

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
LICENCIATURA EN TEOLOGÍA**

**“UNA TEOLOGÍA CRISTIANA DE LAS RELIGIONES
ABIERTA AL PLURALISMO RELIGIOSO DE *IURE*”**

Proyecto de investigación presentado por:

WALTER QUINTERO CARDONA, S.J.

Dirigido y orientado por:

DRA. EDITH GONZÁLEZ BERNAL.

BOGOTÁ D.C, 27 DE OCTUBRE DE 2015

TABLA DE CONTENIDO

Pág.

Introducción.....	4
1. EL PLURALISMO RELIGIOSO EN LA TEOLOGÍA CRISTIANA DE LAS RELIGIONES.....	8
1.1. Un nuevo contexto religioso abierto al pluralismo.....	8
1.2. El pluralismo como punto de partida en la perspectiva teológica.....	11
1.3. Tipologías teológicas del pluralismo.....	12
1.4. El pluralismo en los modelos de la teología cristiana de las religiones.....	15
1.4.1. La <i>Sustitución</i> del cristianismo.....	16
1.4.2. Las religiones hacia el <i>Cumplimiento</i> cristiano.....	18
1.4.2.1. Teología de la religión de Vaticano II.....	20
1.4.3. Teología de las religiones y revisión del pluralismo de <i>iure</i> en la Declaración <i>Dominus Iesu</i>.....	23
1.4.4. La <i>Reciprocidad</i> entre religiones verdaderas.....	31
1.4.4.1. <i>Redes</i> de reciprocidad.....	32
1.4.4.1.1. La <i>red</i> ético-práctica.....	32
1.4.4.1.2. La <i>red</i> filosófico-histórica.....	33
1.4.4.1.3. La <i>red</i> religioso-mística.....	36
1.5. La <i>Armonía</i> de las religiones.....	38

2. HACIA UNA TEOLOGÍA CRISTIANA ABIERTA AL PLURALISMO: POSIBILIDADES Y LÍMITES DEL CRISTIANISMO.....	41
2.1. ¿Pluralismo religioso de <i>iure</i> en perspectiva cristiana?.....	41
2.2. Hacia un pluralismo religioso de <i>iure</i>.....	42
2.2.1. El pluralismo de Jacques Dupuis SJ.....	43
2.2.2. El pluralismo en las perspectivas de la teología comparada.....	45
2.2.3. G. Lindbeck y la apología de la propia fe.....	49
2.3. Lectura teológica del pluralismo religioso a partir de una teología cristiana de las religiones.....	50
2.4. La cristología en el pluralismo de <i>iure</i>: La centralidad de Cristo en los límites de la experiencia cristiana.....	51
2.5. El experienciar fáctico de la vida cristiana: Defensa de la ascunción de Cristo dentro de los límites del cristianismo.....	53
2.6. La unicidad de Jesús <i>en medio de</i> los creyentes: Interpretación del <i>ámbito</i> de la centralidad de Cristo a partir de Hch 4, 1-37.....	54
2.7. ¿Cómo comunicar una teología cristiana del pluralismo religioso de <i>iure</i>?.....	61
2.7.1. ¿Qué comunica la teología como disciplina?.....	61
2.7.1.1. La teología como un conocimiento sapiencial.....	62
2.7.1.2. La teología como un conocimiento filosófico.....	62
2.7.1.3. La teología como un conocimiento pedagógico.....	64
2.7.2. ¿Qué comunica la teología del pluralismo religioso de <i>iure</i>?.....	67
3. Conclusiones.....	68

INTRODUCCIÓN

Antes que una corriente teológica, el pluralismo religioso es una constatación de nuestro tiempo que, como hecho, requiere de una interpretación teológica adecuada que reconozca la manifestación de su persistencia a cerca de Dios, y no de una apología a cerca de la verdad de las religiones. La historia de las religiones ha estado determinada, desde sus orígenes, por una expresión pluralista de sus formas religiosas a tal punto que, su configuración interna, debe comprenderse desde la diversidad presente ya en sus experiencias religiosas fundantes. En este sentido, el pluralismo no requiere de una teología, es innecesaria una reflexión que busque validar la existencia de las religiones, su persistencia en la historia es suficiente para considerar el hecho de las religiones; este es el pluralismo de *facto*.

La cuestión de fondo es si este pluralismo de *facto* tiene en sí mismo un valor teologal, esto es, si el pluralismo es revelador y nos señala algo a cerca de Dios. De ser así, la explicación del pluralismo de las religiones tendría que comenzar a desplazarse de la explicación sociológica de las mismas, o de considerarse como un mal contingente a la historia de la

salvación, y pasar al ámbito todavía inexplorado de cada religión, que existe para decir algo distinto y verdadero a cerca de Dios.

En este sentido, una nueva comprensión del pluralismo requiere de nuevos caminos que puedan establecerlo y comunicarlo como una realidad que tiene su origen en el Misterio mismo de Dios. Surge, por tanto, el interés de poder determinar cuáles son los fundamentos teológicos y las categorías del pluralismo de *iure* en relación con las distintas teologías de las religiones, y la importancia de que su fundamentación pueda ser comunicada en el ámbito disciplinar de una teología de las religiones.

Esta investigación tiene como objetivo central presentar una lectura teológica del pluralismo religioso de *iure*, y determinar cuál es su contribución pedagógica a la teología cristiana de las religiones. Sus objetivos específicos consisten en (a) describir el pluralismo religioso de *iure* presente en la teología de las religiones y (b) explorar los límites y posibilidades del pluralismo religioso desde una comprensión cristiana de las religiones.

Para llevar a cabo este trabajo tomo el método hermenéutico de investigación ya que acudo a la interpretación de los autores cristianos que más han abordado el tema del pluralismo en el terreno de la exégesis bíblica y del estudio comparado de las religiones en perspectiva cristiana. Gracias a la mediación hermenéutica para una interpretación de los textos clásicos que han abordado la cuestión del pluralismo de *facto* y de *iure* en las teologías de las religiones, es posible contar con suficientes recursos textuales para dotar de contenido al pluralismo religioso de *iure* y otorgarle su carácter pedagógico: cómo dicho contenido es susceptible a su comunicación teológica, dando así respuesta a la pregunta que da pie a esta investigación:

¿Qué lectura teológica podemos hacer ante el pluralismo religioso a partir de una teología cristiana de las religiones?

La reflexión en torno al pluralismo de *iure* parte de la idea de que es posible conciliar los fundamentos de la revelación cristiana con una auténtica asunción de la verdad presente en

otras tradiciones religiosas. Al parecer, es imposible el anuncio de la revelación absoluta del Hijo de Dios sin tener que sostener un discurso de supremacía sobre las demás religiones. Las diversas teologías del pluralismo religioso, tal como lo vamos a evidenciar en el trabajo de algunos de sus grandes expositores, ven la necesidad de relativizar los fundamentos de la revelación cristiana para poder conceder un lugar auténtico frente a la revelación de Dios en las demás religiones, con lo cual no queda claro si en realidad se puede concebir el pluralismo religioso desde la perspectiva de una teología eminentemente cristiana.

Con este trabajo pretendo hallar los fundamentos de un pluralismo de *iure* que no relativice ninguno de los rasgos que han de caracterizar una teología cristiana, ahondando precisamente en los cimientos del experimentar cristiano, donde se encuentran los recursos para la comunicación de este pluralismo teológico de las religiones. La necesidad de abordar este tema ya ha sido anunciada, se trata fundamentalmente de poder establecer una perspectiva teológica que sea cristiana y abiertamente pluralista, que no tenga que colocar en suspenso las fuentes de la fe, ni el anuncio de una revelación que es de carácter absoluto para los cristianos; a partir de tal determinación de la reflexión, es posible justificar la apertura hacia las demás religiones más allá de una mera “tolerancia” religiosa; que tal apertura tenga un fundamento teológico a partir de la propia experiencia creyente y así poder pasar de la cristiana resignación frente a las religiones a la defensa teológica del pluralismo religioso.

Para consolidar los fundamentos de una teología cristiana de las religiones abierta al pluralismo religioso de *iure* me he propuesto abordar secuencialmente los conceptos presentes en el título de este trabajo de grado. En primer lugar, *una teología cristiana*, procurando que todo el despliegue conceptual de esta aproximación consista en una reflexión que aborde explícitamente la fe en Cristo como punto de partida para la reflexión teológica; *abierta al pluralismo religioso de iure*, el énfasis de esta reflexión está en la apertura teológica del cristianismo al hecho del pluralismo, entendiendo “apertura teológica” como la capacidad de reconocer los fundamentos teológicos que soportan una reflexión cristiana del pluralismo religioso.

El primer capítulo de este trabajo, sobre *el pluralismo en la teología cristiana de las religiones*, presenta cuál es el estado de la teología de las religiones, desplegando una reflexión sobre el contexto actual del pluralismo religioso en general y su constatación como punto de partida de esta aproximación teológica; pasa luego por un estudio de los distintos modelos de la teología cristiana de las religiones y de las diferentes tipologías del pluralismo religioso, hasta llegar a una interpretación de la posición oficial del Magisterio de la Iglesia a propósito de la teología que subyace a la Declaración *Dominus Iesu*. Para concluir este capítulo, presento los modelos más progresistas del pluralismo religioso, enmarcados dentro de los conceptos de la Reciprocidad y la Armonía entre religiones.

El segundo capítulo, sobre *una teología cristiana abierta al pluralismo*, aborda el problema de la defensa de un pluralismo religioso que parta de una reflexión cristiana, y esboza los principales esfuerzos de tal conciliación en el pensamiento de teólogos pluralistas como Jacques Dupuis, S.J., G. Lindbeck y las perspectivas abiertas a partir del estudio de las teologías comparadas. En este capítulo abordo conceptos como la experiencia de la fe cristiana, la centralidad de Cristo, el ámbito de la fe y los límites del cristianismo, categorías que me permiten, finalmente, definir el pluralismo religiosos desde una teología cristiana. Después de este apartado central, presento un énfasis pedagógico que busca responder a la pregunta sobre cómo es posible comunicar esta teología cristiana del pluralismo religiosos de *iure* a partir de una reflexión de la teología como saber disciplinar que puede y debe dar razón de sus propios conocimientos.

CAPITULO I

EL PLURALISMO RELIGIOSO EN LA TEOLOGÍA CRISTIANA DE LAS RELIGIONES

1.1. Un nuevo contexto religioso abierto al pluralismo.

La importancia del diálogo interreligioso se va desplazando cada vez más del ámbito netamente intelectual en el círculo de los especialistas y estudiosos de las religiones, para convertirse en un asunto más cercano a la vida de muchos cristianos que, en mundo donde cada vez más se desvanecen las distinciones culturales y sociales, se encuentran ejerciendo su profesión y su trabajo con personas de muy diversas creencias y concepciones religiosas. Dicha constatación está revelando que los cristianos aún no sabemos cómo asumir la creciente expansión del horizonte de lo religioso en nuestra sociedad, si es auténticamente

cristiano aceptar con honestidad y sin miedo la verdad de las experiencias religiosas ajenas al cristianismo.

La realidad de las otras religiones incumbe cada vez a más personas que, tal vez con menos extrañeza, comparten, trabajan y tratan con personas que no provienen de una tradición cristiana. En el contexto latinoamericano esto puede no ser tan común en tanto que la tradición cristiana sigue siendo referencial para una amplia mayoría; sin embargo, en entornos más abiertos como los ámbitos universitarios, gracias a la presencia de estudiantes y académicos de distintos continentes, se nos plantean nuevos interrogantes en la comprensión de sus tradiciones religiosas a la vez que cuestionan la seguridad de las propias.

Más allá de los debates teológicos de las religiones, liderados por las jerarquías y grupos de teólogos durante las últimas décadas, es necesario que los cristianos podamos fundamentar una ética de las religiones para el diálogo de las narrativas religiosas, reconociendo que el otro tiene una experiencia diversa de Dios y que, además, la percepción religiosa de su mundo está señalando rasgos del Misterio mismo del Dios trascendente. Debemos cimentar el pluralismo religioso en una teología de las religiones que avance ante los modelos cristianos absolutistas del diálogo interreligioso, y que fundamente teológicamente su pluralismo. Ya ha sido anunciada la orientación teológica de este trabajo que se acoge a una teología pluralista de las religiones y trata de fundamentar la difícil convivencia en la vida cristiana de la fe en la persona insustituible de Jesús, el Cristo, y una actitud teológica pluralista de las religiones.

Una comprensión preliminar del pluralismo religioso se puede presentar a partir de la ya extendida evidencia de que ante la variedad de religiones y las crecientes experiencias espirituales, es insostenible la preeminencia de una única religión verdadera que sea vehículo de salvación para todas las culturas del planeta. También es conocida la idea de que el fundamento del pluralismo religioso está en que todas las religiones son iguales, que se estructuran institucionalmente de la misma manera, y que deben encontrar un punto de unión que las unifique. Pero existe otra comprensión que es mucho más atrevida y que

representa mejor el pensamiento de una teología de las religiones más madura, aquella que no se precipita con la diversidad de religiones y se pregunta por la pluralidad como esencia, como substrato del hecho religioso que tendría origen y sentido primariamente en el Misterio mismo de Dios. La pluralidad como cualidad divina, expresión de la alteridad de Dios, constatación de que en la alteridad de las otras religiones se manifiesta el Misterio de Dios, la infinitud y la imposibilidad de capturarlo en una sola experiencia religiosa.

Las distintas ciencias de la religión que en la particularidad de sus métodos han querido interpretar la experiencia religiosa y los fenómenos religiosos, han dado lugar a un primer momento de la reflexión en torno a la cuestión de la pluralidad entre religiones y al interior de las mismas. Los estudios comparados de la que es considerada la más antigua de las ciencias de la religión, la Historia de las religiones, ha planteado varios interrogantes a la teología a propósito de la pluralidad de religiones, en un contexto de la modernidad en que se ha pensado que, al igual que la experiencia del pueblo de Israel, el monoteísmo es el culmen de un proceso lento de maduración de la historia del *homo religiosus*; a tal punto que sería controversial la asunción de un único Dios que haya sido inspirador de todas las tradiciones religiosas, aún de aquellas que son teístas y politeístas.

Los intentos de la Iglesia moderna por procurar un diálogo entre religiones constituyen un antecedente imprescindible para la comprensión del pluralismo religioso más allá de la vieja apología de una única religión verdadera. El diálogo ecuménico, mucho más cercano a la historia de la Iglesia, y el diálogo interreligioso, que por su parte comienza a mostrar la complejidad de una apertura que plantea interrogantes substanciales a la propia religión, comienzan a asumirse más decididamente a partir del Concilio Vaticano II¹ el cual, aunque defiende la exclusividad de la Revelación, reconoce parcialmente que la manifestación de Dios no es escasa inclusive para darse a conocer de diversas maneras a otras tradiciones religiosas.

¹Cfr. Declaraciones *Nostra Aetate. Dignitatis Humanae*. Concilio Ecuménico Vaticano II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones*. B.A.C, 1965.

Este importante momento de la Iglesia del Concilio en relación con las otras religiones aún no plantea el pluralismo como pregunta inicial, sigue defendiendo que las otras religiones solo tienen una inteligencia menor² de la revelación porque no han conocido a Jesucristo, o porque desconocen que sólo de él proviene la salvación; de ahí la también conocida definición de cristianos anónimos que refleja la incapacidad para pensar la pluralidad y generar caminos para un diálogo.

Pero para la segunda mitad del siglo XX y con los antecedentes muy cercanos de las nuevas tendencias teológicas alimentadas por la filosofía de la religión y por una teología progresista, aparece la *teología de las religiones*, con teólogos como Raimon Pannikar, Jhon Hick, G. Lindbeck, Paul Knitter, Jacques Dupuis y Roger Haight³. A pesar de que la de las religiones es una teología del siglo pasado, su nombre suena extraño aún entre teólogos, con el atenuante de que pocas facultades de teología se especializan directamente en esta disciplina; algunas de ellas presentan una asignatura que aborda teológicamente la

² Cfr. La Constitución *Lumen Gentium*, al declarar “el único plan salvífico de Cristo, en la Iglesia” (LG 16), sigue dando cabida a la idea de que todas las religiones contienen “insuficiencias” en su revelación (RM 55. EN 53), razón por la cual, su conocimiento de Dios tiene un valor inferior respecto del cristianismo.

