debate había adquirido dimensiones mucho más vastas que las que jamás el concilio hubiera podido —o hubiera estado dispuesto a— tomar en consideración. Esto resulta evidente si se considera, más allá de las posiciones entonces más difundidas entre los teólogos católicos, todo el abanico de las opiniones sostenidas anteriormente por los teólogos de varias tradiciones cristianas, opiniones comprendidas entre los dos extremos constituidos por la «teología dialéctica» de K. Barth, por un lado, y las concepciones liberales con las que éste entró en conflicto, por otro. En los últimos años no se ha reducido la ampli-

tud de tal abanico; al contrario, ha aumentado, y el mismo debate ha adquirido más importancia. El debate sobre la teología de las religiones ocupa hoy un lugar de honor en la agenda teológica. Prueba suficiente de ello es la incesante producción de bibliografía al respecto.

Este debate, en el punto en que hoy se encuentra, es lo que queremos revisar en este capítulo. Para ello son necesarias algunas observaciones de procedimiento preliminares. En primer lugar, la exposición no pretende ser exhaustiva: no es su intención examinar las opiniones de todos los autores. Su objetivo es ser sintética, más que analítica¹. En segundo lugar, no está estructurada para distinguir las opiniones características de las diversas confesiones cristianas; por el contrario, toma nota del hecho de que, en ambos extremos del abanico, las principales posiciones teológicas cortan transversalmente las barreras confesionales². En tercer lugar, la exposición se propone identificar los principales paradigmas de acuerdo con los cuales se han realizado y se siguen realizando intentos de construir una teología de las religiones y del pluralismo religioso, es decir, de determinar la perspectiva fundamental, el principio de inteligibilidad, conforme al cual se proponen las teorías referentes a las relaciones mutuas entre las diversas tradiciones religiosas, incluido el cristianismo.

Antes de entrar en el argumento, son necesarias algunas precisiones a propósito de la terminología. Se usa deliberadamente el término «paradigma» en contraposición al término «modelo», empleado también en estas páginas. La distinción entre ambos términos es importante. En síntesis, se puede decir que los «modelos»

-
1. La bibliografía sobre este tema es muy abundante. Sobre las posturas de los diferentes autores, se puede consultar especialmente: P.F. KNITTER, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1985; G. RICHARDS, *Towards a Theology of Religions*, Routledge, London 1989; A. RACE, *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions*, SCM Press, London 1983; R.H. DRUMMOND, *Toward a New Age in Christian Theology*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1985; H. COWARD, *Pluralism. Challenge to World Religions*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1985.
 2. P.F. KNITTER, *No Other Name?*, op. cit., distingue entre las «actitudes cristianas hacia las otras religiones»: el modelo del evangelismo conservador; el modelo protestante clásico; el modelo católico. No obstante, debe observar —correctamente— que cada una de ellas es compartida por teólogos de tradiciones diferentes. Por lo que respecta al modelo teocéntrico, que él sostiene, también lo comparten algunos teólogos tanto protestantes como católicos.

tienen carácter descriptivo; atraen la atención sobre los aspectos de una determinada realidad, sin pretender definirla de forma adecuada o distintiva. Como consecuencia, los diferentes modelos no se excluyen mutuamente, sino que deben ser vistos como complementarios, y su combinación es necesaria para obtener una visión comprensiva de la realidad en cuestión³. En el caso de los «paradigmas» sucede lo contrario. Aquí se trata de principios de inteligibilidad, de claves de interpretación generales de la realidad que, al oponerse mutuamente, se excluyen. No es posible sostener al mismo tiempo —la comparación es pertinente, como se verá más adelante— una cosmovisión tolemaica y otra copernicana. De ahí la exigencia de abandonar un paradigma considerado inservible para «pasar» a otro. En nuestro caso, será importante tener presente la asunción de contradicciones entre los miembros de cada pareja de paradigmas, y el rechazo, implícito en cada «cambio de paradigma», de todo lo que lo ha precedido.

Además, es necesario aclarar algunos términos usados frecuentemente por los teólogos para expresar lo que distingue a Jesucristo de otras «figuras salvíficas» o al cristianismo de las otras tradiciones religiosas. Se habla de «singularidad» y «unicidad», de «centralidad» y «carácter definitivo», de «universalidad» y «normatividad», de «trascendencia» y «carácter absoluto». Pero todos estos términos son susceptibles de diversas interpretaciones; su ambigüedad lleva a menudo a malentendidos, por exceso o por defecto.

«Singularidad» y «unicidad» tienen dos significados diversos: en un primer sentido, expresan el carácter específico u original que diferencia a una realidad de otra. En este sentido, toda tradición religiosa, como toda persona, es «singular» y «única» en su misma diferencia de las otras. La «unicidad» que se expresa de esa forma es una unicidad «relativa». En la segunda acepción, el término asume un sentido más restringido, pues indica o una «unicidad única» o una «unicidad singular». Como veremos más adelante, aunque se sabe que la tradición cristiana sostiene la «unicidad única» de Jesucristo como Salvador universal del género humano, no faltan hoy los teólogos que conciben su «unicidad» de forma relativa⁴. Aun cuando tal concepción puede parecer reduccionista,

3. DULLES, *Models of the Church*, Doubleday, New York 1987; ID., *Models of Revelation*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1992².

4. Sobre la ambigüedad del término «unicidad» en el contexto de la relación

la contraria puede quedar expuesta al riesgo de un exclusivismo estrecho.

Una situación análoga se da en el caso de los términos «normatividad» y «universalidad». Ambos pueden tener un significado más o menos amplio. Se puede atribuir «normatividad» a Jesucristo viendo en él uno de los diversos modelos o símbolos –aunque sea privilegiado e incluso ideal– de las relaciones de Dios con el género humano⁵. Pero el término puede ser también usado en una acepción más comprometida; en este caso, Jesucristo ya no es sólo un modelo ideal de las relaciones humanas con Dios, sino –por alguna razón– el «representante» de Dios entre los seres humanos, elegido y legitimado por él y, más aún, «últimamente decisivo» y «arquetípico»⁶. En el primer caso, ¿se puede afirmar que el significado del término está a la altura de la concepción tradicional de Jesucristo? En el segundo, ¿no tiende una vez más al exclusivismo?

Por lo que respecta al término «universalidad», también puede ser entendido en sentido relativo o, por el contrario, en sentido singular. Puede indicar la universalidad de la llamada que las diversas tradiciones religiosas pueden dirigir a las personas proponiéndoles, cada una a su manera, un camino para la búsqueda religiosa individual y llevando a cumplimiento sus aspiraciones, sin que por ello se reconozca a ninguna tradición específica el monopolio de tal llamada universal. Pero el término puede implicar también una pre-

entre cristianismo y judaísmo, se puede consultar G. MORAN, *Uniqueness. Problem or Paradox in Jewish and Christian Traditions*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1992. El autor escribe: «Puede parecer que el uso prominente del término [unicidad] dentro de la teología cristiana hace de su significado una cuestión cristiana más que judía [...]. La afirmación de la unicidad cristiana es a menudo una cuestión antijudía [...]. Pero [...] el uso legítimo de la unicidad por parte del cristianismo debe estar en relación directa con la Biblia hebrea y con el pueblo judío. En canto se saca a Jesús de su contexto judío, el cristianismo tiene que defender una pretensión de unicidad indefendible» (p. 3).

5. Ejemplos de esta tendencia son: E. TROELTSCH, *El carácter absoluto del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1979 (orig. alemán, 1929³); P. TILICH, *Systematic Theology*, vols. II-III, University of Chicago Press, Chicago 1957-1963; ID., *Christianity and the Encounter of World Religions*, Columbia University Press, New York 1963. Sobre la posición de Troeltsch, cf. el estudio de S. COAKLEY, *Christ without Absolutes. A Study of the Christology of Ernst Troeltsch*, Clarendon Press, Oxford 1988.
6. Cf. H. KÜNG, *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid 1977 (orig. alemán, 1974). Cf. J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, San Pablo, Madrid 1991, pp. 269-273 (orig. francés, 1989).

tensión de «universalidad única», evocando una vez más un exclusivismo ultrajante.

Los términos «centralidad» y «carácter definitivo» requieren observaciones semejantes, sobre las que no es necesario insistir más. El cristianismo, como parecen sugerir precisamente estos dos términos, se coloca a priori en el centro del debate. Reivindica para sí la última palabra en materia de religiones, el veredicto final sobre la cuestión de sus relaciones mutuas. No obstante, surgen cuestiones sobre la necesidad de que la fe cristiana tenga un carácter arrogantemente exclusivo. ¿Es posible concebirla y formularla de manera que no sea ni reduccionista ni intransigente? En suma, todos estos conceptos y palabras están llenos de ambigüedades y se prestan a malentendidos.

Si de la terminología pasamos al debate teológico como tal, podemos notar que los diferentes autores exponen de distinta manera el abanico de las opiniones. En un resumen del debate en el punto en que se encontraba en 1976, J.P. Schineller distribuía las opiniones teológicas en las cuatro grandes categorías siguientes:

1. Universo ecclesiocéntrico, cristología exclusiva.
2. Universo cristocéntrico, cristología inclusiva.
3. Universo teocéntrico, cristología normativa.
4. Universo teocéntrico, cristología no normativa⁷.

Dentro de estas categorías, ecclesiocentrismo, cristocentrismo y teocentrismo representan paradigmas o cosmovisiones diferentes. La cosmovisión teocéntrica contiene dos posiciones alternativas, según se atribuya o no a Jesucristo una función «normativa» en el orden de las relaciones entre Dios y el género humano.

La clasificación de Schineller, aunque hoy resulta incompleta, conserva una cierta validez. Tiene el mérito de poner de relieve el doble cambio de paradigma que se ha realizado con el paso de una cosmovisión ecclesiocéntrica a otra cristocéntrica, y también con el paso de una cosmovisión cristocéntrica a otra teocéntrica. Estos dos cambios de paradigma están llenos de importantes consecuencias. El paso de una cosmovisión ecclesiocéntrica a otra cristocéntrica se refiere al abandono de la insostenible perspectiva ecclesiológica que defendía que la salvación sólo era accesible a través de

7. J.P. SCHINELLER, «Christ and Church: A Spectrum of Views»: *Theological Studies* 37 (1976), pp. 545-566; reimpresso en J. BURGHARDT y W.G. THOMPSON (eds.), *Why the Church?*, Paulist Press, New York 1977, pp. 1-22.

la profesión explícita de la fe en Jesucristo dentro de la comunidad eclesial. Este cambio de paradigma no es nuevo. El otro cambio, por el contrario, aunque tampoco representa una novedad absoluta, está difundido en el debate actual y tiene implicaciones de considerable peso. A muchos autores les parece hoy insostenible no sólo la perspectiva eclesiocéntrica, sino también la cristocéntrica: en su lugar hay que colocar una cosmovisión teocéntrica. La idea que subyace en esta posición es que ya no es posible referir la salvación universal a Jesucristo, independientemente del hecho de que la fe en él sea profesada de forma explícita en la Iglesia o no. Jesucristo ya no es visto como el Salvador constitutivo de toda la humanidad, cuyo poder salvífico actúa más allá de los límites de la Iglesia cristiana. En este caso, no se rechaza sólo la idea de la obligatoriedad de la pertenencia a la Iglesia para la salvación, sino la mediación universal de Jesucristo en el orden de la salvación.