³ (R. Pannikar) *Religión y religiones*. Madrid: Gredos, 1965. *El Cristo desconocido del hinduismo*. Madrid-Barcelona: Marova-Fontanella, 1971. *Misterio y revelación: hinduismo y cristianismo: encuentro de dos culturas*. Madrid: Marova, 1971. *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: San Esteban, 1990. *El diálogo interreligioso: la transformación de la misión cristiana en diálogo*. Madrid: Darek-Nyumba, 1992. *El silencio del Buddha: una introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Siruela, 1996. *El diálogo indispensable: paz entre las religiones*. Barcelona: Península, 2003. *Paz e interculturalidad: una reflexión filosófica*. Barcelona: Herder, 2006. *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelona: Herder, 2007. (J. Hick) *Filosofía de la Religión*, 1970, 4a ed., 1990. *El mito de la cristiana Singularidad: Hacia una teología pluralista de las religiones*, 1987. *Una interpretación de la religión: las respuestas humanas a lo Trascendente*, 1989. *La metáfora del Dios encarnado*, 1993, 2ª ed., 2005. *La nueva frontera de la religión y de la ciencia: la experiencia religiosa, Neurociencia y lo Trascendente*, 2006. (G. Lindbeck) *La naturaleza de la doctrina: Religión y teología en una edad posliberal*, 1984. (P. Knitter) *Hacia una Teología Protestante de las Religiones*, 1974. *¿Ningún otro nombre? Una Revisión Crítica de las actitudes cristianas hacia las Religiones del Mundo*, 1985. *El mito de la cristiana Singularidad: Hacia una teología pluralista de las religiones*, 1987. *Muerte o Diálogo: De la Edad del Monólogo a la Era de Diálogo*, 1990. *Una Tierra Muchas Religiones: Diálogo Multifaith y Responsabilidad Global*, 1995. *Jesús y los Otros nombres: Misión Cristiana y Responsabilidad Global*, 1996. *Presentación de Teologías de las religiones*, 2002. (J. Dupuis) *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, 1997. *Jesucristo en el encuentro de las religiones del mundo*, 1989. *El cristianismo y las religiones: De la confrontación al diálogo*, 2001. (R. Haight) *La experiencia y el lenguaje de la gracia*, 1969. *Jesus Symbol of God*, 1999. *El futuro de la cristología*, 2005.

religión y las religiones; otras presentan en sus programas de pregrado la filosofía de la religión, que vendría a ser el recurso más cercano del teólogo para abordar un tema tan crucial, en el contexto de un escenario mundial marcado por el fundamentalismo religioso, que muestra la amenaza latente de una nueva guerra declarada entre culturas, o la intransigencia entre cristianos católicos y no católicos. ¿La teología da razón de la religión? ¿Con qué recursos cuenta la teología para dar autenticidad a uno de sus objetos fundamentales de estudio? ¿La religión es un asunto teológico o filosófico? ¿Se puede fundamentar teológicamente la religión y las religiones? Preguntas de este tipo tendrían que ser determinantes para la teología porque plantean una cuestión de fondo sobre la capacidad disciplinar que tiene la teología por sí misma para justificar su campo de acción.

1.2 El pluralismo como punto de partida en la perspectiva teológica.

Nos concierne ahora la comprensión del pluralismo como punto de partida para el entendimiento de las religiones en un sentido que siga con las puertas abiertas al diálogo. Lo primero que hay que plantear tal como lo propone P. Knitter es si realmente existe un sustrato que sea común a todas las religiones y que evoque la unidad a partir del diálogo, si hay una teoría, una fuente universal de la religión; con el consecuente problema de que existen aspectos originales de las distintas religiones que rechazan inmediatamente la uniformidad (Cfr. Knitter, 2008: 18). La teología de Knitter renuncia a este diálogo como búsqueda de la unicidad a costa de la minusvaloración de las diferencias entre religiones porque sabe que, de fondo, se está cerrando el diálogo con todas las tradiciones teístas. La sospecha de la teología de la religión hacia la ortodoxia es evidente porque ve que en su auténtica defensa de “religión verdadera”, se ha desconocido desde siempre que la pluralidad está en el origen mismo de la religión, idea que será central a la hora de argumentar una teología que se tome en serio la verdad de las otras religiones.

La *Introducción a las teologías de las religiones* (Navarra, 2008) de P. Knitter es una obra sistemática de teología de la religión que constituye un pensamiento referencial para los teólogos de las religiones, en tanto que estudia a fondo cuáles son las teologías cristianas de las religiones que se han desarrollado desde la apologética escolástica hasta nuestros días.

El estudio de los modelos de pensamiento teológico de las religiones que dicha obra recoge, será oportuno para presentar un estado de la cuestión, y desarrollar el tema del pluralismo religioso que, por su parte, no ha sido un tema originario de la teología sino que ha aparecido como cuestionamiento posterior gracias al estudio filosófico de las religiones. Con la tipología de *sustitución, cumplimiento y reciprocidad*, Knitter presenta las diferentes posturas en la relación del cristianismo con otras tradiciones religiosas, a la vez que va conduciendo al lector hacia un modelo ideal de la teología cristiana en donde el punto de partida de la reflexión ecuménica e interreligiosa sea el estudio y la comprensión de las teologías, las tradiciones y las mediaciones no cristianas, como condiciones para un verdadero diálogo.

1.3 Tipologías teológicas del pluralismo

Es importante advertir las formas en que los autores han clasificado los modelos de la teología de las religiones. Una primera clasificación de la teología cristiana está delimitada por el lugar de Cristo en las religiones: *Solus Christus*, defiende la necesidad insustituible de Cristo para la salvación; *Per ipsum*, defiende la salvación definitiva de Cristo más allá de las religiones; *Deo salutis*, defiende la salvación de Dios más allá de la mediación de Cristo. Existe otra forma de clasificación respecto de la importancia de la Iglesia para la salvación: exclusivismo (fuera de la Iglesia no hay salvación), inclusivismo (fuera de Cristo no hay salvación), pluralismo (muchos caminos que conducen a la salvación)⁴.

La teología pluralista, a su vez, puede suceder a tres niveles: Pluralismo radical (todas las religiones son verdaderas independientemente de Cristo), Pluralismo cristiano (todas las religiones son verdaderas pero prevalece la mediación de Cristo), Pluralismo negativo (todas las religiones tienen una función aproximativa, pero están ontológicamente perdidas respecto de la verdad de Dios). Finalmente, una clasificación respecto de la Revelación: Sustitución (la centralidad de la Escritura como fuente de la Revelación), Cumplimiento

⁴ Esta clasificación preliminar es fruto de las conversaciones sostenidas durante la elaboración del presente trabajo (2015), con el profesor Mario Alberto Rivera, S.J., especialista en estudios sobre las religiones, y con base en la lectura del texto de Paul Knitter *La teología de las religiones en el pensamiento católico*. (Cfr. *Concilium*, 203[enero 1986] 123-134).

(centralidad de Cristo al final de los tiempos), Reciprocidad (centralidad de la inspiración a través de los múltiples lenguajes de las religiones).

Antes de abordar cada uno de los modelos de la teología cristiana de las religiones según la anterior clasificación, es conveniente hacer una primera aproximación al pluralismo religioso, término que aparecerá decididamente al final de la obra de Knitter cuando presente el modelo teológico de la aceptación religiosa y defienda que más allá de una teología de las religiones debemos hablar de una teología del pluralismo religioso, tal como la define otro teólogo indispensable, Jaques Dupuis, S.J., en su obra *El cristianismo y las religiones* (Santander, 2002). Esta preferencia se justifica en la necesidad de defender que en el diálogo entre religiones existen temas que no hay que esforzar para hacerlos coincidir por la ya conocida tendencia de buscar una unidad de las religiones trazada desde las verdades del cristianismo. Una teología del pluralismo religioso reconoce que el diálogo de las religiones conocidas, por la estructura misma de lo que filosófica y teológicamente implica cada comprensión religiosa, muchas veces no debería ir más allá de una reflexión en torno a las religiones históricas y a sus estudios comparados.

El pluralismo religioso se pregunta además por las nuevas formas religiosas y quiere problematizar y plantear discusiones a propósito de las posibilidades de un diálogo de la teología cristiana con todas aquellas experiencias humanas que manifiestan un contenido o una proyección religiosa-espiritual, y que ameritan ser objetivadas por el interés de las ciencias de la religión y de la teología.

Lo propio de la realidad es la multiplicidad, ella es misteriosa, compleja y nunca estática; de ahí que la pluralidad deba recuperar su lugar en el origen y en el sentido de las cosas para escapar definitivamente a la idea de que lo múltiple debe tender hacia lo único, con las devastadoras consecuencias que la misma ha tenido cuando ha sido premisa cultural, política y religiosa. E. Scillebeeckx infiere que la multiplicidad tiene ahora prioridad sobre la unidad (Cfr. Knitter, 2008: 48) y esto supone asumir la pluralidad de otro modo, ya no como un “fenómeno de hecho” sino como un “fenómeno de principio”. La llamada de las religiones a la unidad no debe partir del supuesto de que la pluralidad de religiones

manifiesta una lejanía religiosa respecto de la verdad, sino que la pluralidad es la verdad cuando las verdades de las distintas confesiones reconocen finalidades comunes que desde su diversidad puede colaborar en la consecución del bien para el hombre y su mundo.

La idea de una verdad única e inmutable se corresponde con una visión del mundo y de la historia propia del cristianismo medieval y renacentista, donde la creación de Dios aparece como un producto definitivo y cerrado que, por lo demás, habría de ayudar a justificar un orden social determinado. Gracias a los cambios provocados por el auge de la modernidad se comienza a desvelar la falsedad de un orden inalterable y se constata de qué manera las estructuras que parecían inmutables, resulta que entran en decadencia o son transformadas por nuevas perspectivas del mundo. De este modo, junto con la idea de una creación que asiste a un proceso continuo, cambia también el estatuto de la verdad ante el descubrimiento de realidades inusitadas y la transformación constante del estado de las cosas.

Ya se ha mencionado el interés de presentar el pluralismo como un fenómeno que está en el origen de lo religioso, de tal manera que este deje de ser concebido como un hecho sucedáneo de la religión y pueda cambiar la perspectiva del diálogo entre religiones, particularmente sobre la verdad que los cristianos estamos dispuestos a reconocer en las otras confesiones, porque la globalidad nos va acercando cada vez con mayor celeridad a todas las tradiciones del mundo.

Del mismo modo que el ser humano está sujeto a lo otro y no es posible ser pensado en su más radical individualidad, la historia nos enseña que cada religión es fruto de una evolución espiritual y religiosa que está ligada y se puede comprender mejor desde otras realidades sagradas y profanas que las han precedido y motivado, para propiciar nuevos caminos de búsqueda trascendente. Todas las religiones se han alimentado de experiencias anteriores que han marcado el inicio de otras experiencias de fe a partir de una ruptura; las religiones históricas de oriente y de occidente son un claro ejemplo de esa deuda original con otras tradiciones primitivas, porque en el origen de cada religión no existía la unidad

sino la pluralidad como condición previa para el surgimiento de un nuevo impulso religioso.

Pero a medida que se institucionalizan y delimitan las experiencias religiosas colectivas se va haciendo cada vez más difícil seguir reconociendo aquella indispensable referencia interreligiosa, porque existe un vínculo histórico olvidado. Lo que podemos percibir de la evolución del cristianismo a este respecto, según la obra de Knitter, es un progreso de avances importantes acompañado de un largo período en que las religiones se vieron prejuiciadas entre sí y donde el diálogo fue prácticamente nulo.

1.4 El pluralismo en los modelos de la teología cristiana de las religiones.

En la presentación de los modelos de la teología cristiana de las religiones que P. Knitter define de modo pormenorizado, se verán los distintos momentos del diálogo interreligioso y se irá perfilando un modelo de diálogo que quiere tomarse en serio la fuerza del pluralismo en el ámbito de la religión. Los modelos son desarrollados en la *Introducción* tal como los presento a continuación.

1.4.1 La *Sustitución* del cristianismo

Este modelo de sustitución ha sido propio de las iglesias cristianas evangélicas que han tomado como punto de partida la *sola scriptura* y proponen que cualquier teología de la religión auténtica tiene que ser bíblica, de lo contrario no será cristiana. Esto, por supuesto genera inmediatamente un rechazo de las tradiciones religiosas que no poseen un libro revelado y de todas las religiones no abrahámicas. Muchos evangélicos han asumido que el mal del mundo está de alguna manera relacionado con la disparidad de corrientes filosóficas y religiosas que no permiten reconocer al único Señor verdadero que nos han revelado las Sagradas Escrituras.

Aunque todas las religiones del mundo parecen emplear palabras para definir esa realidad inminente del mal, que no nos permite vivir en la verdad, palabras que manifiestan una “buena voluntad” por parte del hombre religioso, esta actitud espiritual no es suficiente para alcanzar la verdad porque es la realidad misma del pecado la que genera el mal en todo el mundo, y no se nos ha dado otro nombre sobre la tierra que el de Jesucristo para salvar al hombre de su pecado y liberar al mundo de la maldad. Solo es posible realizar nuestra parte entre los hombres para vencer el mal si “por la fe” recibimos del Hijo la gracia para vencerlo.

El gran tema de la discusión en este modelo de teología de la religión está en la premisa de Jesús como sólo y único Señor, desde la cual se busca propiciar el diálogo del cristianismo con las otras religiones. La centralidad de Jesús en el Cristianismo como Hijo de Dios y único mediador de los hombres ante el Padre, ha sido y sigue siendo el tema más álgido del diálogo en tanto que el carácter de la salvación mesiánica extendida a todos los hombres fácilmente ha llevado a pensar que sólo un cristianismo universal, la cristianización de todos los pueblos es acorde al querer de Dios, tal como aparentemente lo pide Jesús a sus discípulos en la literatura neotestamentaria. Paul Tillich advierte que toda religión posee un “elemento demoníaco” que intenta dominar a Dios y capturarlo a partir del conocimiento humano (Cfr. Tillich, 1968: 104-113).

La religión, por el peso de su historia y por la necesidad de institucionalizarse y hacerse representativa en la sociedad, tiende a dar mayor importancia al conjunto de sus ritos y códigos, que a la confrontación del Misterio inasible, esto porque no quiere demostrar insuficiencia o desconfianza entre sus fieles quienes esperan que la religión les procure un puerto seguro dónde sustentar ese desconocimiento fundamental a cerca de Dios. Siempre será más fácil hablar de Dios desde códigos que parecen ser muy sólidos por la fuerza de sus argumentos y por el peso de su historia, que desde la experiencia de fe personal que implica los grandes interrogantes de la existencia, en la relación con Dios, que es más grande que nuestras intuiciones y representaciones, y que aun así puede llegar a ser real y actuante en la propia experiencia subjetiva. Entonces sucede que, para el cristianismo, la

revelación del Hijo de Dios es un acontecimiento de carácter universal que implica que todas las demás religiones están incompletas delante de Cristo.

Aceptar que puede haber una revelación externa a Jesucristo, que realmente Dios es más grande que el cristianismo y se ha manifestado de distintos modos a otras culturas, da la sensación de que el acontecimiento del Hijo de Dios en la historia es un acontecimiento específico, que Jesús es sólo y único Señor, en primer lugar, para el cristianismo, para los que son y han de ser cristianos; que la centralidad de Cristo para el género humano es la centralidad de Cristo para los que creen en él. Esta es una cuestión muy compleja que ha generado grandes interrogantes, es el gran problema del diálogo cristiano con otras tradiciones religiosas a lo largo de su historia.

Ante este panorama, qué alternativa queda para el pensamiento cristiano de las religiones: Asumir que realmente Jesús nos ha manifestado la vida divina del Padre a los cristianos, pero que su revelación ontológica también se ha manifestado a otras experiencias religiosas no cristianas, pero con un valor secundario respecto de Cristo; queda también la opción de una teología de las religiones cuyo punto de partida del diálogo no sea Cristo sino el Misterio de Dios, una teología de las religiones donde el punto de partida sea Dios, quien se ha querido manifestar de muchas maneras y en distintos tiempos a los hombres, y se sigue manifestando a partir de nuevas realidades y experiencias que van más allá de las mismas religiones históricas.

En todo caso, este primer modelo de diálogo que hemos abordado asume que ante la primacía del único salvador, todas las religiones, tarde o temprano tendrán que ser sustituidas por el cristianismo, y ahí radica la necesidad del diálogo interreligioso: una excusa para dar a conocer “al verdadero Dios”. Sin embargo, la inmersión de muchos teólogos en las experiencias de otras tradiciones religiosas, manifiesta un sinnúmero de interrogantes ante la necesidad ontológica de Jesucristo para la redención de todos los hombres. Los interrogantes se agudizan aún más ante la presencia de otros “salvadores” de tradiciones no cristianas, o de religiones para las cuales la imagen mesiánica y la divinidad de un hombre, es algo blasfemo.

Al considerar la imposibilidad de propiciar un auténtico diálogo con otras religiones que parta de un mesianismo cristiano, cabe preguntar si acaso no es posible relajar la tensión del lenguaje doctrinal de Jesús como único Señor para todos los hombres, hacia un lenguaje sobre Dios que a todos alcanza, lenguaje que nos permita estar abiertos a la posibilidad de que ante la inconmensurabilidad de su Misterio, Dios ha manifestado su salvación, de diversos modos, a las tradiciones religiosas.

1.4.2 Las religiones hacia el *Cumplimiento* cristiano

El modelo del cumplimiento es un esfuerzo de los cristianos, particularmente de la Iglesia católica, por avanzar en el esfuerzo teológico y pastoral de obtener una nueva comprensión más conciliadora frente a las otras religiones. Toma como punto de partida dos convicciones que abren, y a la vez, ponen restricciones cristianas: que si bien el amor de Dios es universal y alcanza a todo el género humano, en la particularidad de Jesucristo este amor se hace explícitamente real, de tal manera que sin él, las demás expresiones del amor de Dios son auténticas pero insuficientes. El modelo del cumplimiento ha caracterizado la teología de las religiones de las iglesias cristianas más antiguas: ortodoxa, católica e iglesias de la Reforma; y consideran que las otras religiones realmente son valiosas, que es posible que Dios se encuentre por medio de ellas y que, por tanto, estamos llamados a construir los puentes del diálogo interreligioso. Esta apertura de la Iglesia, que caracterizará las corrientes más importantes de las teologías cristianas y las concepciones de los católicos en lo referente a las religiones, es fruto del avance promovido por el Vaticano II y por las teologías progresistas que surgirán a partir de su apropiación. La Iglesia católica es quien promoverá la avanzada de esta nueva teología y dejará abiertos los caminos hacia la promoción de nuevos modelos de diálogo sustentados en esta renovación conciliar.

Los escritos del teólogo alemán Karl Rahner⁵ constituirán una obra pionera para fundamentar la nueva teología de las religiones; gran parte de su reflexión se centra en reconocer la activa presencia de Dios en lo más profundo del ser humano y en su historia,

⁵ Cfr. *Oyente de la palabra*, 1945. *Curso fundamental sobre la fe*, 1977.

que llega a tener expresión en las religiones cristianas y no cristianas. Para referirse a estas últimas, Rahner toma como punto de partida la creencia transversal de que Dios es amor y que dicho amor, para ser verdadero, no puede estar reservado sino que es extensivo a todos los hombres, de tal manera que Dios comunica su divinidad a cada ser humano y dona su gracia salvífica de manera individual y sobrenatural en lo más íntimo de cada uno.

Existe una realidad sobrenatural que precede la naturaleza humana, por la cual, la nuestra, es una *naturaleza agraciada* que nos permite percibir y desear lo divino. Nuestra existencia es más que naturaleza biológica porque poseemos una *existencia sobrenatural*. Bajo esta constatación, la gracia deja de ser concebida como un simple ropaje que envuelve exteriormente al ser humano, para manifestarse como realidad que *informa*, que transforma desde dentro porque nuestra naturaleza ya está agraciada.

Si la gracia de Dios está presente por la sobrenaturalidad misma del hombre, entonces existe una precedencia de Dios anterior a toda experiencia de fe y anterior a todas las tradiciones religiosas, a tal punto que es necesario afirmar que la *autodonación* de Dios acontece en otras creencias y tradiciones que no han conocido el mensaje de Cristo. Las religiones constituyen los primeros lugares donde se reconoce la actuación de Dios, dan razón de una maduración del ser humano que intuye, expresa y celebra su existencia sobrenatural. En todas las religiones encontramos huellas que nos manifiestan la presencia y la actuación de lo divino en el hombre. Esta perspectiva de Rahner va a conducir hacia una afirmación categorial: que las religiones pueden ser realmente *caminos de salvación* porque Dios atrae hacia sí a todos los hombres, a través de sus creencias y prácticas, las mismas que pueden constituir medios positivos para alcanzar la relación con Dios. Cada una de las religiones históricas cuenta con sus propias formas sacramentales y son caminos verdaderos que conducen a Dios.

La teología rahneriana de las religiones acude a una nueva forma de relación interreligiosa más allá del modelo de Sustitución, porque ya no es solo el cristianismo el que puede decir algo a las religiones, sino que también este debe estar dispuesto a escuchar lo que de Dios tienen por decirnos las otras tradiciones religiosas.

La teología de Rahner obedece al modelo del Cumplimiento: en lo referente a la preeminencia de Cristo respecto de la donación de Dios, *toda gracia es gracia de Cristo*⁶. En este punto no se separa de la esencial y universal creencia cristiana; todos los creyentes y no creyentes, con la semilla de su naturaleza agraciada, y aunque lo ignoren, viven en Cristo; ellos han de ser salvados definitivamente por él en medio de la pluralidad de las religiones existentes. En Jesucristo tenemos la más clara evidencia de que Dios se ha comprometido con el género humano y lo ha constituido salvador universal más allá de los límites doctrinales entre las religiones.

Los que no conocen a Jesús pueden conocer y experimentar el amor de Dios aunque no conozcan a dónde conduce dicho amor, porque Jesús manifiesta el sentido último del amor de Dios y de su gracia. Estos hombres de buena voluntad, conducidos por Dios, aunque todavía lo ignoren, tienden hacia Jesús, sin que ellos se llamen cristianos. El papel de las demás religiones es preparatorio respecto del cristianismo: disponen a los fieles para unirse finalmente a la comunidad de Cristo. Ante Jesús todas las demás religiones suspenden su validez preparatoria y llegan a su plenitud en la unidad de Cristo.

1.4.2.1 Teología de la religión de Vaticano II.

El Vaticano II marcará un antes y un después de la teología cristiana de las religiones. Nunca antes una Iglesia se había pronunciado oficialmente y con concepciones tan positivas a cerca de la importancia de las otras religiones y la llamada a todos sus fieles para que promuevan el diálogo sincero con ellas.

La Declaración *Nostra Aetate* elabora una nueva perspectiva teológica a cerca del judaísmo y reconoce las actitudes antisemitas que se pudieron provocar entre cristianos; este documento ofrece descripciones sobre los modos como las distintas religiones surgen como respuesta ante los hondos misterios que embargan al ser humano. *La Declaración* exhorta a

⁶ Cfr. CORDOVILLA, Ángel. *Gramática de la encarnación: la creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*. U. P. Comillas, 2004. Pág. 101.

todos los cristianos para que promuevan la colaboración con creyentes de otras religiones dando el testimonio de la propia fe y recibiendo los bienes espirituales y morales que a ellos impulsan (Cfr. *NA* 2). Por otro lado, la *Lumen Gentium* (16) asume que la presencia y el amor de Dios no están limitados ni se agotan en la Iglesia, y señala explícitamente que los ateos que se guían según una conciencia recta también pueden ser salvados. El Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad Gentes* (9), reconoce *elementos de verdad y gracia* en todas las religiones, que en ellas se pueden encontrar *semillas de la palabra*. (*AG* 18).

Si bien el Concilio acepta que en las otras religiones acontecen “destellos” de la verdad, no ve con buenos ojos aquella presunción ranheriana de que en las otras religiones existan caminos auténticos que conduzcan a la salvación sin el acontecimiento expreso de Cristo. En la perspectiva de Vaticano II las demás religiones contienen señales visibles de la presencia de Dios pero no es claro que ello sea suficiente para la salvación de los hombres, por el riesgo de poner en peligro la manifestación plena de Dios en su Hijo, el salvador. En general, el Concilio no se pronuncia sobre el contenido teológico de las religiones porque aquello supondría ceder ante la convicción cristiana de *un solo Señor*; defiende la premisa antigua de que la Iglesia es indispensable para la salvación, por mandato divino.

El Concilio estimula al pueblo cristiano para que promueva nuevas actitudes en el diálogo interreligioso, ya que los miembros de todas las religiones están ordenadas hacia el único plan salvífico de Cristo, en la Iglesia (*LG* 16). Sobre el diálogo interreligioso, en documentos recientes como *Redemptoris Missio* y *Diálogo y Anuncio*, esta apertura se ubica en el centro del interés y rescata el hecho de que el diálogo sí propicia el enriquecimiento mutuo, genera desafíos y cuestionamientos profundos, transforma el interés y los compromisos de las partes, y conduce efectivamente a la conversión de todos hacia Dios (Cfr. *DA* 9, 32; *RM* 55,56).

Que la Iglesia es necesaria para la salvación es algo que sigue repitiendo el Concilio. Se admite tímidamente que hay salvación fuera de la Iglesia a sabiendas de que existe un único plan de la salvación en Cristo que unos conocen y otros no; pero dicha salvación, por ser

única, tiende a la unidad de los creyentes de todas las religiones hacia una sola comunidad, hacia un mismo fin: el Reino de Dios. La identificación del reino de Dios con la Iglesia católica hace casi imposible pensar que sea posible una salvación fuera de la Iglesia, la cual, como “Cuerpo de Cristo”, está orientada a acoger a todos los hombres sin distinción.

Los desarrollos posteriores al Concilio conducirán a que no se haga una identificación radical de la Iglesia con el Reino, aquella “está efectivamente y concretamente al servicio del Reino” (RM 20). La Iglesia no es un fin para sí misma sino que está orientada al reino anunciado por Jesús, ella es sacramento del reino y como tal no se puede promover a sí misma. El Reino es mayor y puede estar tomando forma en otras culturas y tradiciones. Con todo, esta tendencia medular hacia el Cumplimiento orientada al reino de Dios, sigue cuestionando a los teólogos cristianos sobre la primacía del cristianismo en la conducción de dicha unidad, a razón de que este ya ha conocido y camina hacia aquel que es “el centro y el fin de la historia” (RM 6; DA 22, 28), aquel que es “el cumplimiento del anhelo de todas las religiones del mundo y, por ello mismo, es su única y definitiva culminación” (*Tertio Millennio Adveniente*, 6).

La obra de Jacques Dupuis SJ, es una obra obligada en la teología contemporánea de las religiones, es un modelo interreligioso que va más allá de la teología del Cumplimiento y que goza de aprecio entre muchos teólogos. Dupuis critica que no importe cuanta verdad existe en las religiones porque todas ellas deben tender hacia el mismo fin que persigue el cristianismo; este desinterés, según Dupuis, ha conducido a la imposibilidad de un auténtico diálogo porque se parte de un tipo de verdad predeterminado. En *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Dupuis intenta ir más allá del modelo del Cumplimiento para poner las bases de una teología que no se asuste ante un auténtico diálogo donde lo divino tenga *rienda suelta*. La gran novedad de esta teología de las religiones radica en un acento puesto sobre *lo diferente* que llega a estar presente en otras religiones, y que no coincide con lo revelado en Jesús de Nazaret; esto implica que Dios en su infinitud tiene más que decir a los seres humanos que lo que está contenido en la particular tradición judeocristiana.

Para Dupuis existe *pluralidad efectiva* entre la revelación del Padre en Jesús y la revelación del Espíritu de Dios en las demás religiones. En este sentido, todas las religiones tienen algo que anunciar a los cristianos. Defiende que la teología deba permanecer *crístocéntrica*, pero quiere comprender los elementos de la fe cristiana de tal manera que expandan la comprensión cristiana de la revelación. Admite que la revelación de Jesús es *relativa* al cristianismo o relacional; entiende que los cristianos pueden valorar honestamente las tradiciones no cristianas, pero la centralidad de Jesús para el cristianismo llegará a tener una plenitud en la humanidad que será definitiva al final de los tiempos.

La cuestión central de la teología del Cumplimiento, aquella cuestión irrenunciable del cristianismo se refiere a Jesucristo; en medio de todas las experiencias que manifiestan la presencia de Dios en las religiones y de todas sus figuras proféticas, Jesús es irreductiblemente diferente porque Dios ha realizado algo especial con él. Este contenido irrenunciable del cristianismo en realidad es el tema más álgido para abordar una teología cristiana de las religiones; en general, el diálogo que propician algunas religiones no cristianas, no presenta esta dificultad porque si bien tienen grandes profetas y “salvadores”, ninguno se asemeja a la condición sobrenatural del Mesías cristiano que comparte la misma divinidad del Padre y que revela al creyente, más que una experiencia mística, una intervención histórica y sin precedente alguno por parte de Dios trascendente, en la inmanencia más cruda y terrenal de Jesús.

1.4.3 Teología de las religiones y revisión del pluralismo de *iure* en la Declaración

Dominus Iesu.

En el año 2002 la Congregación para la Doctrina de la fe declara el más reciente documento de la teología oficial a cerca las religiones *sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia. Dominus Iesu* enfatiza la plenitud y definitividad de la revelación de Jesucristo, la unicidad de la obra de la salvación y la universalidad de este misterio salvífico. Ante la proliferación de nuevas teologías de las religiones más cercanas al modelo del Cumplimiento, o al modelo de la Aceptación del pluralismo, la Congregación define que no puede hablarse de dos economías salvíficas y que existe una grave

deficiencia salvífica en las otras religiones. Así las cosas, la centralidad de Jesús es insustituible en el único plan salvífico de Dios. A continuación, presento las tesis fundamentales de esta declaración magisterial de la Iglesia.

Define el documento que la misión universal de la Iglesia nace del mandato de Jesucristo y se cumple por la proclamación de sus misterios, mandato de anunciar el Evangelio al mundo entero para la profesión de la fe. La Iglesia católica ha recibido, por voluntad del Hijo, la misión de la unidad de todos los hombres, y solo a través de ella es posible llegar al cumplimiento de la voluntad del Padre.

En el curso de los siglos la Iglesia ha testimoniado el Evangelio de Cristo, misión que está lejos de su cumplimiento, por lo que es un deber, como lo fue para el apóstol Pablo (1 corintios 9,16), seguir predicando el Evangelio; esto explica el interés que el Magisterio tiene en motivar y sostener la misión de la Iglesia, particularmente con relación a las tradiciones religiosas del mundo.

La Iglesia católica no desconoce la presencia de grandes religiones, ni rechaza la santidad y verdad que puede haber en ellas; considera con respeto sus preceptos y doctrinas en las cuales destella un brote de verdad que ilumina a todos los hombres. La práctica del diálogo interreligioso, que acompaña la misión *ad gentes* busca reconocer aquel “misterio de unidad” del que participan todos los que, de modos diferentes, reciben la salvación de Jesucristo. Dado que todo tiende hacia la unidad, la actitud de relación y comprensión y el conocimiento recíproco, han de ayudar a la consecución de dicha unidad.

En la profundización del diálogo de la fe cristiana con otras tradiciones surgen nuevas cuestiones que requieren de un cuidadoso discernimiento, tal como se lo propone esta *Declaración*, que quiere llamar la atención de obispos, teólogos y fieles católicos para que no prescindan de los contenidos doctrinales, que son conformes a la fe, por el deseo de propiciar una reflexión teológica que responda a las urgencias religiosas de nuestros días.

Esta *Declaración* sobre el diálogo interreligioso no pretende tratar orgánicamente lo relativo a la unicidad y universalidad salvífica del misterio de Jesucristo y de la Iglesia, ni proponer soluciones a cuestiones teológicas ampliamente discutidas, busca, únicamente, exponer cuál es la doctrina oficial respecto del tema; al tiempo, manifiesta algunos problemas principales que quedan abiertos debido a posiciones teológicas erróneas o ambiguas. Esta declaración pretende corroborar las verdades que conforman el compendio de la fe.

El inciso cuatro de su introducción expresa que cualquier pluralismo religioso *de hecho o de principio* es una forma de relativismo peligrosa al anuncio misionero de la Iglesia porque pone en cuestión verdades como el carácter definitivo y completo de la revelación y la naturaleza de la fe cristiana respecto de otras creencias, a la vez que deja en entredicho la unidad total entre el verbo eterno y Jesús de Nazaret, la mediación universal de la Iglesia, la inseparabilidad entre el reino de Dios y la Iglesia como subsistente en ella.

Las propuestas teológicas de este corte provocan que la revelación cristiana por mediación de la Iglesia pierda su carácter de verdad y sea concebida bajo la sombra de la duda y la inseguridad, sombras que gracias a la Tradición y al Magisterio han sido superadas.

Cristo es la plenitud de toda la revelación tal como lo afirma el Concilio Vaticano II, en él se expresa el carácter definitivo y completo de la revelación. Esta afirmación debe ser firmemente creída y debe poner remedio a la extendida mentalidad relativista. Con su presencia y con sus obras, con su muerte y su gloria, Él lleva a plenitud el plan salvífico del Padre a través de la economía cristiana, que nunca cesará, porque la Iglesia no puede dejar de proclamar a Cristo.

Es contraria a la fe una tesis que defienda el carácter limitado o incompleto de la revelación de Jesucristo, tesis que se pretende fundar sobre una incapacidad humana de acoger el Misterio de Dios. Pero en las afirmaciones de la fe es claro que la revelación del Misterio en Cristo es completa porque él es verdadero Dios y verdadero Hombre y no queda su verdad reducida o supeditada cuando es expresada en el lenguaje humano; su completud no

depende de las limitaciones humanas sino que radica en su Misterio inefable. La respuesta adecuada a la revelación de Dios no puede ser un cuestionamiento del don sino la obediencia de la fe (Romanos 1 5), por la cual el hombre se entrega confiada y libremente a su Misterio. “La fe es ante todo una adhesión personal del hombre a Dios; es al mismo tiempo e inseparablemente el asentimiento libre a toda la verdad que Dios ha revelado” (CIC, 114).