Aunque las categorías de Schineller ponen correctamente el acento en un doble cambio de paradigma, no carecen de defectos. El principal —que es también el que más peso tiene— está en el hecho de que el paradigma cristocéntrico, tal como es descrito, no llega a distinguir los dos modos contrarios en los que muchos teólogos católicos entendieron la cristología inclusiva antes del Vaticano II, y a propósito de los cuales el concilio decidió deliberadamente no tomar una posición (cf. capítulos 5 y 6). Es cierto que las dos teorías formaban parte de la misma cosmovisión cristocéntrica y que entre ambas no había ningún cambio de paradigma; pero representaban opiniones ampliamente diferentes.

Y viceversa, se puede ver cierta anomalía también en el hecho de que, aun cuando los modelos tercero y cuarto de la clasificación de Schineller pertenecen al paradigma teocéntrico, el papel que asignan a Jesucristo en el orden de las relaciones de Dios con la humanidad difiere de forma considerable, y va de lo normativo a lo no normativo. La diferencia entre las dos opiniones tiene consecuencias más importantes de lo que parece a primera vista. El problema es establecer qué papel se puede continuar asignando a Jesucristo dentro de un paradigma teocéntrico. ¿Debemos reconocer simplemente que la automanifestación de Dios ha adoptado formas diferentes en las diversas tradiciones religiosas, sin privilegiar en modo alguno la manifestación en Jesucristo como «normativa» (cuarta opinión)? ¿O bien, aunque reconozcamos que ya no es posible —como habría querido el paradigma cristocéntrico— hacer depender la salvación universal de la persona y de la obra de

Jesucristo, debemos continuar privilegiando de algún modo a Jesucristo como el símbolo más perfecto, o como el modelo ideal, y en este sentido como «normativo» en el orden de las relaciones entre Dios y el hombre para la salvación (tercera opinión)?

A pesar de los innegables méritos de una clasificación cuatripartita⁸, muchos autores recientes prefieren una subdivisión tripartita. Distinguen tres perspectivas fundamentales —eclesiocéntrica, cristocéntrica y teocéntrica— y, en paralelo con ellas, tres posiciones básicas, denominadas respectivamente exclusivismo, inclusivismo y «pluralismo»⁹. Tales distinciones corresponden al mencionado doble cambio de paradigma. Hay que añadir que ulteriores debates sobre este tema han causado la aparición de categorías más

8. Una subdivisión cuatripartita que en parte se solapa con la de Schineller se encuentra también en otros autores. Así, por ejemplo, P.F. KNITTER, *No Other Name?*, op. cit., distingue: 1. El modelo del evangelismo conservador (una sola religión verdadera). 2. El modelo protestante más difundido en nuestros días (toda salvación viene de Cristo). 3. El modelo católico abierto (varios caminos, Cristo como única norma). 4. El modelo teocéntrico (varios caminos, Dios como centro). En un artículo titulado «La teología de las religiones en el pensamiento católico», en (H. Küng y J. Moltmann [eds.]) *El cristianismo y las grandes religiones: Concilium* 203 (1986)/1, pp. 123-134, P.F. Knitter adopta en parte las categorías propuestas por H.R. Niebuhr (*Christ and Culture*, Harper and Brothers, New York 1951) para las relaciones entre Cristo y la cultura, distinguiendo: Cristo contra las religiones, Cristo dentro de las religiones, Cristo por encima de las religiones, y Cristo con las otras religiones. Anteriormente, en su «Roman Catholic Approaches to Other Religions: Development and Tensions», *International Bulletin of Missionary Research* 8 (1984), pp. 50-54, había distinguido: eclesiocentrismo exclusivo; eclesiocentrismo inclusivo o cristocentrismo constitutivo; cristocentrismo normativo o Cristo por encima de las religiones; teocentrismo dialógico o religiones diferentes como *partners* en Dios. Estas últimas categorías son las que mejor coinciden con la subdivisión cuatripartita de Schineller. H. Küng, por su parte, distingue estas cuatro posiciones fundamentales: ninguna religión es verdadera; sólo una religión es verdadera; todas las religiones son verdaderas; una religión es la verdadera y de su verdad participan todas las demás. Cf. H. KÜNG, «What Is True Religion? Toward an Ecumenical Criteriology», en (L. Swidler [ed.]) *Toward a Universal Theology of Religion*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1987, pp. 231-250.
9. Adoptan esta terminología, entre otros: A. RACE, *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions*, SCM Press, London 1983; H. COWARD, *Pluralism. Challenge to World Religions*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1985. A. PIERIS, «Hablar del Hijo de Dios en las culturas no cristianas de Asia», en (E. Schillebeeckx y J.B. Metz [eds.]) *¿Jesús, Hijo de Dios?: Concilium* 173 (1982)/3, pp. 391-399, traza una distinción equivalente: Cristo contra las religiones, el Cristo de las religiones, Cristo entre las religiones.

nuevas. Como veremos más adelante, éstas no representan nuevos cambios de paradigma en el sentido antes definido, pues se limitan a sugerir nuevos modelos para determinar el valor de las diversas religiones. Será preciso tener en cuenta también estos desarrollos más recientes, así como las nuevas categorías de opiniones que han producido¹⁰.

La tarea de este capítulo será la de explicar las presiones que han hecho que la teología de las religiones experimentase un doble cambio de paradigma, del eclesiocentrismo al cristocentrismo, y del cristocentrismo al teocentrismo. En este capítulo tendremos que mostrar también cómo de los debates más recientes han surgido nuevos modelos para valorar la verdad de las diversas religiones. De este modo resultará evidente que la cuestión cristológica, que originariamente se encontraba en el centro de todo el debate de la teología de las religiones, tiende a juicio de muchos –sea correcto o equivocado– a ser progresivamente marginada. Por ello habrá que analizar también esta tendencia, y será preciso valorar los nuevos modelos propuestos. Será necesario buscar un modelo practicable para una teología sintética de las religiones que sea al mismo tiempo cristiana y universal.

I. Cambios de paradigma

I. Del eclesiocentrismo al cristocentrismo

El primer cambio de paradigma puede ser tratado rápidamente. Ya hemos recordado el veredicto negativo barthiano sobre la religión en general e, implícitamente, sobre las religiones, así como el modo en que los discípulos de Barth, como H. Kraemer, aplicaron la

10. Cf. A. AMATO, «Gesù e le religioni non cristiane: Una sfida all'assolutezza salvifica del Cristianesimo», en (M. Farina y M.L. Mazzarella [eds.]) *Gesù è il Signore. La specificità di Gesù Cristo in un tempo di pluralismo religioso*, LAS, Roma 1992, pp. 46-79. El autor explica las cuatro categorías que Knitter toma prestadas de Niebuhr: Cristo contra las religiones: el modelo exclusivista; Cristo en las religiones: el modelo inclusivista; Cristo por encima de las religiones: el modelo normativo; Cristo con las otras religiones: el modelo pluralista o relativista. A la luz de los desarrollos más recientes (que serán considerados más adelante), añade, con cierto tono polémico, un quinto modelo: las religiones sin Cristo: el modelo de la liberación (pp. 65-69). Cf. también A. AMATO, «The Unique Mediation of Christ as Lord and Saviour»: (Pontificium Consilium pro Dialogo inter Religiones [ed.]) *Pro Dialogo, Bulletin* 85-86 (1994)/1, pp. 15-39; cf. pp. 23-28.

«teología dialéctica» a las religiones con las que se encontraron en contextos de misión. Dado que la salvación se podía conseguir sólo mediante la fe en Jesucristo profesada por la Iglesia, las religiones no cristianas constituían, en el mejor de los casos, vanos intentos humanos de autojustificación¹¹. Pero Barth no fue el único que reaccionó con vehemencia contra las concepciones liberales propuestas por historiadores de la religión como E. Troeltsch y A. Toynbee¹². Lo mismo hicieron autores como E. Brunner, que, a pesar de las diferencias, está desde este punto de vista muy cerca de Barth¹³.

Tampoco hay que pensar que la posición exclusivista de la neortodoxia protestante sea ya una cosa totalmente pasada. En los ambientes evangélicos sobrevive, en alguna medida, también hoy, según testimonian trabajos recientes como los de H.A. Netland¹⁴ y A.D. Clarke – B.M. Winter¹⁵ y, en un nivel más institucional, la «Alianza de Lausanne» promulgada por el Congreso Internacional sobre el Evangelismo Mundial (1974) y el «Manifiesto de Manila», publicado por la misma organización en 1989. Éste afirma que no hay ninguna «justificación para decir que la salvación puede encontrarse fuera de Cristo o prescindiendo de una aceptación explícita de su obra mediante la fe»¹⁶. En algunos autores católicos se encuentran todavía posiciones muy cercanas a ésta¹⁷. Estos datos

-
11. Cf. *supra*, pp. 190-192, y los trabajos de Kraemer citados en la nota 1.
 12. Cf. E. TROELTSCH, *El carácter absoluto del cristianismo*, op. cit., y el estudio de S. COAKLEY, *Christ without Absolutes*, op. cit. Cf. también A. TOYNBEE, *Christianity among the Religions of the World*, Scribner's, New York 1957.
 13. E. BRUNNER, *Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubenerkenntnis*, Zwingli Verlag, Zürich 1941. Cf. G. RICHARDS, *Towards a Theology of Religions*, op. cit., pp. 14-24.
 14. H.A. NETLAND, *Dissonant Voices. Religious Pluralism and the Question of Truth*, Eerdmans, Grand Rapids (Mich.) 1991.
 15. A.D. CLARKE y B.M. WINTER (eds.), *One God, One Lord. Christianity in a World of Religious Pluralism*, Baker, Grand Rapids (Mich.) 1992.
 16. E.L. STOCKWELL, «One Perspective on Lausanne II in Manila, July 11-20, 1989», pro manuscrito, sin fecha, p. 3.
 17. Un ejemplo es H. VAN STRAELEN, *Ouverture à l'autre, laquelle?*, Beauchesne, Paris 1982. Más recientemente, ID., *L'Église et les religions non chrétiennes au seuil du XXI^e siècle*, Beauchesne, Paris 1994. El autor escribe: «La Iglesia ha enseñado siempre que, para salvarse, el hombre tiene que aceptar el mensaje del Evangelio, rechazar a los falsos dioses y volverse hacia el Dios vivo de Abrahán, de Isaac y de Jacob, como se ha revelado en Jesucristo» (p. 281). Para una reseña de este trabajo, cf. J. DUPUIS, «Les religions et la mission»: *Gregorianum* 76 (1995)/3, pp. 585-589.

recuerdan el paradigma exclusivista, explícitamente repudiado por el magisterio de la Iglesia, como se deduce de la carta del Santo Oficio de 1949¹⁸.