La concepción anterior supone una distinción que es común en muchas reflexiones actuales: la fe teologal y la creencia en otras religiones; la primera es la acogida de la verdad revelada como un don, mientras que la creencia es una experiencia religiosa que está en búsqueda de la verdad y que por tanto está carente. Si el cristianismo ha recibido este don preciado de Dios, es la religión superior respecto de las otras religiones. Dios no deja de hacerse presente de muchos modos, no solo subjetivos sino también por las riquezas espirituales de los pueblos, expresadas principalmente en la esencia de la religiones; en su historia, en sus tradiciones y textos sagrados hay manifestaciones del amor de Dios aunque contengan “lagunas, insuficiencias y errores” (Cfr. *RM*, 55. *EN*, 53).

La reflexión teológica contemporánea tiende a propiciar un acercamiento a Jesús de Nazaret como una figura histórica particular finita que revela lo divino solo de manera complementaria. El Misterio absoluto de Dios se manifestaría así a la humanidad en modos diversos a través de distintos personajes. Jesús sería uno de los rostros del *logos* eterno que se comunica a la humanidad de modo salvífico. También se proponen economías del verbo eterno donde se concilia la salvación cristiana y el pluralismo religioso, para justificar que la Iglesia no es mediadora indispensable de la salvación; ella estaría reservada únicamente a los cristianos.

La *Declaración* sobre las religiones acude constantemente a documentos preconciliares afirmando que en la sucesión de estos documentos magisteriales se han zanjado los grandes problemas referidos a la universalidad de Jesucristo.

El primer concilio de Nicea define que Jesucristo, consubstancial al Padre, por quien todas las cosas fueran hechas, descendió, se encarnó, padeció, resucitó, ascendió y ha de juzgar a los hombres (Nicea I, *DS 125*). El concilio de Calcedonia profesa que “es él mismo perfecto en divinidad y en humanidad... engendrado por el Padre antes de los siglos en cuanto a la divinidad, y él mismo, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación...” (Calcedonia, *DS 301*).

El concilio Vaticano II afirma que “en él Dios nos reconcilió consigo y con nosotros y nos liberó de la esclavitud del diablo y del pecado” (*GS, 22*). A partir de estos concilios el Magisterio ha llegado a la conclusión de que es imposible separar el Verbo eterno de Jesucristo, Cristo es Jesús y Jesús es Cristo. Todos los dones descienden de él y no podemos disociar ninguna gracia divina del único mediador que se nos ha dado sobre la tierra.

Pensar que es posible una acción salvífica del logos anterior a la humanidad de Cristo o posterior a su encarnación es incompatible con la doctrina de la Iglesia; Jesús es, por tanto, mediador y redentor universal, aquel por quien todo fue hecho, hombre perfecto que recapitulará todas las cosas y juez de la humanidad al fin de los tiempos.

La hipótesis de una acción precedente de Dios sin el verbo eterno es contraria a la fe que considera la encarnación como un acontecimiento trinitario; en el Nuevo Testamento el Misterio de Jesús constituye el ámbito de la presencia del Espíritu Santo: el Espíritu de Jesús es el Espíritu del Padre que se insufla en los corazones de los hombres; desde el inicio, el Misterio de Cristo es el Misterio del espíritu.

La acción de Jesús, movido por el Espíritu del Padre, trasciende los límites de su Iglesia y se extiende a toda la humanidad para dar esperanza a todos los hombres tal como lo afirma el Concilio: “esperanza de la resurrección que vale no solo para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible; porque Cristo murió por todos y a todos está abierto el ofrecimiento por la única forma conocida de Dios para quedar asociados a este Misterio pascual” (cf. *GS 22*).

El Magisterio ha llamado constantemente la atención sobre la verdad de una única economía divina en tanto que el espíritu afecta a todos los hombres en todos los tiempos, y Cristo resucitado obra en virtud del espíritu que ha esparcido las semillas de la Palabra en otras tradiciones distintas al cristianismo.

De tal manera que la acción del espíritu no es alterna a Cristo, ni viene a llenar un vacío de Cristo en la historia de la salvación, porque toda la obra del espíritu es obra del Hijo como preparación para la salvación, en la cual, se llegará a la culminación de todas las cosas. Esta es la economía de Dios uno y trino realizada en el Misterio de la Encarnación del Hijo de Dios, y solo por medio de Cristo y bajo la acción de su Espíritu los hombres podrán entrar en comunión con Dios.

En Jesucristo se da el cumplimiento de la historia de la salvación, en él encuentra su centro y plenitud. La última parte de la *Declaración*, para defender la unicidad y universalidad de este Misterio salvífico, acude a “testimonios neotestamentarios” que certifican con claridad lo que firmemente debe ser creído por los cristianos; retoma particularmente las cartas de San Pablo referidas a la Iglesia de Cristo y algunas perícopas del evangelio de San Juan, cuando señala que la salvación viene dada por la fe en Cristo.

Fuera de la única mediación de Cristo cualquier propuesta de solución en la relación entre religiones es contraria a la fe católica porque, “aun cuando no se excluyan mediaciones parciales, de cualquier tipo y orden, estas, sin embargo, cobran significado y valor únicamente por la mediación de Cristo y no pueden ser entendidas como paralelas y complementarias” (*RM 5*).

Acerca de la *unicidad y unidad de la Iglesia*, el *Decreto* afirma que Jesús no solo estableció una comunidad de discípulos, sino que quiso formar a la Iglesia como Misterio salvífico, de tal manera que la plenitud de este Misterio pertenece también a la Iglesia inseparablemente unida a su Señor, al cual vive unida y obedece por el anuncio de su Reino.

Dicha inseparabilidad se expresa en el Nuevo Testamento mediante la analogía de la Iglesia como esposa de Cristo (2 corintios 11 2; efesios 5 25 29). Así como hay un solo Mesías, uno solo es su cuerpo: la Iglesia Católica y Apostólica. Los fieles están obligados a profesar la continuidad existente entre la Iglesia fundada por Cristo y la Iglesia católica como institución histórica. La Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica bajo el gobierno del sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él (Cfr. *Unitatis Redintegratio*, 4).

La Iglesia es signo e instrumento del Reino que anuncia, por lo cual hay una íntima conexión entre Cristo, su Reino y su Iglesia, de tal manera que su anuncio no puede ser separado de ninguno de los dos; pero, el Reino de Dios no se identifica con la Iglesia en su realidad visible porque la obra de Dios se extiende más allá de los confines visibles de la Iglesia. No son convenientes para la fe cristiana las acentuaciones unilaterales del Reino que tienden a realizarse en menosprecio de la Iglesia de Cristo, considerándola solo como un signo que no es definitivo para la salvación y negando la unicidad de la relación que Cristo y la Iglesia tienen respecto del Reino de Dios.

La Iglesia peregrina es indispensable para la salvación porque Jesucristo es el único mediador de los hombres; ella es “Sacramento universal de salvación” (LG 48). Para aquellos que no son miembros formales de la iglesia “la salvación de Cristo es accesible en virtud de la gracia que, aun teniendo una misteriosa relación con la Iglesia, no les introduce formalmente en ella, sino que los ilumina de manera adecuada en su situación interior y ambiental. Esta gracia proviene de Cristo; es fruto de su sacrificio y es comunicada por el Espíritu Santo” (RM 10), por caminos que solo Dios conoce. Es por tanto erróneo considerar que la Iglesia es un camino más al lado de otros caminos adecuados para obrar la salvación de los hombres; no hay ni complementariedad, ni equivalencia; solo podría haber convergencia para la consecución del Reino escatológico.

Es evidente que la teología de las religiones que subyace a la Declaración más reciente de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, da continuidad a los modelos clásicos para el diálogo interreligioso. No se le puede comprender en uno único modelo, toda vez que, en su desarrollo, defiende distintos cuerpos teológicos que fundamentalmente se

mueven entre las corrientes *inclusivistas* y *exclusivistas del diálogo*; todo depende de la centralidad insustituible de Cristo para la Iglesia y para todas las tradiciones en el único plan salvífico sobre los hombres.

De esta primacía de Cristo en las religiones, dimana la autoridad de la Iglesia fundada por Cristo para ser mediadora de la salvación por el anuncio del testimonio cristiano. En tal escenario, todo intento de pluralismo que quiera ser cimentado teológicamente, según la *Declaración*, deberá ser desechado de una auténtica teología cristiana, por el grave riesgo doctrinal que dichas corrientes representan bajo la comprensión de un diálogo abiertamente pluralista.

La *Declaración* no puede negar el *hecho* del pluralismo de las religiones, ya sabemos que su existencia no necesita de una defensa ante la constatación de la pluralidad religiosa que ha perdurado en la historia; la *Declaración* va en contra de toda teología que pretenda fundamentar teológicamente el pluralismo, esto es, referir el pluralismo a Dios, como si en él pudiese encontrar su razón de ser. La diversidad de religiones estaría referida más a los hombres, consecuencia de sus limitaciones humanas y de la historia, para reconocer la única salvación de Dios manifestada en Jesucristo.

Las teologías pluralistas buscan defender bajo distintos modelos, la realidad del pluralismo, como acontecimiento que es querido, propiciado y fundamentado en Dios. En este sentido, la *Declaración* es tajante en determinar el carácter “peligroso” de las teologías que buscan equiparar o identificar la revelación cristiana en el conjunto de las tradiciones religiosas.

Finalmente, se puede volver a considerar la cuestión cristológica como el punto nodal de la negativa hacia una teología eclesial de las religiones que tenga el más mínimo indicio de ambigüedad respecto de la superioridad insustituible de Cristo para llevar a cabo el único plan salvador de Dios sobre los hombres. Como lo hemos constatado en esta aproximación a las teologías cristianas de las religiones, dicha cuestión ha constituido el problema más álgido de toda teología cristiana de las religiones.

Si realmente se quiere tomar en serio la preeminencia del pluralismo religioso a partir de una fundamentación teológica del pluralismo, será indispensable la claridad de la unicidad de Jesús que tendría que aparecer en el diálogo y en el debate teológico de las religiones. Posponer o anular la cuestión cristológica en el diálogo del cristianismo con las religiones, supone una negación de su *esencia* que invalida una teología *cristiana* de las religiones.

Sin embargo, como veremos más adelante, la cuestión imperante no es si Cristo sí es o no central para la salvación, sino cuál es el ámbito de su centralidad, para quiénes está abierta la salvación de Cristo. Asumo que dicha delimitación del ámbito del experimentar cristiano ayuda a solucionar la cuestión de la centralidad de Cristo, para una teología cristiana eminentemente pluralista.

1.4.4 La *Reciprocidad* entre religiones verdaderas

Los modelos abordados hasta el Vaticano II no han dado respuesta a las cuestiones fundamentales que surgen del encuentro actual del cristianismo con otras religiones. Algunos teólogos católicos todavía ven con reserva la insistencia oficial de que todas las religiones, tarde o temprano, tengan que conducirse al cristianismo. Tanto en la Sustitución como en el Cumplimiento, se reconoce la fuerza de una teología que busca interpretar las otras tradiciones desde la especificidad cristiana; pero en el modelo de la Reciprocidad el punto de partida no radica en la universalidad de Jesús, sino que la mayor fuerza está puesta sobre la realidad universal del amor de Dios y su consecuente presencia en otras religiones.

La reciprocidad tiende a confundirse con la igualdad, suponiendo que todas las religiones son esencialmente lo mismo y que sus distinciones son irrelevantes. Para que haya reciprocidad es necesario que subsista un área común que posibilite el *juego* del diálogo, pero las diferencias en sí mismas deben tener un valor que no sea agregado sino que de razón del modo propio como lo divino se les ha manifestado. El diálogo que se propone en este modelo entiende que hay un *juego* de las religiones que requiere de *redes* del lenguaje que posibiliten el diálogo interreligioso. Nótese que los anteriores términos provienen de la filosofía analítica y de los contenidos referentes a los problemas del lenguaje.

1.4.4.1 Redes de reciprocidad

Esta comprensión analítica da razón de una teología que asume los problemas teológicos de las religiones como problemas del lenguaje. El filósofo contemporáneo H. G. Gadamer, habla del juego como la característica esencial del ser humano, que en su repetición, genera una respuesta del “adversario”, algo que siempre proviene del otro, en el escenario de una red que es terreno común de lenguaje y posibilita la relación y el entendimiento de los *jugadores*. La *red* es un espacio determinado, enmarcado, separado de un afuera, donde aciertan las *reglas* de la comprensión.

En la perspectiva analítica, el cristianismo que pretenda dialogar debe considerar los juegos del lenguaje por medio de los cuales la distinción religiosa reconoce elementos comunes a toda religión que posibilita un juego dialógico. Existen *redes* comunes que permiten afianzar la reciprocidad. Knitter habla de *puentes* del modo como los cristianos pueden hacer el movimiento hacia la reciprocidad: el filosófico-histórico, el religioso-místico, y el ético-práctico (Cfr. Knitter, 225). Presento los *puentes* bajo el nombre de *redes* para dar realce a las categorías del lenguaje presentes en el diálogo entre religiones.

1.4.4.1.1 La red ético-práctica

Lo distintivo del Mesías es que él hace visible el anuncio del reino de Dios con su vida, lo cual tiene grandes implicaciones éticas para sus seguidores; la ética cristiana encuentra en la presencia del prójimo un llamado a la compasión y al servicio, que manifiesta la exterioridad de Dios en el mundo, porque el amor de Dios se expresa en la responsabilidad por otros. Pero en la época moderna, en el occidente cristiano, a la par de la idea del progreso que procuró el crecimiento continuo del capital por encima del derecho y del bien común, se contrastó cierta concepción de la fe cristiana que comprendía la sola salvación del “alma”. Esto ha conducido no pocas veces a un desprecio por la vida y a un individualismo religioso que ha distanciado progresivamente de aquella correspondencia imperativa que enseña el Evangelio de Cristo (Cfr. Quintero, 2014: 161).

La ética ha constituido un principio rector de las religiones; los cristianos han recibido del Señor la convicción de que es imposible amar a Dios cuando se ofende al prójimo, y que el amor de Dios se hace visible en el amor que se manifiesta a los demás. El mandamiento del amor al prójimo, que no es exclusividad del mundo judeocristiano, constituye un acervo de la evolución humana que se ha expresado de diversas maneras en muchas culturas y que, en el ámbito de las religiones, ha procurado ser manifestación de la correspondencia entre lo humano y lo divino. Los cristianos no pueden prescindir del mandato de su Señor y esto también aplica indudablemente a su relación con las demás religiones.

Los caminos del diálogo interreligioso sugeridos por vía de la ética, y basados en principios morales de humanidad o en presupuestos éticos de alteridad, expresan una mayor conciencia de la urgencia de preparar escenarios donde las distintas religiones converjan en la consecución de propósitos sociales y humanitarios, de acuerdo a los principios de humanidad presentes en todas las tradiciones religiosas conocidas. La presunción de una ética entre religiones no es nada nuevo y ha estado presente en la consolidación y los requerimientos de las confesiones religiosas, está presente en su literatura y ha sido defendida por sus líderes como la confirmación de que realmente la divinidad acampa en medio de las religiones.

1.4.4.1.2 La *red* filosófico-histórica

Esta red parte de la consideración de que las limitaciones históricas de cada religión impiden que exista una religión absoluta, junto con la posibilidad filosófica de que subsista a todas las religiones una realidad que no es del orden de lo humano, en la cual se inspiran todas ellas. A partir de estos principios, teólogos contemporáneos como John Hick (1922-2012), han propuesto un nuevo mapa de las religiones desde un movimiento equivalente al del universo copernicano: pasar de la concepción del universo de las confesiones centrado en el cristianismo, hacia un universo religioso centrado en Dios, en que “las grandes religiones del mundo constituyen respuestas humanas a la única Realidad divina, diferentes percepciones encarnadas formadas en circunstancias históricas y culturales variadas (Cfr.

Hick, 1973: 131). Hick se reserva el nombre de Dios por el alto influjo greco-romano que dicho nombre ha tenido sobre occidente, omitiendo el lugar de la concepción teísta en la historia de las religiones; prefiere hablar de “lo Real”, “lo realmente Real” como indicativo de aquello que es centro y ultimidad pero que no tiene para el ser humano una forma acabada.

Según la obra de *Introducción* de Knitter, Hick acude al *despertar* de la denominada época *axial*, como constatación inicial de la búsqueda común a todas las tradiciones religiosas que han buscado mejorar la condición humana a partir de los impulsos espirituales que llaman a la conversión, a la no violencia, a la acogida de los extranjeros. Por ejemplo, la presencia del extranjero ha sido un tema recurrente de la literatura bíblica judeocristiana y una demanda ética presente en todo el desarrollo de las religiones históricas. El *Corán* (Cfr. *Cor* 8:72-75) insta a la hospitalidad con los forasteros; la *Mishná* judía recuerda a Abrahán como aquel que inspiró una hospitalidad sin límites; en los libros del Éxodo y Deuteronomio habla Dios al pueblo en distintos momentos pidiendo no oprimir al extranjero, recordándoles que también ellos habitaron tierras extranjeras y, a pesar de esto, conocieron la misericordia de Ywhw (Ex 22:21).