En efecto, el cambio de paradigma con el que se ha pasado del eclesiocentrismo al cristocentrismo representa un vuelco importante, lleno de consecuencias no sólo para una teología de las religiones (inclusivismo contra exclusivismo), sino para la teología en general. Este cambio implica un radical «des-centramiento» de la Iglesia, que se encuentra ahora «re-centrada» en el misterio de Jesucristo. Es éste, y no la Iglesia, quien está en el centro del misterio cristiano; en cambio, la Iglesia es un misterio derivado, relativo, que encuentra en Jesucristo su razón de ser. Tal descentramiento de la Iglesia, y su consiguiente recentramiento en la persona Jesucristo, son necesarios, si la teología quiere evitar tendencias eclesiológicas maximalistas, de las que el axioma «Fuera de la Iglesia no hay salvación» representa un ejemplo extremo. Una aproximación eclesiocéntrica estrecha debe ser sustituida por una perspectiva cristocéntrica amplia.

Por lo que respecta a la teología de las religiones, el cambio de paradigma del exclusivismo al inclusivismo implica una neta distinción entre el papel de Jesucristo y el de la Iglesia en el orden de la salvación. No son ni deben ser puestos en el mismo nivel. Según el Nuevo Testamento, sólo Jesucristo es el mediador entre Dios y los seres humanos (cf. 1 Tm 2,5; Hb 8,6; 9,15; 12,24). Cualquiera que sea el papel que haya que atribuir a la Iglesia en el orden de la salvación, jamás podrá ser colocado en el mismo plano que el de Jesucristo y nunca se le podrá atribuir la misma necesidad. Esto muestra la necesidad de superar una perspectiva eclesiocéntrica. No es posible edificar una teología de las religiones sobre una insistencia escatológica que falsearía las perspectivas. La Iglesia, como misterio derivado y totalmente relativo al misterio de Cristo, no puede constituir el criterio con el que medir la salvación de los otros. Qué papel hay que asignarle en relación con las religiones y sus miembros, en una perspectiva descentrada, es una cuestión que debemos retomar más adelante.

18. Cf. *supra*, pp. 187-188.

2. *Del cristocentrismo al teocentrismo*

En el reciente debate sobre la teología de las religiones son cada vez más los autores que defienden un segundo y aún más radical cambio de paradigma. Al cristocentrismo inclusivista se contraponen ahora una perspectiva teocéntrica, denominada también «pluralismo». Es necesario percibir claramente el significado del término y el cambio de paradigma implicado en él. Todo cambio de paradigma implica el rechazo del paradigma anterior –en este caso, de la centralidad de Jesucristo en el orden de la salvación, tal como la ha entendido tradicionalmente la fe cristiana–. Tales autores no se proponen abandonar sólo la visión que situaba a la Iglesia en el centro de la perspectiva teológica, sino también la que sitúa en el centro el misterio de Jesucristo. En la perspectiva teocéntrica, en el centro está Dios y sólo él. El término «pluralismo» hace referencia a la sustitución de la única mediación universal y constitutiva de Jesucristo por muchos «caminos» o figuras salvíficas que conducen a Dios-Centro. Las diversas religiones, incluido el cristianismo, representan caminos que conducen a Dios, cada uno de los cuales posee, a pesar de las diferencias, igual validez y valor. En sus líneas esenciales, el razonamiento es el siguiente.

Si el cristianismo busca sinceramente un diálogo con las otras tradiciones religiosas –y sólo puede buscarlo en un nivel de igualdad–, tiene que renunciar en primer lugar a toda pretensión de unicidad para la persona y la obra de Jesucristo como elemento constitutivo universal de la salvación. Ciertamente esta posición se presta a varias interpretaciones, más o menos radicales. Ya hemos observado, con Schineller, la existencia de dos interpretaciones divergentes de la persona de Jesucristo, que aun siendo entendida como no constitutiva de la salvación, es concebida por algunos como normativa, mientras que para otros no es ni constitutiva ni normativa. Ejemplos de defensores del Jesús normativo serían, además de los ya mencionados Troeltsch y Tillich¹⁹, teólogos del

19. Para las obras pertinentes de Troeltsch y Tillich, cf. nota 5. Para una interpretación de la cristología normativa de Tillich, podemos añadir un estudio reciente de P.-C. LAI, *Towards a Trinitarian Theology of Religions. A Study of Paul Tillich's Thought*, Kok Pharos, Kampen 1994. El autor afirma que en *Systematic Theology*, vol. III, Tillich suaviza el tono de su cristología anterior en favor de una cristología del Espíritu que hace posible una aproximación trinitaria a la teología de las religiones. No obstante, parece que el presunto cambio de acento es sobrevalorado. Para Tillich, Cristo sigue siendo también aquí,

proceso como J.B. Cobb y S.M. Ogden²⁰. Por lo que respecta al Jesús no normativo, el principal representante de esta posición es indudablemente J. Hick, cuyas tesis abordaremos muy pronto.

Los autores que defienden un pluralismo teocéntrico difieren en varios aspectos que no es necesario detallar aquí. Obsérvese sólo que, mientras para autores como A. Race la renuncia a las afirmaciones cristológicas del cristianismo debe ser irrevocable²¹, otros la proponen como una hipótesis de trabajo a la manera de una duda metódica o como una «puesta entre paréntesis» necesaria, y al menos provisional, para establecer el diálogo con los otros de forma sincera y auténtica. La práctica del diálogo puede restablecer la validez de las afirmaciones cristianas acerca del misterio de Cristo. Tales afirmaciones se apoyarían, en definitiva, sobre la única base capaz de ofrecerles un sólido fundamento: la prueba del encuentro²².

La posición de Hick es tan representativa de la interpretación radical del pluralismo teológico que merece la pena detenerse un momento a estudiarla²³. Hick sostiene una «revolución copernicana» de la cristología, una revolución que debe consistir, de manera específica, en un cambio de paradigma, es decir, en el paso de la tradicional perspectiva cristocéntrica a una nueva perspectiva teo-

como en el volumen anterior, la norma o el criterio. Cf. una reseña del trabajo de Pan-Chiu Lai a cargo de T.S.M. WILLIAMS, en *Journal of Theological Studies* 46 (1995), pp. 421-423. Para una cristología del Espíritu y una aproximación trinitaria, cf. la segunda parte de este trabajo.

20. Cf. J.B., COBB, Jr., *Christ in a Pluralistic Age*, Westminster Press, Philadelphia 1975; ID., *Beyond Dialogue. Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Fortress Press, Philadelphia 1982. Cf. también S.M. OGDEN, *Christ without Myth*, Harper and Brothers, New York 1961; ID., *Is There Only One True Religion or Are There Many?*, Southern Methodist University Press, Dallas 1992.
21. RACE, *Christians and Religious Pluralism*, op. cit., pp. 106-148.
22. P.F. KNITTER, *No Other Name?*, op. cit., pp. 163-231.
23. Cf. sobre todo J. HICK, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, Macmillan, London 1973; ID., *The Centre of Christianity*, SCM Press, London 1977; ID., *God Has Many Names. Britain's New Religious Pluralism*, Macmillan, London 1980; ID., *Problems of Religious Pluralism*, Macmillan, London 1985. Entre los estudios críticos de la posición de J. Hick, cf. G. D' COSTA, *John Hick's Theology of Religions. A Critical Evaluation*, University Press of America, New York 1987; G.H. CARRUTHERS, *The Uniqueness of Jesus Christ in the Theocentric Model of the Christian Theology of Religions. An Elaboration and Evaluation of the Position of John Hick*, University Press of America, Lanham (Md.) 1990.

céntrica. La expresión «revolución copernicana», que hoy se encuentra con frecuencia en otras áreas del debate teológico, es particularmente adecuada para describir lo que sucede en este caso. Originariamente indicaba el paso de un sistema de explicación del cosmos, ahora anacrónico o anticuado, a otro sistema que corresponde efectivamente a la realidad. Este paso tuvo lugar cuando el sistema tolemaico fue sustituido por el copernicano. Después de haber creído durante siglos que el Sol giraba alrededor de la Tierra, descubrimos finalmente, con Galileo y Copérnico, que en realidad es la Tierra la que gira alrededor del Sol. Del mismo modo, después de haber creído durante siglos que las otras tradiciones religiosas giraban en torno al cristianismo²⁴, hoy debemos reconocer que en realidad el centro en torno al cual giran todas las tradiciones religiosas (incluido el cristianismo) es Dios. Semejante cambio de paradigma implica necesariamente el abandono de toda reivindicación de un significado único no sólo para el cristianismo, sino para el mismo Jesucristo.

Sirviéndonos, por razones de claridad, de las categorías de Schineller, debemos decir que el dilema fundamental, tal como Hick lo concibe, es el que existe entre exclusivismo eclesiocéntrico y pluralismo teocéntrico, es decir, entre una interpretación fundamentalista del axioma «Fuera de la Iglesia no hay salvación» y un radical liberalismo que concibe las diferentes manifestaciones divinas dentro de las diversas culturas como caracterizadas todas ellas –incluida la que tuvo lugar en Jesucristo– por una igualdad fundamental en sus diferencias.

Esto no significa que Hick ignore los escritos teológicos que representan la posición intermedia, la del inclusivismo o –en la terminología de Schineller– la de una cristología inclusiva en un universo cristocéntrico, a la manera, por ejemplo, de K. Rahner²⁵. Hick observa todos los esfuerzos realizados por un impresionante número de teólogos recientes –sobre todo católicos– para dotar a la teo-

24. Antes de experimentar él mismo la revolución cristológica copernicana, Hick había publicado, en su juventud, un libro titulado *Christianity at the Centre*, Macmillan, London 1968. En la segunda edición el libro fue titulado *The Centre of Christianity* (1977) y, finalmente, en la tercera edición, *The Second Christianity* (1983).

25. Cf. varios artículos en K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, 16 vols., Benziger Verlag, Einsiedeln 1961-1984; también Id., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 1979 (orig. alemán, 1976). Cf. también *supra*, pp. 210-219.

logía de las religiones de un cristocentrismo inclusivo y abierto capaz de combinar, por un lado, el sentido «constitutivo» del acontecimiento Jesucristo para la salvación de la humanidad y, por otro, el valor de las otras tradiciones religiosas como intervenciones de Dios en la historia de las culturas humanas, que contienen «elementos» de gracia y salvación para sus miembros. Y llega a la conclusión de que se puede hacer caso omiso de todos estos esfuerzos porque no merecen ser objeto de una consideración seria. Es más, son comparables a los «epiciclos» inventados por la ciencia antigua con el vano intento de hacer entrar por la fuerza algunos fenómenos recalcitrantes dentro del sistema tolemaico, intento que duró hasta que este sistema se derrumbó definitivamente con todos sus epiciclos, dejando el espacio libre para la revolución copernicana. Del mismo modo, la revolución copernicana en la cristología, que Hick no sólo aprueba con entusiasmo sino que está dispuesto a promover, rechaza todas las cristologías inclusivas como si se tratase de epiciclos inútiles y anticuados. La única teología válida de las religiones será la del pluralismo teocéntrico, que explica todos los fenómenos, trasciende toda pretensión cristiana de un papel privilegiado y universal para Jesucristo y finalmente establece el diálogo interreligioso sobre un nivel de auténtica igualdad.