En el Nuevo Testamento, la propia vida de Jesús de Nazaret está marcada por la provisionalidad y la itinerancia; él manifiesta la bendición de Dios cuando en el relato de Mateo habla de los “benditos del Padre” *porque era forastero y me acogiste* (Mt 25:31-46). También los pensadores griegos hablaron del *a-sylao* (asilo) sobre el trato debido al extranjero. En la *Odisea* (*Canto XVII*) escribe Homero que los dioses recorren las ciudades en forma de mortales para encontrar quiénes reciben con bondad y quiénes con violencia a los forasteros; y Platón en *Las Leyes* (*Leyes*, libro I) dice que todo mal cometido contra el huésped es una grave falta que se comete contra la divinidad vengadora. La insistencia de las tradiciones religiosas y filosóficas de no rechazar, ofender, maltratar ni abusar del extranjero da razón de los horizontes éticos que, siendo comunes a muchas religiones, convergen hacia una *red* histórica donde las distintas confesiones han encontrado valores análogos.

En el ámbito filosófico, Hick encuentra una distinción que también ha abordado la filosofía de la religión: que en todas las tradiciones religiosas la divinidad es concebida en su más profunda infinitud, más allá de la experiencia y la comprensión que captura la realidad; y a la vez, estas mismas religiones manifiestan un acontecimiento de lo divino en la finitud, a la manera de una revelación que no es evidencia sino llamada espiritual hacia una transformación del hombre y de su entorno y hacia el seguimiento religioso de verdades del orden de lo divino. En último término, las religiones experimentan un acontecimiento de lo divino que siempre es mayor a su propia experiencia; por tanto lo Real se sitúa más allá de todas las religiones y la verdad de las religiones pende del hecho de que la Verdad siempre estará abierta ante la imposibilidad de una verdad religiosa cerrada a cerca de lo divino.

La religión como símbolo encuentra aquí su sentido porque aparece como contenido de lo incontenible, como señalamiento de la divinidad, como rastro de lo sagrado. En su idea a cerca de Dios, el judío y filósofo Emmanuel Levinás afirma que sólo desde una fe metafísicamente atea, el hombre puede referirse a Dios o al Otro en su trascendencia. Ve que en la fe monoteísta esta no conceptualización intencionada de Dios permite que el ser en cuanto separado y pobre con relación a Dios, no estará tentado a la tematización, que en sí devendría idolatría (Cfr. Levinás, 2002: 51). No se trata solo de plantear la imposibilidad conceptual de la idea de Dios; se trata, ante todo, de expresar que la idea de Dios no deviene del concepto sino de la relación. La santidad como apertura es el conocimiento originario de lo divino. La fe metafísicamente atea constituye un reclamo a la religión por haber cambiado a Dios por un objeto y haber olvidado el llamado primero a la santidad (Cfr. Quintero, 2014: 4-5).

Provocar el movimiento copernicano aplicado al conocimiento de las religiones implica reconocer las limitaciones de un *logos* teológico que pretenda situar a Dios dentro de la “gesta del ser”, ya que esta sería la negación de la trascendencia en lo infinito de Dios. Aquí aparecería lo Real como lo no reductible por excelencia. El giro copernicano con relación a la experiencia religiosa de lo Real, no se opone a la vivencia de la religión, porque ante un Dios que es Misterio absoluto, aparece nuestra capacidad de lenguaje simbólico como una realidad profundamente humana de conocer al desconocido. Nosotros

recurrir al símbolo como manera auténtica de acercarnos al misterio desde la tradición bíblica, la mistagogía y el acervo religioso cultural.

Las religiones constituyen símbolos en las relaciones de la fe. Pero “el recurso de la metáfora más que decir, insinúa; dice justamente lo que no dice, “no afirma ni niega sino que hace señas”; porque el símbolo “da que pensar”, expresa relación, y supone el medio menos inepto de que disponemos para abrimos al Misterio inasible”. (Cfr. Torres Queiruga, 2014: 22). Entendiendo así al lenguaje religioso-simbólico y a la teología, se puede reconocer la apertura ante el Misterio por la no tematización de Dios, sin cerrarnos ante la posibilidad humana de acercarnos a él a través de nuestra capacidad para pensar lo divino. No se desaloja la posibilidad de un *conocimiento* de Dios por medio de un contenido religioso, sino que dicho contenido equivaldría a una confesión anticipada (Cfr. Quintero, 2014: 165).

1.4.4.1.3 La *red* religioso-mística

Si la filosofía de la religión respecto del conocimiento de Dios parte de la constatación de que ninguna religión alcanzaría la captación definitiva de lo divino, y que el conocimiento de Dios habla más del conocimiento de la fe en Dios, la aproximación mística parte de lo divino y versa sobre aquello que también es evidente para las religiones: la infinitud de la presencia de lo divino que sólo alcanzamos a captar por sus huellas.

Si bien, el creyente se ha formado en un entorno religioso que sustenta su capacidad de Dios y posibilita una comprensión razonable de su fe, se encuentra ante una gran incógnita cuando busca conocer qué es lo que quiere Dios en su vida y cómo debe responder ante las mociones que le asaltan internamente. Aquí sucede un encuentro con el Dios desconocido, aquel que está más allá de todas nuestras tradiciones religiosas y de todas las verdades de fe; es un *Misterio* que causa extrañeza, asombro y hasta repulsión en un corazón inquieto, insatisfecho y confundido.

La divinidad trascendente y atemática si bien escapa a toda posibilidad conceptual, está referida al ser humano e implica los sentimientos y los deseos del hombre con el ámbito de

lo sagrado. El Misterio que hace ruptura del nivel ontológico de la realidad y trasciende los presupuestos y conocimientos religiosos, al manifestarse en la intimidad misma del hombre y en su realidad relacional, en el mundo de sus afectos más íntimos, desvela lo más real de Dios en el hombre; de tal manera que la revelación de Dios, más que consistir en un conocimiento del hombre acerca de Dios, trata de un conocimiento de Dios acerca del hombre. En perspectiva cristiana el misterio del Verbo encarnado es necesariamente una revelación divina a cerca del hombre, y el seguimiento de Jesús, el Cristo, como lo manifiesta toda la literatura del Nuevo Testamento, va orientado hacia ese propósito transformador de la vida de los hombres y no a una descripción ontológica de Dios.

Para Juan Martín Velasco, en su texto *Fenomenología de la religión* (1994), lo que permite que el hecho religioso pueda ser comprendido como relación vívida en el *encuentro personal* es la inobjetividad conceptual de lo sagrado y su posterior interpelación personal. La inobjetividad conceptual expresa la actitud humana ante la superioridad del Misterio; el hombre entra en un estado de conmoción y reconoce un cierto *pavor* existencial que lo lanza a la dependencia de lo absoluto. En esa superioridad desconocida el hombre se siente interpelado y tiende a dar una respuesta positiva con otros. De esta manera se establece la forma especial como el misterio provoca en el hombre una transformación para la disponibilidad hacia el encuentro personal, dotado de intimidad y reciprocidad con lo Infinito que se despliega en una repuesta relacional.

Por otro lado, haciendo referencia a la *mística filosófica*, el mismo Velasco ve en el silencio de Platón y Plotino, un lugar clásico de contemplación de los grados más altos de conocimiento a partir de un éxtasis del sujeto donde el Uno va más allá del ser y la mente (Cfr. Von der Walde, 2001: 117). Velasco encuentra aquí un principio místico propio del silencio fundamental filosófico, más elevado que la racionalidad científica, al cual Platón llama contemplación. En cuanto a la experiencia de fe del creyente, este necesita también una actitud fundamental, propia de la experiencia mística, que le permita la contemplación de los vestigios divinos más allá de las formulaciones teológicas, las cuales pueden permanecer en el tiempo, pero ajenas a su propia experiencia. Dicha actitud, tanto de la contemplación filosófica como de la contemplación mística, es el silencio. Por su parte,

Heidegger comprende que lo primero de todo oyente es el silencio; el hombre ante su misterio se encuentra en un estado de desconocimiento de aquella presencia envolvente que no puede ser contemplada sino a condición de esta actitud: disposición abierta y atenta que lanza a zambullidos hacia lo desconocido. La meta de la filosofía consiste en alcanzar el silencio que supera los límites de la razón (Cfr. Von der Walde, 2001: 130); es aquí donde acontece la verdadera experiencia filosófica en el camino de la contemplación de las cosas en sí.

El creyente debe emprender un camino semejante al del filósofo que aspira a la contemplación de *lo en sí*; en este caso, a través del silencio humilde ante el misterio de Dios y ante los misterios de la fe, va más allá de los límites del discurso religioso para contemplar “lo en sí” del acontecimiento revelador de Dios en la experiencia propia de la fe. El silencio manifiesta la radical alteridad de Dios; su *presencia* no es una constatación sino que en todo *ese* hay un *prae*; su énfasis no está en el desocultamiento sino en la expectación de una intuición previa a cerca de Dios donde estallan los conceptos y se contempla al totalmente Otro en la imposibilidad más grotesca de lo humano. De este modo la afonía del *mysterium* pone en suspenso las capacidades humanas para dar lugar a una apertura silente por la cual el hombre percibe lo infinito al contemplarse trascendiendo su sentido de sí y su mundo.

1.5 La Armonía de las religiones

Para Raimon Panikkar, existe un fundamento de la experiencia mística que está a la base de todas las religiones, lo denomina “el hecho religioso fundamental”, hecho que no se encuentra por la vía de la reflexión teológica ni por el cuerpo doctrinal sino por una experiencia espiritual primordial que nos permite intuir un sentido real del hombre y de su mundo, que manifiesta estar conectado con un misterio divino.

Panikkar habla de un “sentido de ser-redentos”, es decir, que la unidad a la que aspira toda realidad expresa la tendencia de la vida del ser humano hacia su redención. Es una experiencia *cosmoteándrica* porque es una redención donde se expresa la unidad del

mundo, lo humano y lo divino: “Dios, Hombre y Mundo están comprometidos en una única aventura y este compromiso constituye la verdadera Realidad. [...] El cosmoteandrismo es paradójicamente (no se puede, de hecho, hablar de otro modo) la infinitud del Hombre/Mundo y la finitud de Dios (Panikkar, 1973). La unidad que refiere Panikkar no busca identificarse con la unicidad religiosa, entiende que las experiencias son múltiples aunque tiendan hacia la única Realidad; no está de acuerdo con una visión sintética de las religiones donde se posibilite el diálogo a partir de un común denominador, sino que realza el valor de su pluralidad donde la diferencia teológica y doctrinal entre las religiones expresa dimensiones irreductibles de las múltiples experiencias del hecho religioso fundamental.

Este modelo de teología del pluralismo entre religiones comprende que la diversidad está presente en la divinidad, que esta se goza en la diversidad y subsiste en la diversidad. Existe por tanto una preeminencia de la diversidad sobre la unidad que expresa la inconmensurabilidad de Dios en las distintas manifestaciones de su divinidad. Desde esta perspectiva el pluralismo de las religiones no admite un sistema universal que acoja a todas las creencias sino que defiende la irreductibilidad de las religiones como camino para un auténtico diálogo entre religiones; la diversidad deja de ser considerada un mal menor entre las religiones para ser la naturaleza reveladora de la Realidad. Esta pluralidad irreductible no equivale a una multiplicidad inconexa; Panikkar cree en un único Espíritu que es diverso y que subsiste en la diversidad de las realidades Hombre/Mundo, pero dichas realidades expresan facetas, dimensiones desconocidas del Dios conocido de cada confesión, y aquí encuentra un nuevo sentido la comunicación entre las religiones, a través de una *fecundación recíproca* en que cada comunidad religiosa descubre la novedad de Dios gracias a la comprensión que lleguen a tener de las demás.

Para tratar de zanjar el problema cristológico del pluralismo, Panikkar ve la urgencia de superar la estrecha cristología clásica que ha imposibilitado el diálogo interreligioso, y pasar a una comprensión crística mucho más amplia, “al tercer milenio cristiano le está reservada la tarea de superar una cristología tribal con una cristofanía que permita a los cristianos ver la obra de Cristo en todas partes sin presumir que tienen una comprensión

mejor o un monopolio de lo que sea el Misterio que les ha sido revelado de una manera única” (Panikkar, 1995: 122). Dicha concepción permite comprender a Cristo como luz que se manifiesta en todas las religiones sin privilegiar a ninguna pero vivificando las distintas presencias de Jesús expresadas en las creencias tradicionales suyas. Pero su presencia universal no equivale a una presencia incompleta de Cristo en las otras, sino que aparece como símbolo viviente de la unión cosmoteándrica, afín a todas las religiones, en tanto que todas ellas poseen los elementos de la triada.

Ha surgido ahora una afirmación sobre Cristo que es indispensable para comprender el anterior modelo de teología del pluralismo religioso: el misterio de Cristo incluye todas las manifestaciones de Dios en la historia y en las religiones, en razón de que Cristo es algo más que el Jesús de los evangelios; si la totalidad de Cristo no es Jesús queda entonces abierta la puerta a las demás religiones, las cuales, a través de sus mediadores, han recibido y siguen recibiendo la comunicación del Cristo cósmico que es el símbolo no temático y trascendental de la manifestación de lo divino en la historia de los seres humanos. Así las cosas, el nombre de Cristo ha llegado a ser conocido a través de otros nombres: “Rama, Krishna, Isvara, Purusha, Tathagata... rechazar cualquiera de estos nombres equivale a la pérdida de una parte única de lo divino. Panikkar, en una misma frase, puede dar testimonio de la unicidad de Jesús y a la vez de la unicidad de las otras religiones y figuras religiosas, donde Jesús queda como uno de los nombres del principio cosmoteándrico, el mismo que ha recibido en la historia tantos nombres como formas auténticas de religiosidad, pero encuentra al mismo tiempo una epifanía históricamente única en Jesús de Nazareth” (Knitter, 2008: 261).

Con esta última perspectiva teológica del pluralismo religioso, se cierra la presentación de los modelos circunscritos al ámbito de la teología de la Reciprocidad entre las religiones. Este modelo ha ocupado una parte importante del capítulo, en razón de sus grandes aportes para el pensamiento teológico del pluralismo religioso, y por ser, tal vez, la primera corriente que ha querido asumir en serio la verdad presente en las religiones, a partir de una teología comparativa de las religiones y gracias a su seria inmersión en el mundo religioso de las tradiciones no cristianas. Concluye, así, este primer capítulo sobre una aproximación

histórica al desarrollo del pluralismo religioso en la teología cristiana de las religiones; ahora es necesario responder cómo un pluralismo religioso de *iure* puede ser demostrado a partir de una teología cristiana, para cumplir el propósito de esta investigación.

CAPITULO II

HACIA UNA TEOLOGÍA CRISTIANA ABIERTA AL PLURALISMO: POSIBILIDADES Y LÍMITES DEL CRISTIANISMO.

2.1 ¿Pluralismo religioso de *iure* en perspectiva cristiana?

En el capítulo anterior presentamos cómo ha sido abordado el hecho del pluralismo religioso por los grandes modelos de las teologías cristianas de las religiones, y cuál ha sido su evolución, que va, desde una negativa rotunda a su reconocimiento, pasando por una tímida pero importante asunción de la autenticidad de cada religión, hasta toparse últimamente con corrientes más radicales, que justifican la subsistencia del pluralismo en el hecho de que todas las religiones son fundamentalmente lo mismo y que, por tanto, todas -o ninguna- tienen un valor específico respecto de la verdad a cerca de Dios.

Hemos considerado, además, cómo en todos estos modelos, ha prevalecido la cuestión del lugar de Cristo respecto de su mediación para la salvación de los hombres, problema que, a simple vista, sólo nos deja dos alternativas: defender una teología que proclame el mesianismo universal definitivo, explícito o implícito, de Cristo, para la salvación, o abolir tal cualidad del Mesías para ponerlo al nivel de otras mediaciones presentes en las demás religiones, lo cual implicaría aceptar que los mediadores de todas las religiones son esencialmente lo mismo.

En el modelo de Reciprocidad entre religiones verdaderas se da un avance importante que defiende una teología del pluralismo religioso a partir de la búsqueda de aquellos fundamentos y valores que son comunes a muchas religiones, de tal manera que se puedan establecer como criterios que confirmen el lugar central de las religiones y la urgencia de su colaboración mutua. Se trata entonces de destacar una teología de las religiones que busque notas comunes para propiciar el diálogo, teología imprescindible para aunar esfuerzos en favor de la solución de los grandes conflictos sociales. Aquí, no estamos necesariamente ante una teología cristiana, en tanto que su punto de partida no es la experiencia de la fe en Cristo sino que, por el contrario, tiende a suspenderla en función de aquello que asemeja a las religiones. Otra opción que deja este modelo de Reciprocidad es el que presenta Panikkar respecto de la cuestión cristológica, quien, en últimas, acude a un modelo inclusivista a partir de la imagen de un Cristo “cósmico” que estaría presente, de muchas formas, en todas las religiones.

¿Será posible la convivencia entre la asunción cristiana de la centralidad definitiva de Cristo y un pluralismo religioso de *iure* que comprenda la verdad revelada de cada religión? ¿Es definitivamente incompatible la revelación cristiana con otras verdades que las religiones puedan darnos a cerca de Dios? ¿Es imposible que un cristiano crea en la revelación de Cristo y, a la vez, comprenda que existe una verdad a cerca de Dios en todas las religiones?

En el presente capítulo consideramos cuáles han sido las teologías pioneras en abordar decididamente el pluralismo religioso de *iure*, y cómo han hecho para conciliar la compleja cuestión cristológica. Se trata de poder relacionar una teología que sea cristiana, con un pluralismo religioso de *iure*, lo cual, a mi modo de ver, requiere declarar decididamente la cuestión cristológica, de tal manera que sea una teología de las religiones a partir de la experiencia creyente, y que, a la vez, pueda manifestar la verdad intrínseca al pluralismo religioso.

2.2 Hacia un pluralismo religioso de *iure*.

A diferencia de los modelos clásicos de la teología de las religiones y de la Declaración *Dominus Iesu*, que bien incorpora dichos modelos, el pluralismo religioso parte de una premisa, *toda religión es verdadera* (Cfr. Knitter, 2008: IV); la aceptación está a la base del pluralismo. Si todas las tradiciones religiosas del mundo son esencialmente diferentes, el reconocimiento de su diferencia es lo único que posibilita un auténtico dialogo de sus tradiciones.

El pluralismo religioso de *iure* se entiende a partir de una idea a cerca de la alteridad de Dios y de una relación con Dios como Otro. Por la limitación humana para abarcar la Realidad se asume que el creyente tiene un desconocimiento ontológico a cerca de Dios que se señala en su Misterio, de tal manera que, por la especificidad de la revelación cristiana, nuestro conocimiento de Dios es dependiente y está limitado por la misma experiencia cristiana; pero, a otros hombres, en otras culturas, se les ha revelado Dios de una manera que sólo puede ser comprendida desde su propia experiencia creyente.

Muchos místicos cristianos, fruto de su propia experiencia espiritual, nos han acercado a la fascinación misteriosa ante la alteridad de Dios; al comienzo de la Tercera Semana, San Ignacio, invita al ejercitante a contemplar *lo que Christo nuestro Señor padesce en la humanidad o quiere padescer, -y a- considerar cómo la Divinidad se esconde, es a saber, cómo podría destruir a sus enemigos, y no lo hace, y cómo dexa padescer la sacratísima humanidad tan crudelísimamente* (EE. [195-196]) La Divinidad se esconde ante la agudeza de nuestro conocimiento, y ante los grandes enigmas que cuestionan al ser humano.

2.2.1 El pluralismo de Jacques Dupuis SJ.

El modelo de diálogo interreligioso abordado por Jacques Dupuis está recogido en dos obras importantes de su autoría: *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso y El cristianismo y las religiones* (2001). La aproximación de Dupuis hacia el pluralismo religioso en su primera obra, debe dar respuesta a un proceso adelantado en su contra por parte de la *Congregación para la doctrina de la fe*, la cual concluye su revisión con una

notificación publicada en febrero de 2001 cuyo preámbulo declara que la teología de dicho libro contiene “ambigüedades y dificultades notables y peligrosas”⁷ referentes a los aspectos doctrinales más relevantes.

Para su segunda obra Dupuis aborda muchas de las cuestiones requeridas por la comisión disciplinaria, con lo cual reafirma su total adhesión al magisterio de la Iglesia particularmente en lo que respecta a la centralidad suprema de Jesucristo para la salvación universal, de la misma manera expresa las limitaciones del pluralismo que defiende, cuyas líneas principales, como veremos, se comienzan a asemejar más a los modelos clásicos de las teologías de las religiones, a causa, principalmente, de la no menuda cuestión cristológica que parece no tener cabida en un pluralismo religioso sin negaciones.

A razón de dicha imposibilidad teológica de que todas las religiones no estén orientadas absolutamente hacia la única salvación revelada en Jesucristo, Dupuis no puede ser considerado a la ligera un teólogo nato del pluralismo religioso, en tanto que no existe una real aceptación de las otras verdades religiosas; todo esto aun cuando él mismo habla de un punto de partida “de principio” que fundamente el pluralismo desde Dios, porque para su teología es inaceptable que la salvación del hijo de Dios tenga los límites que, de diversos modos, se insinúan en la aceptación de las tradiciones religiosas no cristianas.

Al acontecimiento universal de la salvación de Cristo Dupuis no le resta centralidad en el plan único de la salvación; los modos como dicho evento acontece entre los hombres en los

⁷ Después del examen realizado y de los resultados del diálogo con el Autor, los Eminentísimos Padres de la Congregación, a la luz de los análisis y pareceres de los Consultores sobre las *Respuestas* dadas por el Autor mismo, en la Sesión Ordinaria del 30 de junio de 1999, han reconocido el tentativo del Religioso de mantenerse dentro de los límites de la ortodoxia, dedicándose al tratamiento de problemáticas hasta ahora inexploradas. Al mismo tiempo, aun considerando la buena disposición del Autor –manifestada en sus *Respuestas*– a proporcionar las aclaraciones necesarias, así como su voluntad de mantenerse fiel a la doctrina de la Iglesia y a la enseñanza del Magisterio, la Congregación Ordinaria ha constatado que el libro contiene ambigüedades y dificultades notables sobre puntos doctrinales de relevante importancia, que pueden conducir al lector a opiniones erróneas y peligrosas. Tales puntos conciernen la interpretación de la mediación salvífica única y universal de Cristo, la unicidad y plenitud de la revelación de Cristo, la acción salvífica universal del Espíritu Santo, la ordenación de todos los hombres a la Iglesia, el valor y el significado de la función salvífica de las religiones. (*Notificación*. Maliñao, Sal Terrae, 2000).

distintos tiempos y culturas y en la verdad de cada una de las profesiones religiosas, son diversos y están determinados por las capacidades y limitaciones humanas; pero todo ha de ser conducido a Cristo, mediador universal. La acción de la Palabra de Dios y de su espíritu no puede estar limitada por el acontecimiento histórico de Jesús de Nazaret, sino que su acción cristológica se extiende sin límites, no a pesar, sino, sobre todo, gracias al despertar religioso en la historia, en todas las culturas.

Dios mismo es quien ha hecho posible este despertar del hombre religioso y se ha hecho visible a partir de los diferentes caminos de las religiones, de tal manera que las mismas son dones de Dios para los hombres y están llamadas a la completud en el Misterio único de la salvación. Lo que Dupuis busca defender con esta intuición divina de los “distintos caminos” es un pluralismo de las religiones de *iure*, sostenido en el hecho de que no han sido los hombres quienes han establecido caminos para buscar a Dios, sino que ha sido Dios quien ha emprendido estos caminos para buscar a los hombres (Cfr. Dupuis, 2002: 345).

Para Dupuis no es suficiente comprender las religiones como distintas búsquedas humanas de Dios para llegar a comprender el pluralismo de las religiones. Se debe fundamentar el pluralismo en la inmensidad del amor de Dios que se comunica a todos los hombres, en la gracia sobreabundante que es rica, por tanto variada, como don de Dios que se comunica.

Pero este modelo de teología de las religiones presenta varias dificultades a la hora de determinar la finalidad de la verdad a la que conduce cada religión. Si bien defiende una complementariedad de las mismas, existe un proceso previo en el cual están circunscritas todas las tradiciones, una autorevelación de Dios, que culmina en Jesucristo, a partir de un proceso orgánico en el que las diversas etapas están esencialmente relacionadas entre sí, y encuentran su inteligibilidad y consistencia propia a partir de todo el proceso, y en su relación con su centro y cima: el acontecimiento Cristo (Cfr. Dupuis, 2002: 347).

De este modo la complementariedad resulta superada por una finalidad mayor contenida en el cristianismo: las demás tradiciones se comprenden en un sentido cósmico escatológico, como complemento de la revelación superior del cristianismo.

2.2.2 El pluralismo en las perspectivas de la teología comparada

Si la teología comparada encuentra elementos relevantes para la interpretación del cristianismo fuera de la experiencia cristiana, en las otras tradiciones creyentes, se presenta una dificultad preliminar: ¿puede ser comprendido el cristianismo a partir de las tradiciones no cristianas? Teólogos comparatistas como Francis Clooney SJ y James Fredericks, por su inmersión en algunas tradiciones religiosas orientales, han defendido la capacidad que tienen las religiones para iluminar la vida cristiana y la necesidad que de ello tiene el cristianismo.

La teología comparada cambia el punto de partida de los modelos anteriores. No se parte de la teología cristiana para elaborar una comprensión sistemática de todas las religiones y de su lugar con relación al cristianismo; se parte de la experiencia de las otras religiones, de lo que ellas dicen de sí mismas. El dialogo deja de ser una finalidad a partir de un trabajo teológico y se convierte en el punto de partida que dará las bases para una posterior reflexión teológica.

Los comparatistas esperan que las respuestas cristianas al dialogo entre religiones no provengan de la teología, sino de cada una de las religiones. Mientras esto no sea abordado de tal manera, no habrá un estudio efectivo de las tradiciones religiosas y siempre terminará propiciando una traspolacion del cristianismo. La teología comparada se mueve en dos ámbitos: por una lado supedita la teología a las religiones procurando que estas sean quienes iluminen todo modelo de dialogo, y por otro lado asume que “el objetivo real del ejercicio de la teología comparada es obtener una mejor comprensión del significado del cristianismo” (Knitter, 2008: 384).

Esto último se muestra problemático y hasta contrario al propósito de una teología cristiana, en tanto que justificaría la pretensión de dar una explicación del cristianismo fuera del cristianismo. Es verdad que entre las religiones existen actitudes sociológicas y culturales que se pueden comparar en el contexto de las culturas religiosas, pero no sucede así con sus cuerpos teológicos; muchos de los principios religiosos que en la práctica parecen ser comunes a todas las religiones, provienen de teologías diversas que no pueden ser comprendidas si se despojan de su explicación original.

No se trata de que las religiones no puedan enseñarse mutuamente y de diversos modos, sino de poder reservar el ámbito de la explicación religiosa a cada tradición. Que el cristianismo pueda encontrar explicación fuera de sí, que las enseñanzas cristianas puedan ser interpretadas desde un ámbito más allá de la vida fáctica cristiana, puede ser un despropósito, como lo es también pensar que “las otras religiones pueden convertirse en los microscopios en los que los cristianos observen los “datos” del cristianismo” (Cfr. Knitter, 2008: 385).

Algunos teólogos comparatistas asumen que las religiones pueden provocar cambios al interior del cristianismo, pero más allá de la experiencia cristiana, “utilizando las intuiciones de las religiones no cristianas como una fuente, ha sido capaz de abrazar sus “propias creencias queridas de una nueva manera (...) a un nivel más profundo” (Cfr. Knitter, 2008: 387). La comprensión de las demás tradiciones religiosas valoradas en su propia situación de verdad, siempre traerá crecimiento espiritual, generará renovación y nuevas valoraciones de la propia tradición. Pero no queda claro cómo la renovación del cristianismo podría emanar de fuentes ajenas al acervo de la propia tradición cristiana y a la experiencia creyente.

La teología comparada constituye un escenario importante para el conocimiento de las religiones y para la renovación espiritual, tal como ya se ha comenzado a percibir a través de las prácticas espirituales que occidente ha encontrado en las tradiciones religiosas orientales. En este sentido, el trabajo de las teologías comparadas está ayudando al enriquecimiento espiritual. El cuestionamiento no va sobre este aspecto, sino que versa

sobre las intenciones que las teologías comparadas puedan llegar a tener para hacer de las demás religiones una explicación fontal de la espiritualidad y la praxis cristiana. Con todo lo bueno y necesario que contiene la inmersión en el mundo espiritual de las religiones, no se podrá elaborar una mejor comprensión de la fe cristiana sino a partir de un conocimiento *anamnético y fáctico* de la propia experiencia cristiana.

El modelo de teología comparada busca acoger la particularidad de cada tradición religiosa evitando toda interpretación cristiana de su formulación. En el modelo de aceptación que presupone la teología comparada, las diferencias entre religiones no son obstáculos que deban ser superados gracias a una profesión universal de las religiones, sino que precisamente se defiende dicho pluralismo como algo que debe ser acogido permanentemente.

Cualquier intento de transformación de otra tradición religiosa a partir de una teología propia irá en detrimento de la buena comprensión que podamos tener de las religiones. Solo por la inmersión en las culturas religiosas no cristianas, sin el presupuesto de una teología ya elaborada, será posible comprender cuales son los fundamentos y los sentidos que orientan a las religiones fuera de la concepción cristiana.

El camino que promueve la teología comparada viene de posponer toda teología de las religiones y propiciar el auténtico dialogo como un ejercicio donde los cristianos estén dispuestos a acoger y entender la novedad que posee cada religión, conscientes de la latente dificultad, que se presenta al querer acoger otra experiencia religiosa sin interpretarla desde la óptica cristiana. Los comparatistas afirman que debido a esta dificultad, se debe suponer que en el dialogo, se requiere de una apertura real al mundo religioso que se conoce, un despojo teológico preliminar y una gran confianza en el dialogo que, por las distancias religiosas y culturales de sus interlocutores, habrá de configurarse en un proceso de aproximación y apropiación muy lento.

Según este modelo interreligioso la solución a los grandes interrogantes de las religiones se encuentra en el dialogo desnudo y no en la exposición y apología de sus propias teologías.

Solo por la cercanía y contacto que se logre tener con las otras tradiciones podrá alcanzarse una madurez en el dialogo, que supere cada vez más las definiciones acerca de las religiones que obvian la explicación que cada religión puede dar de sí misma. Algunos de los críticos a los teólogos comparatistas piensan que su interés por posponer el debate teológico de las religiones por un dialogo entre las mismas, puede generar un relativismo frente a los problemas teológicos de las religiones, y no conducir a un conocimiento más profundo de las mismas, a expensas de un dialogo que no pasa de ser un conocimiento de narrativas religiosas diversas, sin ahondar en las cuestiones teológicas de mayor envergadura.

Con todo, el aporte de la teología comparada ha sido muy valorado por su particular insistencia en la necesidad de una autentica experiencia en el mundo de las religiones, con el fin de superar las visones cristianas de las mismas, visones que a lo largo de la historia han impedido el reconocimiento de la verdad subyacente a cada religión.

2.2.3 G. Lindbeck y la apología de la propia fe.

El luterano George Lindbeck es uno de los primeros teólogos cristianos que entrevé en el pensamiento de la posmodernidad los cimientos de una nueva perspectiva teológica de las religiones, toda vez que reconoce en él un dominio de la diversidad que se impone. La religión configura una cultura lingüística, es “un tipo de marco o medio cultural lingüístico que conforma la totalidad de la vida y el pensamiento” (Cfr. Knitter, 2008: 338). No hay un conocimiento precedente a las palabras, con las que pronunciamos lo divino; más bien, son las palabras provenientes de la tradición religiosa las que proporcionan las propias convicciones religiosas. En realidad nadie puede “pensar al desnudo” (Cfr. Knitter, 2008: 341) porque sin las palabras no hay pensamiento religioso. Existe una precedencia del mundo religioso, el cual se llega a constituir como experiencia, sentimiento y pensamiento de carácter religioso. En este sentido el lenguaje religioso siempre es recibido y, en el origen de su estructuración, se puede encontrar la explicación de las experiencias religiosas. La forma particular de la experiencia religiosa esta posibilitada por el lenguaje.

A partir del lugar primario que Lindbeck otorga al lenguaje y de acuerdo con los modos como las culturas se generan y transmiten, define que la religión es un *fenómeno comunitario* que consolida las subjetividades. La narrativa crea el mundo religioso en el que vivimos quedando sobreentendido que la pluralidad religiosa se sostiene en el principio de la pluralidad de lenguajes. Estas consideraciones no solo justifican la disparidad de los discursos religiosos, sino que además llega a expresar la imposibilidad de un diálogo interreligioso que parta de un “terreno común”.

No existe ningún marco común a todas las religiones como no existe tampoco una cultura lingüística universal. Las experiencias religiosas son diferentes aunque compartan palabras semejantes en aspectos espirituales o éticos. La polisemia de dichas palabras encuentra un sentido propio en cada tradición religiosa. Las religiones no son formas distintas de una experiencia sino experiencias diferentes que tienden a ser comprendidas bajo las mismas formas, pero en realidad las religiones entre sí no son traducibles fuera de su experienciar propio.

Este modelo de pluralismo únicamente está dispuesto a aceptar una relación entre religiones en la medida en que cada una de ellas haga apología de su fe sin el interés de hacer traspolación de sus lenguajes, dejando que las diferencias se confronten abiertamente, y abandonando todo interés proselitista. Finalmente, este modelo aborda la centralidad de Cristo como una cuestión que paradójicamente no parece ser tan compleja como en los anteriores modelos. La confesión apologética del cristianismo se centra en el anuncio *solus Christus*, un don cristiano que se acepta sin cuestionar; esto es tomarse en serio lo propio de una religión.