Observemos también que la reflexión de Hick ha estimulado una verdadera y propia escuela de pensamiento, que se jacta de una actitud en cierto modo militante, como atestigua su eslogan. Además del cambio de paradigma constituido por la revolución copernicana, se ha hablado del «paso del Rubicón». Obviamente, «pasar el Rubicón» significa reconocer de forma irrevocable el igual significado y valor de las diversas religiones y renunciar a cualquier pretensión no sólo de exclusividad, sino también de normatividad, para el cristianismo o para Jesucristo²⁶. Si éste tiene alguna universalidad, sólo puede ser la del atractivo que su mensaje podría ejercer sobre las aspiraciones de la totalidad de los hombres y las mujeres. Naturalmente, otras figuras salvíficas podrían tener el mismo atractivo.

26. Cf. L. SWIDLER [ed.], *Toward a Universal Theology of Religion*, op. cit., especialmente P.F. KNITTER, «Hans Küng's Theological Rubicon», pp. 224-230. Cf. también J. HICK y P.F. KNITTER (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1987.

Entre los autores que, como Hick, defienden y promueven el paradigma teocéntrico, hemos citado a Race y Knitter. Otros, que antes parecían más moderados, se han subido recientemente al mismo carro. Un caso destacado es el de S.J. Samartha, cuyo trabajo anterior encuentra al parecer su lugar más idóneo dentro del «modelo» cristológico normativo²⁷, pero cuyas obras más recientes defienden una cristología revisionista que entra claramente en la perspectiva teocéntrica radical²⁸.

Otros autores no encajan en una clasificación bien definida; entre ellos se encuentra, por ejemplo, R. Panikkar. Como ya hemos observado, parecía que sus primeros trabajos estaban alineados en el paradigma de la cristología inclusivista, pero los desarrollos siguientes han suscitado cuestiones acerca de la identidad personal del «Cristo desconocido» con el hombre histórico Jesús de Nazaret, resucitado de entre los muertos²⁹. A pesar de la respuesta de Panikkar³⁰, su trabajo más reciente no elimina del todo la impresión de que la realidad «cosmoteándrica» compartida por las experiencias religiosas de todas las tradiciones —y llamada «Cristo» por los

27. Cf., entre los diferentes trabajos, S.J. SAMARTHA, *Courage for Dialogue. Ecumenical Issues in Inter-religious Relationships*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1982.

28. Cf. S.J. SAMARTHA, *One Christ – Many Religions. Towards a Revised Christology*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1991. Un estudio de la posición de Samartha es el de E. KLOOTWIJK, *Commitment and Openness. The Interreligious Dialogue and Theology of Religions in the Work of Stanley J. Samartha*, Boekencentrum, Zoetermeer 1992. Más crítico es un estudio de W.-M. CHOY, *For a Christology in Dialogue. A Critical Examination of Stanley J. Samartha's Attempt at a Christology in a Religiously Plural World*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1983. El propio Samartha ha escrito recientemente un breve resumen de la evolución de su pensamiento a través de los diversos ministerios ecuménicos desempeñados a lo largo de su carrera; cf. S.J. SAMARTHA, *Between Two Cultures. Ecumenical Ministry in a Pluralistic Age*, World Council of Churches, Genève 1996.

29. Cf. *supra*, pp. 220-225.

30. Cf. R. PANIKKAR, «A Christophany for Our Times»: *Theology Digest* 39 (1992)/1, pp. 3-21. Panikkar rechaza la acusación que le dirigen algunos teólogos según la cual separa a un Cristo universal del Jesús de la historia. A pesar de las aclaraciones presentadas en este artículo, siguen presentes algunas formulaciones ambiguas. He aquí algunos ejemplos: «Cristo es el símbolo cristiano de toda la realidad» (p. 6); «el cristiano conoce a Cristo en Jesús y por Jesús» (p. 7); «Jesús [...] se convirtió para los cristianos en la revelación de Cristo [...]» (p. 8); «el misterio que los cristianos llaman Cristo se manifiesta en las otras religiones» (p. 12); «Jesucristo [...] [es] la mezcla armoniosa [de las] tres dimensiones de lo real», del misterio cosmoteándrico (p. 21).

cristianos— está unida de una forma débil a la persona histórica de Jesús de Nazaret. Tal objeto de fe corre el riesgo de convertirse en una abstracción, poco compatible con el paradigma cristocéntrico inclusivista³¹.

31. Cf., por ejemplo, R. PANIKKAR, «The Jordan, the Tiber, and the Ganges: Three Kairiological Moments of Christic Self-Consciousness», en (J. Hick y P.F. Knitter [eds.]) *The Myth of Christian Uniqueness*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1987, pp. 89-116. Explicando lo que él cree que es Cristo, escribe: «El misterio que está al principio y estará al final, el alfa y la omega por las cuales y a través de las cuales todo ha venido a la existencia, la luz que ilumina a toda criatura, la palabra que está dentro de toda palabra auténtica, la realidad que es totalmente material, completamente humana y simplemente divina, que actúa en todas partes y está presente ocultamente allí donde hay realidad, el lugar de encuentro en la encrucijada de la realidad donde todos los ámbitos confluyen, lo que viene sin ostentación y de lo cual no se debe creer que esté aquí o allí, lo que no conocemos cuando realizamos una acción buena o una acción mala y, sin embargo, está “ahí”, lo que somos —y seremos— y lo que hemos sido, el símbolo de toda la realidad no sólo como fue o como es, sino como será libremente, también a través de nuestra sinergia, esto es lo que yo creo que es Cristo» (pp. 113-114). Cf. también Id., *The Cosmotheandric Experience. Emerging Religious Consciousness*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1993. El presente trabajo estaba ya concluido cuando he podido leer el manuscrito de «The Mysticism of Jesus Christ» de Raimon Panikkar, que será publicado en italiano por Edizioni Dehoniane de Bolonia, junto con el artículo mencionado en la nota 30, bajo el título *È bene que me ne vada. L'esperienza di Cristo*. Como indica el subtítulo, en este escrito Panikkar trata de ofrecer una explicación de la experiencia religiosa del hombre Jesús, que él llama «cristología desde dentro» o «cristofanía desde el centro». La experiencia histórica que Jesús tiene de ser el Hijo de Dios parece distinta de la nuestra, según Panikkar, sólo en grado. Su experiencia es el prototipo de la nuestra; la nuestra es una pálida imitación de la suya. No obstante, todos los seres humanos están destinados a experimentar la misma autoconciencia que Jesús tuvo de sí mismo como Hijo. El hombre Jesús realizó plenamente lo que nosotros somos en verdad; su experiencia fue la experiencia humana pura. En el contexto índico, Panikkar ve la experiencia mística de Jesús como la del *ahambrahmasmi*; la experiencia hindú del *advaita* es su equivalente homomórfico. En conclusión, escribe Panikkar, Jesús fue «un Ser justo [...] que vivió la plenitud de la condición humana, que incluye la participación en lo Divino —y revela de esta forma aquello que estamos llamados a ser—». El peligro aquí está en que, si bien se afirma correctamente nuestra participación en la filiación de Jesús, tal vez no se preserve adecuadamente la distinción entre su Filiación única experimentada humanamente y nuestra participación en su filiación por gracia.

3. La cuestión cristológica

La exposición anterior pone claramente de manifiesto que en el centro de los cambios de paradigma analizados hasta aquí se encuentra la cuestión cristológica. En el primer cambio de paradigma está implicada la centralidad que la fe cristiana atribuye a Jesucristo en relación con la Iglesia; en el segundo está en juego la mediación constitutiva universal que la fe cristiana ha atribuido tradicionalmente a Jesucristo en el plan de Dios para la salvación de la humanidad.

Debe quedar claro que los pluralistas teocéntricos no quieren socavar ni el compromiso de fe de los cristianos, ni la integridad de las exigencias que este compromiso plantea a la persona. Lo que está en juego son el significado universal y el papel constitutivo atribuidos por el cristianismo a tal compromiso. Lo que se sostiene es que tener fe en Jesucristo implica haber encontrado la autodonación y la comunicación de vida de Dios en la persona humana de Jesús de Nazaret; y no que esta persona histórica constituya el camino obligatorio para todos los seres humanos, cualquiera que sea la circunstancia de lugar y tiempo. En otras palabras, creer en Jesucristo es creer que soy salvado a través de él, no que él es el Salvador del mundo. Jesús es el camino para los cristianos, pero la existencia de otros caminos hace que no sea necesario para los otros.

Concebido de esta forma, el cambio de paradigma teocéntrico gira completamente en torno al problema cristológico. Su adopción o su rechazo dependen principalmente de la aceptación o del rechazo de una cristología revisionista que se aleja de forma sustancial de la del cristianismo tradicional. No es una coincidencia que los representantes de la perspectiva teocéntrica basen su defensa de tal cambio de paradigma en una cristología «revisada» o «reinterpretada» en el contexto del pluralismo religioso³². Semejante cristología revisionista parece necesaria por diversas razones, entre las cuales se encuentran:

32. Cf. J. HICK (ed.), *The Myth of God Incarnate*, SCM Press, London 1977; ID., *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, SCM Press, London 1993. Sobre este último libro, cf. la crítica de G. O'COLLINS, «The Incarnation under Fire»: *Gregorianum* 76 (1995)/2, pp. 263-280. En P.F. KNITTER, cf. *No Other Name?*, op. cit., el capítulo 9: «¿En qué sentido Jesús es único?», pp. 171-204. Cf. S.J. SAMARTHA, *One Christ – Many Religions*, op. cit.

1. La adquisición de una nueva conciencia histórica.
2. La inseparabilidad de contenido y contexto en toda experiencia humana.
3. La relatividad de toda experiencia del Misterio divino, que permanece en sí mismo por encima de cualquier discurso y es inagotable.
4. La particularidad y la contingencia del acontecimiento histórico Jesús de Nazaret.
5. La perspectiva «teocéntrica» del mismo Jesús, en contraposición a la aproximación cristocéntrica de la Iglesia apostólica.
6. La total discontinuidad entre la autocomprensión de Jesús y el anuncio kerigmático sobre él.
7. El lenguaje «mítico» o «metafórico» de la cristología tardo-neotestamentaria y de sus continuaciones en la tradición posbíblica, etcétera³³.

Fundamentalmente, la cuestión que se plantea es si, en el actual contexto de diálogo, no se hace necesario reexaminar y reinterpretar el inequívoco testimonio dado por el Nuevo Testamento —que no es negado— sobre el significado universal de Jesucristo. Este testimonio, ¿pertenece a la sustancia del mensaje revelado o se debe al lenguaje cultural en que se expresó la experiencia de los primeros cristianos y a las circunstancias en las que aquella experiencia tuvo lugar? A la luz de lo que sabemos actualmente de las otras tradiciones religiosas y de sus seguidores, ¿es todavía posible hacer depender la salvación de todos los seres humanos del individuo histórico Jesús de Nazaret, del cual ni siquiera han oído hablar o a quien, en todo caso, no han podido reconocer? Y más radicalmente, ¿qué autoridad de «norma de fe» conserva aún el testimonio neotestamentario, una vez confrontado con nuestra actual experiencia de diálogo? En algunas de estas cuestiones centraremos nuestra atención más adelante.