Sin el anuncio de Jesucristo como hijo de Dios y salvador de los hombres, el cristianismo pierde su esencia, pero dicha profesión de fe solo tiene sentido en el cristianismo. Lindbeck infiere que se “puede hablar auténticamente del fundamento del ser, del fin de la historia y de la verdadera humanidad únicamente en el lenguaje particular de cristianismo, esto es en la narración bíblica del cristianismo” (Cfr. Knitter, 2007: 355). No hay salvación sin Cristo,

en la narrativa propia del cristianismo. Aunque no hay equivalencia de su cualidad mediadora, el cristianismo no puede prescindir de Cristo como causa de salvación, como tampoco el budismo puede prescindir de su teísmo.

2.3 Lectura teológica del pluralismo religioso a partir de una teología cristiana de las religiones.

Una teología de la religión que sea cristiana no puede prescindir de un decidido abordaje de la cuestión cristológica en el centro de su reflexión; no solo comprenderá la necesidad de definir el lugar de Cristo respecto de las religiones sino que, sobre todo, entenderá que toda su teología parte de una inspiración específica desde la revelación; asume claramente que la centralidad de Cristo es indispensable para la formulación de su propia identidad teológica y que es una condición esencial para establecer su relación con las religiones. *La centralidad de Cristo es una categoría fundamental para toda teología cristiana.*

Sobre la formulación de la propia identidad teológica, es necesario reconocer cuál es el ámbito donde acontece la centralidad de Cristo, en razón de que su primacía está referida a la fe y esta no puede ser concebida como una realidad impersonal. *La experiencia personal y comunitaria de la fe y la centralidad de Cristo son categorías dependientes entre sí; en el ámbito de la experiencia personal de la fe tiene sentido y valor la centralidad de Cristo.* Si bien el pluralismo de *iure* ha encontrado su fundamento en la alteridad de Dios, lo cual es posible por los principios de una teología de las religiones comparadas, este trabajo se propone ahora encontrar cimientos para el mismo pluralismo de *iure*, pero a partir de las propias fuentes cristianas.

2.4 La cristología en el pluralismo de *iure*: La centralidad de Cristo en los límites de la experiencia cristiana

El riesgo de la explicación cósmica de la salvación radica en que su énfasis tiende a olvidar la experiencia de la fe como un llamado personal, se olvida la vocación cristiana como seguimiento, como adhesión libre del creyente a Cristo. El ideal universalista de la

salvación ajeno a una experiencia de fe performativa parece obedecer más a una necesidad ontológica de la comprensión soteriológica de la divinidad, que al modo como el Nuevo Testamento presenta el camino de la salvación como la aceptación procesual de un don divino, a partir de un acontecimiento revelador de la fe. Una visión cósmica y omnipotente de la salvación de Cristo podría ir en contra de la fe que siempre se manifiesta gracias a una libre acogida.

La comprensión totalizadora de la salvación de Cristo, que tiende a un alto nivel de despersonalización, es ineficaz, porque sin el hombre, sin su aceptación libre, no puede haber salvación. Dios no salva al hombre sin el hombre. Sin una experiencia personal y transformadora de Cristo, en la vida, es imposible hablar de la salvación cristiana, como si su fuerza radicara en la capacidad de abarcar al hombre a pesar de su libertad. La cuestión no es solamente si existe salvación fuera de Cristo, sino si existe salvación cristiana más allá del ámbito de la fe, es decir, si se puede vivir el cristianismo prescindiendo de una experiencia de la fe. La del cristianismo no puede ser considerada como una salvación violentamente extensiva que tiende a unificarlo todo sin importar una adhesión personal; el cristianismo no es anónimo.

La salvación de Cristo encuentra está delimitada por la libre adhesión del hombre; pero a la base de cierto entendimiento de la salvación parece prevalecer una idea de la gracia como difuminación impersonal que obra a pesar de la libertad; se olvida que tanto en la literatura bíblica como en la tradición litúrgica de la Iglesia, la gracia es siempre un compromiso, es alianza, es un vínculo de acogida y permanencia, de tal manera que toda gratuidad de Dios es un compromiso; y sin dicha relación de las voluntades no hay transformación en la vida del hombre. Todo esto va orientado a defender que fuera de la experiencia de Cristo en la vida no hay salvación cristiana que se pueda sustentar.

El mesianismo de Cristo está abierto para quienes creen en su nombre, y más allá de él, los creyentes no sabemos de qué otros modos la divinidad se ha manifestado en las distintas culturas, de la misma manera que no alcanzamos a dimensionar el valor salvífico de las tradiciones religiosas. Por otro lado, podemos constatar de qué manera, en Jesucristo, el

Padre se ha manifestado a partir de una experiencia histórica que se hace presente en la vida de cada cristiano; de tal manera que se da razón de la vida de Cristo, en la Iglesia, gracias a los testimonios de la fe de aquellos que han *visto y oído*.

No es posible seguir pensando que las religiones no cristianas tengan un valor complementario respecto del cristianismo. Su verdad no se funda en la persona de Cristo sino en su propia experiencia misteriosa de Dios. Decir que las otras religiones encontrarán definitivamente su plenitud en Cristo contradice lo que el Concilio ha dicho sobre la “verdad y gracia” (AG 9) presentes en todas las religiones. Si Cristo es plenitud ilimitada para todos los seres humanos de toda cultura y religión, entonces la verdad de las religiones que proclama la Iglesia queda reducida a una máscara.

Reconocer que las otras religiones son verdaderas, que poseen verdad acerca de Dios, supone que la verdad de Cristo está circunscrita a la experiencia de la fe de los cristianos, como la verdad de lo que hemos recibido y damos testimonio. Ser testigo de la acción particular de Cristo, en la propia vida, no equivale a que su acción sea la única eficaz y verdadera para los hombres que cultivan su fe.

Los cristianos suponemos que el axioma *extra ecclesiam nulla salus* es un modelo de teología ya superado, pero en realidad la plenitud de la salvación por fuera de la experiencia cristiana defiende el mismo valor del axioma: que solo en Cristo tienen razón de ser y futuro todas las religiones. Mientras se siga restringiendo el diálogo interreligioso, por la defensa de la centralidad de Jesús, fuera del cristianismo, no estaremos preparados para comprender la verdad que puede ser discernida en cada religión.

La solución pluralista a la cuestión cristológica debe ser iluminada únicamente al interior de la experiencia de la fe cristiana. Se trata de abandonar los presupuestos clásicos del diálogo para conducir a la afirmación central de Cristo en la vida del hombre, que solo puede darse en la experiencia creyente; fuera de dicha experiencia se excluye el valor del acontecimiento revelador y transformador de Cristo en la persona. Opto de este modo por el

abandono de todo modelo inclusivista de las otras religiones, que, en últimas, lo que hace es excluir a las tradiciones no cristianas.

2.5 El experimentar fáctico de la vida cristiana: Defensa de la asunción de Cristo dentro de los límites del cristianismo.

Para el teólogo español Juan Martín Velasco, lo que permite que el hecho religioso pueda ser comprendido como relación vívida en el encuentro personal, es la inobjetividad conceptual de lo sagrado y su posterior interpelación personal. La inobjetividad conceptual expresa la actitud humana ante la superioridad del Misterio; el hombre entra en un estado de conmoción y reconoce un cierto pavor existencial que lo lanza a la dependencia de lo absoluto. En esa superioridad desconocida el hombre se siente interpelado y tiende a dar una respuesta positiva con otros. De esta manera se establece la forma especial como el Misterio provoca en el hombre una transformación para la disponibilidad hacia el encuentro personal, dotado de intimidad y reciprocidad con lo Infinito que se despliega en una respuesta relacional. Por ello se puede decir, que el hecho religioso está representado en la dualidad *Yo-Tú*. Es por eso que el modelo apelación-respuesta establece la estructura del encuentro en el hecho religioso, implicando así la relación de hombre-Dios en un yo-tú, es decir, en una categoría de espíritu a espíritu. Aquí el ser humano entra en un ámbito de relación y encuentro con lo Infinito donde despliega una respuesta libre. La actitud religiosa en el hombre supone un “modo de asumir la existencia”. Ésta ocasiona un tipo de dependencia por un Ser Superior que trasciende la vida en todos sus órdenes. (Cfr. Velasco, 1994: 67-86).

El conocimiento de la experiencia cristiana corresponde a la transmisión de un saber experimentado, es decir, parte de una hermenéutica sobre lo histórico cristiano y sobre su comprensión anamnética en la vida creyente. El sustrato propio de la teología cristiana es la creencia como evidencia de la narrativa y de la experiencia cristiana de la fe. Dicha experiencia creyente es acontecimiento de la fe en la propia vida, experimentar de la fe cristiana, experiencia de la fe en la vida fáctica, anamnesis de la presencia de Cristo. El

sustrato de la teología es la creencia, esta se soporta sobre la realidad misteriosa de la divinidad y sobre la experiencia creyente que es manifestación de Dios en la historia.

De tal manera que la creencia, en la teología, se soporta sobre la finitud de la revelación de Dios que acontece como experiencia, y a la vez, sobre la infinitud silenciosa de su Misterio. Lo que hace la teología es referirse a la conducta creyente, porque su objeto es la fe. La teología es narrativa porque reconoce lo que se desvela en la fe, como acontecer en la historia; constata la fe como experiencia de la vida fáctica a partir de su religiosidad. Para Heidegger la teología es “la ciencia de la fe”, la ciencia de *lo que se desvela en la fe, ciencia de lo creído*. Lo que hace es referirse a la conducta creyente, su objeto es la fe. La teología es *narrativa* porque reconoce lo que se desvela en la fe, como conducta, en la historia; constata la fe como experiencia de *la vida fáctica*. (Cfr. Heidegger, 2006: 39-49).

2.6 La unicidad de Jesús *en medio de los creyentes*: Interpretación del *ámbito de la centralidad de Cristo a partir de Hch 4, 1-37*

Para abordar la cuestión de la unicidad de Jesús en medio de los creyentes, acudo a la interpretación de Hch 4, 1-37, a través de un paralelo del texto en la versión de la *Biblia de estudio “Dios habla hoy”* (SBC 1994), con la respectiva exégesis de cada perícopa, según el comentario bíblico de Richard Dillon sobre el libro de los Hechos de los apóstoles (Cfr. Dillon, 2004: 225-227). El ejercicio busca reconocer las manifestaciones del Hijo de Dios desde el ámbito bíblico de la centralidad de Cristo donde acontece su salvación para los que creen.

<p>(1) Estaban hablando al pueblo, cuando se les presentaron los sacerdotes, el jefe de la guardia del Templo y los saduceos, (2) molestos porque enseñaban al pueblo y anunciaban en la persona de Jesús la resurrección de los muertos. (3) Les echaron mano y les pusieron bajo custodia hasta el día siguiente, pues había caído ya la tarde.</p>	<p>→ <i>Laos</i>: Distinción preliminar e independiente de las distintas reacciones ante el mensaje a cerca de Jesús que anuncian los apóstoles. <i>Laos</i> expresa un ámbito que precede la aceptación de la fe por parte de algunos o muchos.</p>
--	--

<p>(4) Sin embargo, muchos de los que oyeron la Palabra creyeron; y el número de hombres llegó a unos cinco mil.</p>	<p>→ Ámbito de la fe, pueblo creyente. La fuerza de la Palabra.</p>
<p>(5) Al día siguiente se reunieron en Jerusalén sus jefes, ancianos y escribas, (6) el Sumo Sacerdote Anás, Caifás, Jonatán, Alejandro y cuantos eran de la estirpe de sumos sacerdotes.</p>	<p>→ Lo que suscita el nombre de Jesucristo.</p>
<p>(7) Les pusieron en medio y les preguntaban: «¿Con qué poder o en nombre de quién habéis hecho vosotros eso?»</p>	<p>→ Introducción al discurso que viene. El obrar <i>en su nombre</i> expresa el poder de Jesús resucitado.</p>
<p>(8) Entonces Pedro, lleno del Espíritu Santo, les dijo: «Jefes del pueblo y ancianos, (9) puesto que con motivo de la obra realizada en un enfermo somos hoy interrogados por quién ha sido éste curado, (10) sabed todos vosotros y todo el pueblo de Israel que ha sido por el nombre de Jesucristo, el Nazareno, a quien vosotros crucificasteis y a quien Dios resucitó de entre los muertos; por su nombre y no por ningún otro se presenta éste aquí sano delante de vosotros.</p>	<p>→ El Espíritu Santo que actúa como don que se concede a aquellos que han creído. Promesa de la <i>enseñanza</i> que es gracia de Dios (Cfr. Lc 12, 11-12).</p> <p>→ Segunda clarificación del obrar <i>en nombre</i> del</p>
<p>(11) Él es la piedra que vosotros, los constructores, habéis despreciado y que se ha convertido en piedra angular.</p>	<p>→ (Sal 118, 22): “La piedra que los constructores despreciaron se ha convertido en la piedra principal”. Formulación del triunfo del Resucitado.</p>
<p>(12) Porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos.»</p>	<p>→ Perícopa fundamental para la cuestión cristológica. Cuarta clarificación relacionada con la salvación. La conjugación del verbo griego <i>σωτηρια</i> remite al v.9 expresando así dos sentidos: sanación y salvación.</p>

<p>(13) Viendo la valentía de Pedro y Juan, y sabiendo que eran hombres sin instrucción ni cultura, estaban maravillados. Reconocían, por una parte, que habían estado con Jesús; (14) y al mismo tiempo veían de pie, junto a ellos, al hombre que había sido curado; de modo que no podían replicar.</p>	<p>Doble constatación: Estar ante los testigos de Jesús, y reconocer la obra del Resucitado en el hombre curado.</p>
<p>(15) Les mandaron <u>salir fuera del Sanedrín</u> y deliberaban entre ellos. (16) Decían: « ¿Qué haremos con estos hombres? Es evidente para todos los habitantes de Jerusalén, que ellos han realizado una señal manifiesta, y no podemos negarlo. (17) Pero a fin de que esto no se divulgue más entre el pueblo, amenacémosles para que no hablen ya más a nadie en este nombre.» (18) Les llamaron y les mandaron que de ninguna manera hablasen o enseñasen en el nombre de Jesús.</p>	<p>→ Quinta mención del nombre.</p> <p>→ Insistencia en la constatación de las señales.</p> <p>Temor a la propagación del nombre de Jesús.</p>
<p>(19) Mas Pedro y Juan les contestaron: «Juzgad si es justo delante de Dios obedeceros a vosotros más que a Dios. (20) No podemos nosotros dejar de hablar de lo que hemos visto y oído.»</p>	<p>→ Testimonio de la fe en Cristo.</p>
<p>(21) Ellos, después de haberles amenazado de nuevo, les soltaron, no hallando manera de castigarles, a causa del pueblo, porque todos glorificaban a Dios por lo que había ocurrido, (22) pues el hombre <u>en quien se había realizado esta</u></p>	<p>→ Infiere el sentido personal de la sanación/salvación</p>

<p>señal de curación tenía más de cuarenta años. (23) Una vez libres, vinieron a los suyos y les contaron todo lo que les habían dicho los sumos sacerdotes y ancianos.</p>	
<p>(24) Al oírlo, todos a una elevaron su voz a Dios y dijeron: «Señor, tú que hiciste el cielo y la tierra, el mar y todo lo que hay en ellos, (25) tú que has dicho por el <u>Espíritu Santo</u>, por boca de nuestro padre David, tu siervo: ¿A qué esta agitación de las naciones, estos vanos proyectos de los pueblos? (26) Se han presentado los reyes de la tierra y los magistrados se han aliado contra el Señor y contra su Ungido. (27) «Porque <u>verdaderamente en esta ciudad se han aliado Herodes y Poncio Pilato con las naciones y los pueblos de Israel contra tu santo siervo Jesús</u>, a quien has ungido, (28) para realizar lo que en tu poder y en tu sabiduría habías predeterminado que sucediera. (29) Y ahora, Señor, ten en cuenta sus amenazas y concede a tus siervos que puedan predicar tu Palabra con toda valentía, (30) extendiendo tu mano para realizar curaciones, señales y prodigios por el nombre de tu santo siervo Jesús.»</p>	<p>Sexta clarificación del nombre.</p> <p>Expresión de la realeza mesiánica</p>
<p>(31) Acabada su oración, retembló el lugar donde estaban reunidos, y todos quedaron llenos del Espíritu Santo y predicaban la Palabra de Dios con valentía.</p>	<p>Nuevamente el testimonio del Espíritu Santo que conduce a la predicación.</p>
<p>(32) La multitud de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma. Nadie llamaba suyos a sus bienes, sino que todo era en común</p>	<p>Contraste con el <i>laos</i> con quien se inicia esta perícopa. Existe ya un acontecimiento de la fe.</p>

→ Testimonio de aquellos 59 que han visto y oído.

Crea una comunidad.