Mientras tanto, hay que hacer dos observaciones sobre el debate cristológico en la teología de las religiones. La primera es que el

33. He intentado resolver algunas de estas cuestiones mostrando la continuidad-en-la-discontinuidad que existe entre diferentes niveles de desarrollo de la fe cristológica de la Iglesia. Cf. J. DUPUIS, *Introducción a la cristología*, Verbo Divino, Estella 1994 (orig. inglés, 1994).

presupuesto de un número creciente de teólogos, según el cual una perspectiva cristocéntrica es ya insostenible, necesita una clarificación. ¿De verdad hay que contraponer cristocentrismo y teocentrismo, según se sostiene, como dos paradigmas contradictorios? Afirmar esto es ya de por sí una opción teológica y cristológica. De hecho, el cristocentrismo de la tradición cristiana no se contrapone al teocentrismo. No pone nunca a Jesucristo en el lugar de Dios, y se limita a afirmar que Dios lo ha puesto en el centro de su plan salvífico para la humanidad, no como el fin sino como el camino, no como la meta de toda búsqueda humana de Dios, sino como el mediador universal de su acción salvífica a favor de los seres humanos. La teología cristiana no se encuentra frente al dilema de ser cristocéntrica o teocéntrica: es teocéntrica siendo cristocéntrica, y viceversa. Esto equivale a decir que Jesucristo es el medio del encuentro de Dios con los seres humanos. El hombre Jesús pertenece indudablemente al orden de los signos y de los símbolos; pero en él, constituido Cristo por el Dios que lo ha resucitado de entre los muertos (Hch 2,36), la acción salvífica de Dios alcanza de varias formas a las personas, a unas conscientemente y a otras inconscientemente.

La segunda observación tiene que ver con el tipo de cristología que subyace en los paradigmas cristocéntrico y teocéntrico. En el marco de la frecuente distinción entre cristología alta y baja, está claro que el modelo de teología de las religiones inclusivista o cristocéntrico está en sintonía con una cristología alta, en la que se reconoce sin ambigüedad la identidad personal de Jesucristo como Hijo de Dios; por el contrario, el modelo pluralista o teocéntrico postula una cristología baja, que pone en tela de juicio y, en definitiva, niega tales afirmaciones ontológicas sobre Jesucristo. Ambos paradigmas son, bajo este aspecto, totalmente coherentes consigo mismos. La consecuencia es, como la tradición cristiana atestigüa ampliamente, que el único fundamento adecuado sobre el cual es posible basar la unicidad singular de Jesucristo es su identidad personal de Hijo de Dios hecho hombre, como Palabra encarnada de Dios. En definitiva, ninguna otra teología puede dar cuenta de forma persuasiva de la mediación universal de Cristo en el orden de la salvación.

Así pues, concretamente, la elección entre paradigma cristocéntrico y teocéntrico en la teología de las religiones depende de la opción entre una cristología alta, ontológica, y una cristología baja deliberadamente anclada en el plano funcional. Tal elección tiene

importantes consecuencias. El precio que la tradicional fe cristiana tiene que pagar por lo que respecta al misterio de la persona y la obra de Jesucristo es considerable. No es una sorpresa que algunos autores recientes no sólo hayan rechazado la alternativa establecida por Hick entre los dos paradigmas, sino que hayan mostrado que su posición es de hecho insostenible³⁴. Esto sucede de varios modos. Algunos han acusado al paradigma teocéntrico de ser ingenuamente relativista y ahistóricamente idealista³⁵. Otros han denunciado los presupuestos de la interpretación bíblica sobre la que se basa. Otros han mostrado que el modelo propuesto se contradice a sí mismo: aunque defiende el «pluralismo», termina postulando la homogeneidad de los medios y la uniformidad de los fines en las diversas tradiciones religiosas³⁶.

Merece una mención especial, a este respecto, un libro de G. D'Costa titulado *Theology of Religious Pluralism* [«Teología del pluralismo religioso»]³⁷. El autor recuerda dos axiomas fundamentales de la fe cristiana tradicional: la universalidad de la voluntad salvífica de Dios y la necesidad de la mediación de Jesucristo. D'Costa hace ver que las actitudes discrepantes frente a estos dos axiomas explican las tres posiciones fundamentales: exclusivismo, inclusivismo y pluralismo. Mientras que el exclusivismo se basa en el segundo axioma y hace caso omiso del primero, y el pluralismo sobre el primero a costa del segundo, sólo el exclusivismo consigue explicar y sostener a ambos al mismo tiempo.

Partiendo de la teoría pluralista, el autor muestra que, a pesar de su aparente liberalismo, el *aut-aut* de Hick entre exclusivismo y pluralismo representa en realidad una posición rígida y que se contradice a sí misma. La visión teocéntrica impone al encuentro de las religiones un modelo de la divinidad que corresponde exclusivamente al Dios de las llamadas religiones monoteístas. Tal modelo no es universal.

El exclusivismo ocupa el ángulo diametralmente opuesto, pero es igualmente rígido, pues se basa también en la dialéctica del

34. Cf., además de los estudios críticos citados en la nota 23, G. D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1990.

35. Cf. J.J. Lipner, «Does Copernicus Help?», en (R.W. Rousseau [ed.]) *Inter-religious Dialogue. Facing the New Frontier*, Ridge Row Press, Scranton (Pa.) 1981, pp. 154-174.

36. Cf. S.M. Heim, *Salvations. Truth and Difference in Religion*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1995.

aut-aut. Es insostenible desde un punto de vista bíblico y teológico, e implica en realidad contradicciones intrínsecas. Un énfasis exclusivo en uno de los dos axiomas cruciales que deberían gobernar una teología cristiana de las religiones lleva a problemas teológicos insolubles.

Aún queda el modelo inclusivista. Pero, ¿consigue de verdad resolver los problemas que los otros dos dejaron sin resolver, preservando al mismo tiempo la validez –cualquiera que sea– existente en las dos posiciones extremas? D'Costa piensa que sí, y está convencido de que sólo la posición inclusivista puede mantener juntos y armonizar los dos axiomas tradicionales de la fe cristiana, que siguen siendo imprescindibles para toda teología cristiana de las religiones. Por una parte, en el inclusivismo se afirma claramente que Jesucristo es la revelación decisiva de Dios y el Salvador constitutivo. Por otra, se abre el camino a un sincero reconocimiento de manifestaciones divinas dentro de varias culturas en la historia de la humanidad y de eficaces «elementos de gracia» dentro de las otras tradiciones religiosas –elementos que para sus miembros son salvíficos–. Aunque se ha revelado de manera decisiva en Jesucristo, Dios (y el misterio de la salvación) está presente y actúa en otras tradiciones religiosas. Más adelante se aclarará y precisará cómo sucede esto. La conclusión del autor reafirma la permanente validez del modelo teológico inclusivista, y presenta de esta forma la tarea que se nos plantea:

«La forma de inclusivismo que sostengo quiere hacer plena justicia [...] [a los] dos axiomas cristianos más importantes: que la salvación llega a través de Dios sólo en Cristo, y que la voluntad salvífica de Dios es verdaderamente universal. Manteniendo en fructuosa tensión estos dos axiomas, el paradigma inclusivista se puede caracterizar por una apertura y un compromiso: una apertura que trata de explorar los muchos y variados modos en que Dios ha hablado a todos sus hijos en las religiones no cristianas, y una apertura que producirá los frutos positivos de esta exploración transformando, enriqueciendo y llevando a cumplimiento el cristianismo, hasta tal punto que su forma futura podrá ser muy diferente de la Iglesia que hoy conocemos»³⁸.

37. Cf. G. D'Costa, *Theology and Religious Pluralism. The Challenge of Other Religions*, Basil Blackwell, Oxford 1986.

38. *Ibid.*, p. 136.

II. Otros modelos y más allá

1. *Reinocentrismo y soteriocentrismo*

Una de las principales objeciones presentadas contra el paradigma teocéntrico se refiere a la asunción acrítica de un concepto de la Realidad absoluta afín a las religiones monoteístas y proféticas del hemisferio occidental, pero totalmente extraño a las tradiciones místicas de Oriente. ¿Cómo era posible imponer a todas las religiones una idea preconcebida de Dios, en un intento de mostrar cómo convergen, aunque sea en sus diferencias, en un mismo Centro divino? Esta situación ha obligado a los representantes del pluralismo teocéntrico a proponer otros modelos, que no constituyen sino nuevas variaciones sobre el mismo tema. Hick propone ahora el modelo del «centramiento en la Realidad»³⁹. Esto significa que todas las religiones están orientadas, de modos diferentes, a lo que ven como la Realidad central o el Absoluto divino. Con palabras de Tillich, se podría decir que todas las tradiciones buscan lo que constituye la «Preocupación última» de la humanidad, o también —de forma equivalente— que todas sondan el «Fundamento del ser». Al participar en esta búsqueda universal, todas las tradiciones religiosas poseen, en sus diferencias, igual valor: ninguna tiene prioridad con respecto a las otras ni posee el privilegio de una especial revelación divina. «Realidad última» indica el hecho de que lo Divino no puede ser considerado, en último término, ni personal (como en las tradiciones teístas), ni impersonal (como en las tradiciones no teístas). Hay que aplicar la noción de «mito», ya utilizada con referencia a la cristología, también a la idea de la Ultimidad divina, bajo cualquier forma que ésta se de a conocer en las diferentes religiones: el Brahman hindú, el Alá del islam, el Yahvé del judaísmo, el Abbá del cristianismo⁴⁰. Hablar del «Padre nuestro que está en el cielo» significa hacer referencia en clave mítica cristiana a lo que es «lo Real».

Hick, por tanto, niega ahora toda equivalencia real entre el conocimiento humano y la Realidad divina; el lenguaje religioso sólo tiene una función superficial. Por el contrario, lo que cuenta es

39. Cf. J. HICK, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Yale University Press, New Haven - London 1989. Para una exposición de la teoría con carácter más divulgativo, cf. J. HICK, *The Rainbow of Faiths. Critical Dialogues on Religious Pluralism*, SCM Press, London 1995.

40. J. HICK, *An Interpretation of Religion*, op. cit., pp. 343-361.

que todas las religiones –cualquiera que sea su lenguaje característico– tienen la capacidad de estimular a las personas para salir de sí mismas en busca de la Realidad divina que alimenta amor y compasión. Aplicada a Dios, la noción de «mito» pone el modelo teocéntrico fuera del centro, abriendo el camino a la «centralidad de lo Real». En clave soteriológica, todas las religiones tienen el poder de transformar a las personas para que pasen de su autocentramiento al «centramiento en la Realidad». Pero hay que someter todas las tradiciones religiosas, sean teístas o no, a un proceso de «desmitologización»; entonces se verá que ninguna posee o puede reivindicar un acceso privilegiado a la Realidad⁴¹.

Frente a las objeciones planteadas al paradigma teocéntrico, Knitter ha reaccionado de forma más práctica y concreta. Propone sustituir el modelo teocéntrico por lo que llama «reinocentrismo» o «soteriocentrismo»⁴². Knitter observa que todas las religiones proponen un mensaje de salvación o liberación humana. Aunque los modos en que tal resultado es concebido y perseguido sean diferentes, todas las tradiciones comparten la misma capacidad de convertirse en caminos de salvación para sus seguidores. El criterio con el que hay que juzgarlas es la medida en que contribuyen efectivamente a la liberación de las personas, en lugar de ser fuente de esclavitud u opresión. En un lenguaje específicamente cristiano, esto significa que todas las religiones están destinadas a ser signos visibles de la presencia en el mundo del reino de Dios; todas pueden y deben contribuir, bajo aspectos diferentes, al crecimiento del reino de Dios entre las personas y los pueblos.

41. Para una crítica de esta nueva versión del modelo pluralista, cf. G. D'Costa, «Taking Other Religions Seriously: Some Ironies in the Current Debate on the Theology of Religions»: *Thomist* 54 (1990), pp. 519-529. D'Costa muestra que el nuevo modelo de Hick conduce al agnosticismo, porque en él todas las religiones quedan reducidas a la misma impotencia en relación con la verdad. Cf. también ID. (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered*, op. cit.

42. Cf. P.F. KNITTER, «Catholic Theology of Religions at the Crossroads», op. cit.; ID., «Towards a Liberation Theology of Religions», en (J. Hick y P.F. Knitter [eds.]) *The Myth of Christian Uniqueness*, op. cit.; ID., «Interreligious Dialogue: What? Why? How?», en (L. Swidler et al. [eds.]) *Death or Dialogue? From the Age of Monologue to the Age of Dialogue*, SCM Press, London 1990, pp. 19-44; con respuestas, pp. 124-133; ID., «Missionary Activity Revisited and Reaffirmed», en (P. Mojzes y L. Swidler [eds.]) *Christian Mission and Interreligious Dialogue*, Edwin Mellen Press, Lewiston (N.Y.) 1990, pp. 77-92.

En años aún más recientes, Knitter ha desarrollado ulteriormente el modelo de la liberación. En un libro titulado *One Earth – Many religions* [«Una tierra, muchas religiones»], une aún más estrechamente, siguiendo los pasos de A. Pieris, la doble preocupación de una praxis de liberación y diálogo interreligioso. La *soteria* que propugna requiere una responsabilidad global y un compromiso común de las diferentes tradiciones religiosas para el «bienestar ecohumano»⁴³. Más adelante será necesario abordar de nuevo este trabajo, y el volumen complementario en el que Knitter expone la actual posición cristológica que subyace en él⁴⁴.

Con el modelo reinocéntrico, el cristocentrismo tradicional es sustituido por una perspectiva escatológica. La teología de las religiones no se centra ya en el acontecimiento Cristo, sino en el reino de Dios, que se construye a lo largo de la historia y que está destinado a alcanzar su consumación en el tiempo escatológico. La atención no se centra ya en el pasado, sino en el futuro; Dios y su reino son la meta de la historia, hacia la cual tienden todas las religiones, incluido el cristianismo, porque es su destino común.

Knitter entiende el modelo del reino de Dios como una nueva versión del modelo teocéntrico. Tiene el mérito de afirmar que los seguidores de las otras tradiciones religiosas son ya miembros del reino de Dios en la historia, y que junto a los cristianos están destinados a encontrarse en Dios al final de los tiempos. No obstante, aparte del hecho de que tal modelo continúa remitiendo a un concepto de Dios característico de las religiones monoteístas, para la fe cristiana tradicional no representa ni puede representar un cambio de paradigma respecto al cristológico. Afirmar lo contrario significaría olvidar que el reino de Dios irrumpió en la historia en Jesucristo y en el acontecimiento Cristo; que a través de la acción de Cristo resucitado los miembros de las diversas tradiciones religiosas participan en el reino de Dios históricamente presente; y, finalmente, que el reino escatológico al que son convocados todos los miembros de las diversas tradiciones religiosas es el reino que el Señor Jesucristo entregará a su Padre al final (cf. 1 Co 15,28). Así como el teocentrismo y el cristocentrismo van juntos, así tam-

43. Cf. P.F. KNITTER, *One Earth – Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1995. Cf. también ID., «Toward a Liberative Interreligious Dialogue»: *Cross Currents* 45 (1995)/4, pp. 451-468.

44. Cf. P.F. KNITTER, *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1996.

bién parece que el reinocentrismo y el cristocentrismo son dos aspectos de la misma realidad; no constituyen paradigmas diferentes. No obstante, en el contexto del diálogo, el modelo del reino de Dios tiene el mérito de mostrar cómo los cristianos y los miembros de las otras tradiciones religiosas son co-peregrinos en la historia, que se dirigen juntos hacia la plenitud escatológica de Dios. Más adelante retomaremos este importante punto.

2. Logocentrismo y pneumatocentrismo

Entre los modelos que hoy se proponen como posibles sustitutos del cristocentrismo, hay que recordar también la presencia activa y universal en el mundo y en la historia de la Palabra de Dios, por un lado, y del Espíritu de Dios, por otro. En estos modelos, el *Logos* y el *Pneuma*, «la Palabra y el Aliento» divinos⁴⁵, en los que san Ireneo percibía las dos «manos» de Dios que realizan conjuntamente su obra⁴⁶, tienden a ser separados del acontecimiento Cristo, para ser vistos como agentes autónomos e independientes, que trascienden lo histórico y lo particular, cuya acción distinta constituye dos economías alternativas de la salvación divina.

Por lo que respecta a la Palabra de Dios (*Logos*), se observa que es el mismo mensaje revelado el que atestigua la universalidad de su acción en la historia del mundo; la tradición posbíblica de los primeros apologetas, como ya hemos tenido ocasión de observar previamente, actúa de manera semejante. De esto se deduce la conclusión de que, en todo acontecimiento y circunstancia, es la Palabra de Dios la que salva, y no propiamente la Palabra-de-Dios-hecha-carne, es decir, Jesucristo⁴⁷. «El que revela, el que salva y el

45. Cf. Y. CONGAR, *La parole et le souffle*, Desclée de Brouwer, Paris 1984.

46. IRENEO, *Adversus Haereses* IV, 7, 4; SC 100, pp. 462-465. Cf. J. MAMBRINO, «Les deux mains de Dieu dans l'oeuvre de Saint Irénée»: *Nouvelle revue théologique* 69 (1957), pp. 355-370.

47. Esta tendencia se encuentra en A. PIERIS, «An Asian Paradigm: Interreligious Dialogue and Theology of Religions»: *The Month* 26 (1993), pp. 129-134. Cf. también ID., «Universality of Christianity?»: *Vidyajyoti* 57 (1993), pp. 591-595; ID., «Inculturation in Asia: A Theological Reflection on an Experience», en *Jahrbuch für kontextuelle Theologien*, Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt 1994, pp. 59-71; ID., «El problema de la universalidad y la inculturación en relación con los modelos de pensamiento teológico», en (Cl. Geffré y W. Jeanrond [eds.]) *¿Por qué la teología?: Concilium* 256 (1994)/6, pp. 107-119. En la misma dirección, Ch. DUQUOC, «Per una cristologia», en (G. Pirolla y F. Coppellotti [eds.]) *Il Gesù storico. Problemi della*

que transforma es la misma Palabra»⁴⁸. «Cristo» es un título, y un título no salva. Por lo que respecta a Jesús, es «aquel en el que los cristianos reconocen a la Palabra, que es vista, oída y tocada por los sentidos humanos»⁴⁹. La singularidad del hombre Jesús consiste en el hecho de que «es la contradicción entre Mahoma y Yahvé [...], el pacto de defensa entre los oprimidos y Yahvé»⁵⁰. En él se revela y encarna la contradicción existente entre Dios y los pobres oprimidos por los ricos. Jesús sella de esta forma la alianza de Dios con los pobres. Tal «singularidad», al contrario que la «unidad ontológica» de la Palabra encarnada, es accesible a los miembros de las otras tradiciones religiosas. En todo caso, el que salva es la Palabra en cuanto tal; Jesucristo es aquel en quien la Palabra es reconocida por los cristianos.

Ciertamente tenemos que afirmar, siguiendo el prólogo de Juan, una presencia universal del *Logos* antes de su encarnación en Jesucristo (Jn 1,1-4). Él es «la luz verdadera que ilumina a todo hombre» (Jn 1,9). Pero esta presencia y esta acción anticipadas del *Logos* no impiden que el Nuevo Testamento vea en la Palabra encarnada, de la que también se habla en el prólogo del Evangelio de Juan (1,14), el Salvador universal de la humanidad. El cristianismo ha entendido tradicionalmente que este hecho significa que la acción anticipada de la Palabra de Dios se refiere al acontecimiento de Jesucristo, en el que el plan de Dios para la humanidad llega a su punto culminante. La Palabra-que-se-tenía-que-encarnar y la Palabra-encarnada son una realidad única e indivisible. Jesucristo, la Palabra encarnada, sigue ocupando el centro del plan de salvación de Dios y su despliegue en la historia. Logocentrismo y cristocentrismo no se contraponen entre sí: se reclaman mutuamente en una economía única⁵¹.

modernità, Piemme, Casale Monferrato 1988, pp. 205-215; también C. MOLARI, «Assolutezza e universalità del cristianesimo come problema teologico»: *Credere oggi* (1989)/6, pp. 17-35. Cf., sobre este tema, G. CANOBBIO, «Gesù Cristo nella recente teologia delle religioni», en *Cristianesimo e religioni in dialogo*, Morcelliana, Brescia 1994, pp. 79-110, pp. 86-88. Cf. también C. MOLARI, Introducción a (G. D'Costa [ed.]) *La teologia pluralista delle religioni: un mito? L'unicità cristiana riesaminata*, Cittadella, Assisi 1994, pp. 11-37; ID., Introducción a (J. Hick y P.F. Knitter [eds.]) *L'unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, Cittadella, Assisi 1994, pp. 11-48.

48. A. PIERIS., «Inculturation in Asia», *op. cit.*, p. 60.

49. *Ibid.*

50. A. PIERIS., «Universality of Christianity?», *op. cit.*, p. 595.

51. Cf. J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, *op. cit.*, pp. 262-264.

Se pueden hacer observaciones análogas cuando la economía universal del Espíritu de Dios tiende a ser vista como independiente del acontecimiento histórico Jesucristo. En este caso, se sugiere que, para evitar el callejón sin salida en el que va a parar necesariamente una perspectiva cristocéntrica estrecha, es necesaria una nueva teología de las religiones construida sobre un modelo pneumatocéntrico⁵². A diferencia de la economía del acontecimiento Cristo, ineludiblemente limitada por la particularidad de la historia, la economía del Espíritu no conoce límites de espacio y tiempo. Libre de toda atadura, el Espíritu «sopla donde quiere» (cf. Jn 3,8). El Espíritu de Dios ha estado universalmente presente en la historia humana y sigue estando activo fuera de los límites del redil cristiano. Es él el que «inspira» en las personas que pertenecen a las tradiciones religiosas la obediencia a la fe salvífica, y en las mismas tradiciones una palabra dirigida por Dios a sus adeptos. De hecho, ¿no se podría pensar que, mientras los cristianos obtienen la salvación mediante la economía del Hijo de Dios encarnado en Jesucristo, los otros la reciben a través de la acción autónoma inmediata del Espíritu de Dios? La «independencia hipostática», o distinción personal entre las «dos manos» de Dios, garantiza los dos canales distintos a través de los cuales la presencia salvífica de Dios alcanza a las personas en economías de salvación diversas⁵³. En pocas palabras, dado que el Espíritu Santo es el «punto de entrada» necesario de Dios en la vida de los seres humanos y de los pueblos, su acción inmediata —que evita el acontecimiento puntual de Jesucristo— abre el camino a un modelo distinto de teología cristiana de las religiones, un modelo que ya no es cristocéntrico, sino pneumatocéntrico.

Véase también, Ph. GIBBS, *The Word in the Third World*, Università Gregoriana Editrice, Roma 1996, pp. 184-195, 216-228.

52. Cf., en esta dirección, P.F. KNITTER, «A New Pentecost?»: *Current Dialogue* 19 (1991)/1, pp. 32-41, que escribe: «Una teología de las religiones pneumatológica podría sacar el debate cristiano de las categorías limitadoras de "inclusivismo o exclusivismo" o pluralismo» (p. 35). Cf. también G. KHODR, «An Orthodox Perspective on Interreligious Dialogue»: *Current Dialogue* 19 (1991)/1, pp. 25-27.
53. Comentando el ensayo de G. Khodr citado en la nota anterior, P.F. KNITTER, *Jesus and the Other Names*, op. cit., escribe: «El reino de Dios, tal y como puede tomar forma bajo el soplo del Espíritu, puede ser visto como "un fenómeno omnicompreensivo de la gracia", es decir, como una economía de gracia genuinamente diversa de la que se dio a conocer a través de la Palabra encarnada en Jesús» (p. 113).

Es cierto que el Espíritu Santo es siempre y en todas partes el «punto de entrada» dondequiera y cuando quiera que Dios se revela y comunica a las personas. De hecho, sucede así precisamente en virtud de la necesaria correspondencia existente entre el misterio de Dios uno y trino en sí mismo y el de su automanifestación en el mundo. La presencia inmanente del Espíritu Santo es siempre la realidad de la gracia salvífica de Dios. Con todo, ¿puede un modelo centrado en el Espíritu ser separado del modelo cristológico? Parece que no. Es necesario afirmar claramente la universalidad de la acción del Espíritu en la historia humana, tanto antes como después del acontecimiento histórico Jesucristo. Pero la fe cristiana sostiene que la acción del Espíritu y la de Jesucristo, aunque sean distintas, son complementarias e inseparables. Por tanto, no cabe interpretar pneumatocentrismo y cristocentrismo como dos economías de salvación distintas, paralelas entre sí. Constituyen dos aspectos inseparables, o dos elementos complementarios, de una única economía de salvación⁵⁴.

El Espíritu es el «punto de entrada» de la autocomunicación de Dios a los seres humanos; pero el Espíritu de Dios es al mismo tiempo el Espíritu de Cristo, comunicado por él en virtud de su resurrección de entre los muertos. No cabe separar la influencia cósmica del Espíritu de la acción universal de Cristo resucitado. Su función salvífica consiste en «centrar» a las personas, a través de su presencia inmanente, en aquel Cristo a quien Dios ha establecido como mediador y camino que conduce a sí⁵⁵. Cristo, y no el Espíritu, ocupa la posición central como camino hacia Dios. Repitémoslo una vez más: no hay que contraponer cristocentrismo y pneumatología como dos economías de salvación distintas; son aspectos inseparables de la misma economía.

Así pues, si el Espíritu está presente y activo en la historia antes del acontecimiento Jesucristo, está presente con respecto a –y en relación con– el acontecimiento histórico que está en el centro de la historia de la salvación. La función específica del Espíritu consiste en permitir que las personas se hagan partícipes, antes o después del acontecimiento, del misterio pascual de la muerte y resurrección de Jesucristo (cf. GS 22). Así, a través del poder del Espíritu, el acontecimiento Jesucristo se realiza en todos los tiem-

54. Cf. Y. CONGAR, *La parole et le souffle*, op. cit.

55. Cf. J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, op. cit., pp. 211-213; ID., *Jesus Christ and His Spirit*, Theological Publications in India, Bangalore 1977, pp. 21-31.

pos; está presente y activo en todas las generaciones. De todas formas, siempre el influjo inmediato del Espíritu expresa la presencia operante de la acción salvífica de Dios que ha alcanzado su culmen en Jesucristo.

Hoy se escribe mucho –y con razón– a propósito de la «cristología del Espíritu»⁵⁶. W. Kasper ha observado juiciosamente que «una cristología que ha evolucionado en clave pneumatológica» es la que mejor puede mostrar cómo el misterio de Jesucristo es al mismo tiempo único y universal. Kasper escribe: «Una cristología de tipo pneumático es la que mejor ayuda a conciliar mutuamente la unicidad y universalidad de Jesucristo. Puede mostrar que el Espíritu que actúa plenamente en Cristo obra en grados distintos por doquier en la historia; esa cristología puede mostrar cómo Jesucristo es meta y cabeza de todos los cristianos»⁵⁷.

Pero hay que aclarar que una cristología del Espíritu no puede subsistir sin una cristología del *Logos*. De lo contrario, Jesús quedaría reducido a un hombre *en el cual y a través del cual* Dios está presente y operante⁵⁸. No sería el Hijo de Dios en el que Dios se revela y comunica. Para ser completa, una cristología pneumática tiene que subrayar, por un lado, la activa presencia del Espíritu en toda la historia humana del hombre Jesús y, por otro, el envío del Espíritu al mundo por parte de Cristo resucitado. Además, tiene que mostrar que cristocentrismo y pneumatología están unidos en una misma economía de salvación.

3. Más allá de las categorías occidentales

La exposición anterior debería haber mostrado que la mayor parte del reciente debate sobre la teología de las religiones ha estado dominado por tres perspectivas incompatibles entre sí. El debate se

56. Cf. las referencias bibliográficas en J. DUPUIS, *Introducción a la cristología*, op. cit., p. 275; hay que añadir: R. DEL COLLE, *Christ and the Spirit. Spirit-Christology in Trinitarian Perspective*, Oxford University Press, Oxford 1994; M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1995.

57. W. KASPER, *Jesús, el Cristo, Sígueme*, Salamanca 1982⁴, p. 335 (orig. alemán, 1974).

58. Cf., en esta dirección, R. HAIGHT, «The Case of Spirit-Christology»: *Theological Studies* 53 (1992), pp. 257-287; cf. las observaciones de J.H. WRIGHT, «Roger Haight's Spirit Christology»: *Theological Studies* 53 (1992), pp. 729-735. Cf. también Th. WEINANDY, «The Case for Spirit Christology: Some Reflections»: *The Thomist* 59 (1995)/2, pp. 173-188.

ha desarrollado en torno a la posibilidad o la exigencia de cambiar de paradigma pasando del eclesiocentrismo al cristocentrismo y, después, al teocentrismo. Los otros modelos, como hemos visto, no son más que sustitutos del paradigma teocéntrico o pluralista. Pero hoy son cada vez más los teólogos que afirman que las categorías en las que se ha formulado el debate revelan un modo de pensar occidental que no puede ofrecer ninguna respuesta satisfactoria al problema. El principal temor es que la problemática del cambio de paradigmas, en torno a la cual gira el debate, implique un modo de contradicción del género *aut-aut*, poco adecuado para la estructura mental oriental que, por el contrario, piensa según el modelo *et-et*. Si queremos tener la esperanza de construir una teología de las religiones que no se funde en contradicciones y oposiciones mutuas, sino sobre la armonía, convergencia y unidad, hay que abandonar la problemática occidental.

Parece que la consecuencia es que el mismo paradigma teocéntrico, por ser contrario al cristocéntrico, se ha vuelto inapropiado; en suma, que es preciso abandonar el discurso sobre la unicidad. Sólo así podremos descubrir la especificidad y la singularidad de cada tradición religiosa, así como el significado positivo de su pluralidad. El pluralismo religioso —se sugiere— hunde sus raíces en la profundidad del mismo Misterio divino y en las variadas formas en las que las culturas humanas han respondido a él. Lejos de constituir un obstáculo que debemos superar, o una circunstancia de la vida que debemos tolerar, hay que acoger el pluralismo religioso con gratitud, como un signo de las sobreabundantes riquezas del Misterio divino que se desborda sobre la humanidad y como una ocasión excepcional de enriquecimiento mutuo, de «fecundación cruzada» y de «transformación» de las mismas tradiciones⁵⁹.

Un considerable número de autores, pertenecientes sobre todo al continente asiático, ha denunciado recientemente la inadecuación de la problemática que actúa en el paradigma cristocéntrico, y también en el llamado «pluralista». Se pueden citar algunos ejemplos.

Pieris escribe: «Me he descubierto apropiándome gradualmente de una tendencia asiática, que adopta un paradigma en el que las tres categorías mencionadas [exclusivismo, inclusivismo y plura-

59. Cf. R. PANIKKAR, *The Intrareligious Dialogue*, Paulist Press, New York 1978; J.B. COBB, Jr., *Beyond Dialogue. Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Fortress Press, Philadelphia 1982.

lismo] carecen de sentido»⁶⁰. Y continúa diciendo que es necesario un nuevo paradigma que reconozca el «magisterio de los pobres» y enseñe una teología de la liberación, situada en la comunidad humana de base, que afirme a Jesús como «pacto de defensa [de Dios] con los oprimidos»⁶¹.

Según F. Wilfred, la cuestión de la «unicidad» revela una problemática occidental:

«El debate que gira en torno a la cuestión es principalmente un debate de facciones occidentales –por una parte, los dogmáticos y, por otra, los liberales reaccionarios que tratan de relativizar la pretensión de unicidad–. Este lenguaje [...] tiene sus presupuestos y su trasfondo epistemológico, y no está claro que pueda ser extrapolado a otras áreas culturales [...]. Visto desde la perspectiva, la tradición y el marco de referencia indios, no surge la necesidad de emplear el lenguaje de la unicidad»⁶².

Una visión del pluralismo religioso que trata de superar las pretensiones contrarias de unicidad propuestas por el cristianismo y por las otras tradiciones religiosas encuentra un eco favorable en las recientes asambleas asiáticas sobre la teología de las religiones. Un ejemplo es la Declaración publicada por la Decimotercera Reunión Anual de la Asociación Teológica India (28-31 de diciembre de 1989) con el título «Hacia una teología cristiana india del pluralismo religioso»⁶³. La declaración indica los límites de las ca-

60. Cf. A. PIERIS, *An Asian Paradigm*, op. cit., p. 130.

61. Cf. también A. PIERIS, *An Asian Theology of Liberation*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1988, pp. 69-86 (orig. alemán, 1986).

62. Cf. F. WILFRED, «Some Tentative Reflections on the Language of Christian Uniqueness: An Indian Perspective»: (Pontificium Consilium pro Dialogo inter Religiones [ed.]) *Pro Dialogo, Bulletin* 85-86 (1994)/1-2, pp. 40-57, aquí: p. 57. Cf. también ID., «Dialogue Gasping for Breath», en ID., *Sunset in the East. Asian Challenges and Christian Involvement*, University of Madras, Madras 1991, pp. 208-228; ID., «Dialogue and Theology of Religions», en ID., *Beyond Settled Foundations. The Journey of Indian Theology*, University of Madras, Madras 1993, pp. 224-237.

63. Cf. K. PATHIL (ed.), *Religious Pluralism. An Indian Christian Perspective*, ISPCK, Delhi 1991, pp. 338-349. Para un estudio crítico de la declaración, cf. J. DUPUIS, «Inculturation and Interreligious Dialogue in India Today», en (C. Cornille y V. Neckebrouck [eds.]) *A Universal Faith? Peoples, Cultures, Religions, and the Christ*, Peeters Press, Louvain 1992, pp. 21-47. Algunos trabajos que van en la misma dirección son: I. PUTHIADAM, «Fe y vida cristianas en un mundo religioso pluralista», en (Cl. Geffré y J.P. Jossua [eds.]) *Verdadera y falsa universalidad del cristianismo* 155 (1980)/5, pp. 274-288;

tegorías empleadas actualmente en el debate sobre la teología de las religiones; éstas descubren «aproximaciones teóricas a la fe de otras personas», que brotan «de una sociedad caracterizada por una sola cultura religiosa y desde un punto de vista meramente académico y especulativo» (n. 4). «Nosotros preferimos afrontar la cuestión desde una perspectiva diferente», a saber, la de un encuentro y un diálogo vivos. En tal aproximación, Cristo sigue siendo para nosotros «constitutivamente el Camino hacia el Padre» (n. 28). No obstante, si bien continuamos afrontando el problema «desde nuestra perspectiva de fe» (n. 9), conseguimos también «comprender el objetivo y el sentido de la maravillosa variedad religiosa que nos rodea y el papel y la función que desempeña en la consecución de la salvación» (n. 8). Sigue una importante declaración:

«Las religiones del mundo son expresiones de la apertura humana a Dios. Son signos de la presencia de Dios en el mundo. Toda religión es única y, a través de esta unicidad, las religiones se enriquecen mutuamente. En su especificidad, manifiestan rostros diferentes del inagotable Misterio supremo. En su diversidad, nos permiten experimentar de una manera más profunda la riqueza del Uno. Cuando las religiones se encuentran en el diálogo, edifican una comunidad en la que las diferencias se convierten en complementariedad y las divergencias se transforman en indicaciones de comunión» (n. 32)⁶⁴.

Un congreso ecuménico celebrado en Baar (Suiza), en enero de 1990, emplea un lenguaje análogo. Sobre la pluralidad de las tradiciones religiosas, su Declaración final dice lo siguiente:

«Vemos la pluralidad de las tradiciones religiosas como un resultado de los múltiples modos en que Dios se ha relacionado con los pueblos y las naciones, y también como una manifestación de la riqueza y la diversidad de la humanidad. Afirmamos que Dios ha estado presente en su búsqueda y en sus descubrimientos, que donde hay verdad y

Id., «Diversity of Religions in the Context of Pluralism and Indian Christian Life and Reflection», en (M. Amaladoss, T.K. John y G. Gispert-Sauch [eds.]) *Theologizing in India*, Theological Publications in India, Bangalore 1981, pp. 383-438. Cf. también M. AMALADOSS, *Making All Things New*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand 1990; Id., *Walking Together*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand 1992; Id., «Being a Christian Community among Other Believing Communities: Theological and Pastoral Reflections and Questions»: *Current Dialogue* 26 (1994)/2, pp. 23-33. También S. RAYAN, «Religions, Salvation, Mission», en (P. Mojzes and L. Swidler [eds.]) *Christian Mission and Interreligious Dialogue*, op. cit., pp. 126-139.

64. Cf. K. PATHIL (ed.), *Religious Pluralism*, op. cit., pp. 347-348.

sabiduría en sus enseñanzas, y amor y santidad en su vivir, esto es –como cualquier sabiduría, inteligencia, conocimiento, comprensión, amor y santidad que se encuentren en nosotros– un don del Espíritu Santo. Afirmamos también que Dios está con ellos cuando luchan, junto a nosotros, por la justicia y la liberación.

Esta convicción de que Dios como creador de todos está presente y activo en la pluralidad de las religiones hace que nos resulte inconcebible que su actividad salvífica pueda quedar limitada a cualquier continente, cultura, tipo o grupo de pueblos. Negarse a tomar en serio los numerosos y diversos testimonios religiosos que se encuentran entre las naciones y los pueblos de todo el mundo equivale a repudiar el testimonio que la Biblia da de Dios como creador de todas las cosas y Padre del género humano»⁶⁵.

Diversas voces del mundo occidental han respondido positivamente a la nueva perspectiva propugnada por los teólogos orientales. M. Barnes sostiene que es necesario negociar un camino de salida de la rígida esquematización del paradigma tripartito. No hay que buscar la respuesta en el paso de una posición cristocéntrica a otra teocéntrica, porque está más allá del pluralismo. Bajo la influencia del encuentro entre las fes, la teología de las religiones está pasando de hecho «de un modo pluralista a un modo posmoderno»⁶⁶. Esto exige que los teólogos aprendan a ser «sistemáticos sin ser sistémicos». Sin renunciar a su identidad religiosa, deben emprender una «teología *del* diálogo» y no sólo construir una «teología *para* el diálogo»⁶⁷. «La primera exigencia de tal teología es la de aceptar que todo diálogo se establece precisamente en la asimetría, es decir, por la diferencia entre los interlocutores. Aún hay que establecer la comunidad o la solidaridad comunitaria: éste es el fenómeno que domina todo encuentro de fe»⁶⁸.

Otros autores están de acuerdo al afirmar que es necesario superar la alternativa entre inclusivismo y pluralismo o –lo que viene a ser lo mismo– entre cristocentrismo y teocentrismo. J.A. DiNoia observa que tanto los inclusivistas como los pluralistas

65. Cf. el texto en *Current Dialogue*, n. 19 (January 1991), pp. 47-51, aquí: p. 48.

66. Cf. M. BARNES, «Theology of Religions in a Post-modern World»: *The Month* 28 (1994), pp. 270-274, 325-330. Cf. también ID., *Christian Identity and Religious Pluralism. Religions in Conversation*, Abingdon Press, Nashville 1989.

67. Cf. D. TRACY, *Dialogue with the Other. The Interreligious Dialogue*, Peeters Press, Louvain 1990. Cf. también L. SWIDLER, *Death or Dialogue?*, op. cit.

68. M. BARNES, «Theology of Religions in a Post-modern World», op. cit., p. 273.

minimizan las diferencias de los otros y, por tanto, el valor del diálogo interreligioso⁶⁹. El orden del día no es una «teología *para el diálogo*» sino una «teología *en diálogo*»⁷⁰. Las conversaciones interreligiosas no deben «servir al fin de descubrir potencialidades afines al cristianismo» en las doctrinas de las otras comunidades religiosas, como tiende a hacer la tesis inclusivista, sino a «considerar tales doctrinas como enseñanzas alternativas coherentes consigo mismas acerca de aquello sobre lo que debería estar focalizada la vida humana»⁷¹. Por otro lado, parece que también las explicaciones pluralistas de las predicaciones religiosas «atenúan el significado de las diferencias religiosas al intentar explicarlas»⁷². El camino de salida del «actual callejón sin salida» en la teología de las religiones consiste, en primer lugar, en el reconocimiento honrado de que comunidades religiosas diferentes proponen en efecto objetivos diferentes para la vida humana y, en segundo lugar, en admitir la legitimidad de tales pretensiones desde el punto de vista de su fe⁷³. Que la teología cristiana interprete los otros objetivos en función de su comprensión específica es normal y legítimo; pero también es normal y legítimo lo contrario. Y en ningún momento una interpretación debe excluir la otra.

Todavía podríamos escuchar otras voces, no todas concordantes entre sí. Ahora bien, antes de concluir hay que observar que, a pesar de las diversas opiniones sobre el camino que hay que recorrer para superar las contradictorias pretensiones del inclusivistas y pluralistas⁷⁴, parece que está surgiendo un cierto consenso sobre la

69. Cf. J.A. DiNoia, *The Diversity of Religions. A Christian Perspective*, Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1992, p. 127.

70. *Ibid.*, p. 111.

71. *Ibid.*, p. 138.

72. *Ibid.*, p. 152.

73. *Ibid.*, pp. 163-165.

74. La superación de la alternativa entre inclusivismo y pluralismo, o entre cristocentrismo y teocentrismo —que viene a ser lo mismo—, es concebida de forma diferente por autores diferentes. S.M. Heim refuta la tesis pluralista sobre su propio terreno, desenmascarando la oculta «particularidad religiosa» que involuntariamente la caracteriza. Según Heim, es necesario otro tipo de pluralismo, que reconozca como aceptables —también desde el punto de vista de la fe cristiana— los diferentes destinos últimos propuestos por las diferentes tradiciones religiosas a sus adeptos. Cf. S.M. HEIM, *Salvations. Truth and Difference in Religion*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1995. Más adelante estudiaremos esta tesis. Cf. también ID., *Is Christ the Only Way? Christian Faith in a Pluralistic World*, Judson, Philadelphia 1989. S.M. OGDEN, *Is There Only One True Religion or Are There Many?*, op. cit., sostiene que no hay ningún acon-

exigencia de evitar tanto el absolutismo como el relativismo allí donde se encuentren. Hay que tomar en serio la pluralidad y acogerla positivamente no sólo como un hecho, sino en principio. Es necesario subrayar su puesto en el plan de salvación de Dios para la humanidad. Hay que mostrar también que la adhesión a la propia fe es compatible con la apertura a la de los otros; que la afirmación de la propia identidad religiosa no se construye en contraposición con otras identidades. Una teología de las religiones debe ser, en definitiva, una teología del pluralismo religioso. Aún hay que mostrar qué modelo debe seguir tal teología para ser verdaderamente cristiana.

tecimiento histórico que pueda ser considerado constitutivo de la salvación: el camino que lleva más allá del inclusivismo y el pluralismo consiste en reconocer el «amor de Dios» —al cual se puede responder de formas diferentes— como realidad última constitutiva de la salvación. Cf. el análisis de S.M. HEIM, *Salvations*, op. cit., pp. 237-242.