<p>entre ellos. (33) Los apóstoles <u>daban testimonio con gran poder de la resurrección del Señor Jesús</u>. Y gozaban todos de gran simpatía. (34) No había entre ellos ningún necesitado, porque todos los que poseían campos o casas los vendían, traían el importe de la venta, (35) y lo ponían a los pies de los apóstoles, y se repartía a cada uno según su necesidad. (36) José, llamado por los apóstoles Bernabé (que significa: «hijo de la exhortación»), levita y originario de Chipre, (37) tenía un campo; lo vendió, trajo el dinero y lo puso a los pies de los apóstoles.</p>	
--	--

El título que antecede el esquema exegético de Hch 4 1-37 define la intención del mismo: reconocer en el texto el ámbito de la centralidad de Cristo a partir de una perícopa eminentemente soteriológica, que ha servido para “justificar” la unicidad del Hijo de Dios para la salvación. El análisis del texto, según el escenario en que aparece la fórmula de Hch 4, 12, da qué pensar acerca del carácter personal – experiencial en que se desarrolla el discurso que Pedro dirige al grupo de los judíos y al pueblo. Llama la atención el que gran parte de los comentaristas de Hch omiten la referencia al v.12 del capítulo 4, fragmento de los recursos bíblicos que ha sido paradigmático para defender la supremacía de Cristo ante las otras religiones. La razón de esta omisión puede consistir en lo problemático que puede resultar la asunción del *único nombre*, cuando se están buscando caminos para un diálogo interreligioso en que tales pretensiones de unicidad parecen contradecir la actitud dialógica del cristianismo.

También podría consistir la omisión en una llana aceptación de la imposibilidad de otro nombre para la salvación, pero en un sentido más universal, tal vez, fundamentado exegéticamente en el hecho de que la audiencia a quien va dirigido el discurso está

representando la totalidad de las tradiciones religiosas que aún no han conocido ni aceptado el nombre de Jesucristo.

La omisión frente al problema del v.12 supone posturas que son insuficientes para abordar la cuestión de la unicidad de Cristo en el ámbito de todo el capítulo. El riesgo de una negación cristológica parece haber paralizado la búsqueda hermenéutica del sentido acerca de “la salvación en el único nombre” y ha olvidado la necesidad de comprender dicha formulación en el *ámbito* en que acontece el relato, sin menoscabo, ni mucho menos negación, de su definitividad en el *nombre* por quien llega a los hombres la salvación. *σωτηρια* aparece diecinueve veces en el libro de los Hch, con distintas conjugaciones, que se asemejan en su forma *pasiva*, esto es, que la salvación está atribuida a otra persona, *ser salvo por*.

En el capítulo 2, *σωτηρια* está referida a *los que invoquen el nombre del Señor, los que él iba llamando* (2, 21. 47). En el capítulo 4, *σωτηρια* está referida a *un enfermo que ha sido sanado* (4, 9). En el capítulo 7, *a los israelitas que habrían de ser liberados* (7, 25). En el capítulo 13, *a los descendientes de Abraham y a los extranjeros que tienen temor de Dios, a las partes más lejanas de la tierra* (13, 26. 47). En el capítulo 14, *a un hombre que no podía andar* (14, 9). En el capítulo 15, *a los hermanos de Antioquia, al grupo de los creyentes* (15, 1. 11). En el capítulo 16, *a la muchacha poseída por un espíritu, al carcelero que pide, a los pies de Pablo y de Silas* (16, 17 .30 – 31). En el capítulo 27, *a Pablo preso y sus compañeros presos en medio de una tempestad* (27, 20. 31. 34).

Al igual que en Hch 4, 12 todas las apariciones de *σωτηρια* en Hch están antecedidas por una experiencia de fe, bien sea a través de una curación, de una liberación o de una adhesión a la doctrina de los apóstoles. *σωτηρια* significa rescatar, liberar, alejar del peligro, sanar, preservar, liberar de aflicciones, salvar la vida física; también significa la sanación de los enfermos o (sinópticos) un evento que acontecerá, relacionado con el reino de Dios. Existe en todo esto una relación previa entre la sanación, la profesión de la fe y el hecho de ser salvo; el hombre salvado de Hch 4,9 ha creído en Jesús, el ungido, ha creído en el nombre de Jesucristo, por tanto su curación está vinculada a la salvación. El discurso

de Pedro, particularmente la fórmula del v.12, debe ser comprendido en el ámbito propio de la perícopa, el cual, al igual que todas las formas en que aparece *σωτηρια* en Hch está precedida por una profesión de fe o está referida a un grupo específico. *σωτηρια* nunca aparece en el texto de un modo impersonal, sino que siempre está referida a alguien o a algunos que son testigos del poder sanador de Jesucristo.

Existe realmente un ámbito de la salvación, un ámbito de la fe. Sin una experiencia de acogida libre de la fe no acontece la salvación de Cristo, como si esta fuera una fuerza extra mundana que operara sin el hombre. El hecho de que tanto sanación como salvación correspondan en su uso lingüístico a una misma raíz griega, expresa la íntima relación de la salvación con el hombre que cree; más allá de dicha experiencia creyente, más allá de los límites que suponen el experimentar de la fe como acontecimiento personal, no solo nos queda difícil comprender la salvación en el *nombre* de Cristo, sino que, además, tal pretensión contradice las formas bíblicas en que aparecen relatadas las obras de sanación y salvación de Jesús en el Nuevo Testamento. Por tanto, el ámbito de la salvación, los límites del “único nombre bajo el cielo en quien podemos ser salvos”, se encuentran definidos en el entorno de la fe, gracias a la cual el hombre puede dar testimonio de la *σωτηρια*.

Conforme a la interpretación de Hechos 4, 1–37, podemos comprender por qué fuera de la experiencia de la fe en Cristo no es posible comprender la salvación cristiana. Tal interpretación constituiría una forma de solución acerca de la cuestión de la unicidad de Cristo en la salvación, con miras a un pluralismo religioso más radical, sin relativizar en lo más mínimo la totalidad de la doctrina cristológica; todo lo contrario, la cuestión de la unicidad se puede sustentar y defender con más vigor si se comprende desde las formas bíblicas personales de la salvación de Jesucristo. Si la cuestión cristológica deja de ser el gran impedimento para abordar con decisión el pluralismo de *origen* fundamentado en Dios, se ha zanjado “la gran cuestión” del dialogo cristiano con las otras religiones.

2.7 ¿Cómo comunicar una teología cristiana del pluralismo religioso de *iure*?

La pregunta por la comunicación del pluralismo religioso de *iure* es, en primer lugar, una pregunta por la capacidad teológica del pluralismo para poder ser comunicado en el marco de los estatutos actuales del conocimiento. Previo a tal reflexión, es necesario referirnos a la teología misma y a la capacidad pedagógica de su saber, esto es, si puede dar razón de sus propios contenidos y los puede expresar y enseñar de un modo disciplinar; tal requerimiento nos remite a la pedagogía de la Teología, campo que, debido a su novedad disciplinar al interior de los cuerpos teológicos, es de obligada mención en este último momento de la investigación. Para responder a la pregunta final del presente capítulo, abordaré qué comunica la teología como disciplina, y qué comunica la teología del pluralismo religioso de *iure*.

2.7.1 ¿Qué comunica la teología como disciplina?

Los actuales estatutos del conocimiento han reconocido que a la par de los contenidos de la comprobación científica, existen saberes y narrativas, formas del conocimiento, que también hacen parte de la razón humana. Gracias a esta nueva identidad del conocimiento, una disciplina sapiencial como la teología, puede ser comprendida en los ámbitos de la enseñanza y puede justificar su participación y comunicación en el actual debate académico de las ciencias. Para poder avanzar hacia la cualidad pedagógica del pluralismo religioso de *iure*, es necesario revisar cómo la misma teología llega a ser pedagógica y puede comunicarse bajo los criterios y la metodología de una disciplina.

2.7.1.1 La teología como un conocimiento sapiencial

Como conocimiento sapiencial, la teología expresa la sabiduría contenida en su propia narrativa de fe, y comunica un testimonio con el cual orienta la vida del creyente. Su sabiduría se expresa en la práctica de la fe que da sentido al hombre religioso en el horizonte de sus relaciones, en tanto que su experiencia religiosa atraviesa y permea todos los ámbitos de su vida, a tal punto que su obrar es el testimonio de su fe. La sabiduría de la

fe se expresa en la espiritualidad del creyente que ha logrado encontrar coherencia entre lo que profesa y lo que vive. La espiritualidad constituye un itinerario, un cultivo continuo que transforma al creyente, y orienta su ética y su moral en razón de las implicaciones de la fe.

La espiritualidad cristiana es la expresión de un encuentro entre la fe en Cristo y la Caridad cristiana, unión que transforma y lanza hacia una entrega mayor de la vida. El deseo de Dios y de encontrar sentido y esperanza a la propia vida en la contemplación, en el silencio y en el servicio a los demás, constituye el ámbito de la fe. Pero la teología no solo contempla una narrativa, también la argumenta, expresando la razonabilidad de la fe y elaborando una formulación praxica de la misma; argumenta la condición trascendente del hombre y su disposición espiritual, y así conoce cuál es el sentido de la fe.

2.7.1.2 La teología como un conocimiento filosófico

¿Qué importancia le otorga el teólogo a la filosofía? ¿Cuál es la relación entre filosofía, teología y religión? ¿Cómo se abordan los temas afines a la filosofía en el campo sistemático y praxico de la teología? Ya se ha mencionado que la teología debe tener una especificidad, algo que le sea propio y que no le adeude a ninguna disciplina, ha de tener un sustrato que le permita sostenerse por sí misma como saber y como disciplina.

Dos obras tempranas de Martin Heidegger abordan la relación de la fenomenología, la teología y la religión: *Introducción a la fenomenología de la Religión*, y *Fenomenología y Teología*, esta última perteneciente a *Hitos*, compilación de conferencias dictadas por el autor hasta el año 1961. Su comprensión fenomenológica nos permite aproximarnos a una consideración de la teología a partir de la conceptualidad de su objeto y el rigor de su demostración. Según Heidegger, no es posible determinar la cientificidad de la teología a partir del criterio de otras ciencias que sirvan de guía para delimitar su evidencia (Cfr. *Hitos*, 60). La “ciencia de Dios” no encuentra su objeto de conocimiento en Dios ni en la explicación religiosa del hombre sobre Dios. Ya he mencionado que para Heidegger la teología es “*la ciencia de lo creído*” y lo que hace es referirse a la conducta creyente, porque su objeto es la fe.

La teología que considera la fe como su elemento más básico, está lejos del *positum* de las ciencias modernas y de poder justificarse por la racionalidad filosófica: no se soporta en una demostración ni en la lógica interna de un argumento; la teología es *narrativa* porque reconoce lo que se desvela en la fe, como conducta, en la historia; constata la fe como experiencia de *la vida fáctica*; no como comprensión de conceptos previamente elaborados, sino a partir de su *religiosidad* de la que, posteriormente, se sigue una captación desde la filosofía y otras disciplinas con las que converge. Solo en este punto, después de un reconocimiento de lo que le es propio, la narrativa y la experiencia de la fe, comienza a indicar su razonabilidad.

El teólogo aborda la filosofía como fuente para su aproximación hermenéutica, en tanto que ella le permite argumentar la razonabilidad de la fe y darse a entender ante las demás ciencias en la discusión de las grandes cuestiones humanas. Parte de la constatación de la fe como experiencia genuina, y busca argumentar su autenticidad a partir de métodos hermenéuticos. Como ciencia hermenéutica, la mediación filosófica es fundamental para la teología y le permite contrastar y definir qué es lo específico de su labor reflexiva. Se mueve entre la narrativa y la razonabilidad de la fe. Pero su relación no es complementaria, su vínculo se puede reconocer en el hecho de que ambas disciplinas acometen los mismos temas: Dios, el hombre, el mundo. Esto hace que la relación entre filosofía y teología sea de tensión y complementariedad: aunque comparten los mismos temas de su interés, acuden a fuentes y metodologías diversas: la teología parte de la *creencia*, de la experiencia de fe, mientras que la filosofía parte de los argumentos a cerca del mundo.

La pregunta por Dios es también filosófica; en este sentido tanto teólogos como filósofos han encontrado un escenario amplio de debate y relación interdisciplinar. Con todo, la experiencia religiosa fáctica podría quedarse únicamente con el sustrato de la fe, solo experiencia de la creencia; y allí no habría teología. Lo que posibilita que la ciencia de la creencia sea una disciplina del conocimiento, es su recurso al pensamiento filosófico y a la argumentación. Si la teología quiere seguir haciendo parte en el diálogo de los saberes no puede prescindir del interés por su razonabilidad.

2.7.1.3 La teología como un conocimiento pedagógico⁸

La teología es un saber narrativo sapiencial del horizonte existencial que, gracias a su capacidad reflexiva y al recurso de sus mediaciones disciplinares, puede entrar en diálogo con la razón humana y con las ciencias que tratan de comprender la realidad del hombre en el mundo. Referida al conocimiento de la fe, la teología se procura criterios de razonabilidad que le permiten dar cuenta de su matriz disciplinar y pronunciar una palabra autorizada en el debate de las ciencias, las disciplinas y los saberes del hombre.

Como saber narrativo la teología entiende que su sustrato sapiencial es susceptible de ser conocido y comunicado, y no hay nada que le impida ser puesto bajo la mirada crítica de las ciencias modernas. Este diálogo entre disciplinas que poseen diferentes contenidos, métodos y lenguajes, es posible gracias a una teoría general del conocimiento que reconoce la preeminencia de los diversos lenguajes en los que se expone el conocimiento humano en su complejidad; de este modo se va superando la idea de que el saber se reduce al conocimiento, entendido este como demostración y manipulación de objetos.

La apertura hacia los horizontes insospechados del saber, vislumbra nuevas formas de apropiación y comunicación del conocimiento donde, fundamentalmente, se rescata el carácter subjetivo del mismo, y la sinrazón de seguir exaltando el valor de unos conocimientos sobre otros sin considerar las distancias marcadas por los contenidos, los intereses y las metodologías que le competen a cada disciplina en los distintos ámbitos de las ciencias naturales, humanas y sociales.

Si la teología constituye una disciplina hermenéutica que, a través de las mediaciones argumentativas, expresa un conocimiento específico a cerca de la experiencia humana de la fe, entonces ella misma, por los métodos de aproximación a su objeto de conocimiento, llega a ser apta para su enseñanza y puede tener un lugar propio en el conjunto de las

⁸ Reflexión elaborada a partir de los apuntes tomados en las clases magistrales del Dr. Alberto Parra, S.J. y del Dr. José Orlando Reyes, durante el curso *Pedagogía de la Teología*. (Licenciatura en Teología, Pontificia Universidad Javeriana- Semestre I-2015).

disciplinas hermenéuticas, las cuales tienden a estudiar las formas más subjetivas de la existencia humana. A partir de esta constatación de la teología como un conocimiento apto para ser comunicado por medio de su enseñanza, el teólogo debe definir en qué consiste la enseñanza de la teología y cuáles son los presupuestos pedagógicos que aseguran la adecuada comunicación de sus contenidos teológicos. Además, debe definir cuáles son los propósitos de la enseñanza de la teología; si en la escuela las disciplinas buscan orientarse hacia unas finalidades específicas a partir de sus cuerpos argumentativos, también la teología debe dar razón de su finalidad y de cómo se articula esta con las grandes finalidades de la humanidad y del progreso de los hombres.

La teología aborda el conocimiento de la fe, y como disciplina que es, acude a las explicaciones provenientes de las ciencias hermenéuticas y se vale de las mediaciones no teológicas para poder argumentar la razonabilidad de la fe. La teología como disciplina emprende un conocimiento sistemático gracias a los métodos de la hermenéutica, y de esa manera trata de delimitar su objeto de estudio y su campo de acción. Pero la teología debe contener un sustrato propio que no le adeude a ninguna ciencia, el suyo, la creencia, proveniente de su narrativa y de la experiencia cristiana de la fe. Dicha experiencia creyente es un acontecimiento de la fe en la propia vida, que no es pura creación, sino que siempre está referida a la *memoria de Cristo*, es actualización de un testimonio recibido en la propia experiencia creyente.

En el diálogo de las ciencias, las disciplinas y los saberes se tiende a generar un gran cuestionamiento a todos los conocimientos que no son científicos según los estatutos de las ciencias demostrativas. Pero la vigencia de la teología como disciplina radica en su capacidad argumentativa en el diálogo de los saberes, por lo cual no puede ser relegada como si fuese un mero conocimiento esotérico; ella se circunscribe, como lo hemos constatado, dentro de las ciencias humanas.

Aún con todo su método científico que permite que la fe sea objeto de la teología, no todas sus formas obedecen a un contenido objetivable sino que, por ser experiencia humana, se remite al ámbito más subjetivo del conocimiento y se encuentra con el estupor y la

veneración que genera en el ser humano la idea de Dios en su vida. Gracias a esto se comprende que el objeto de la teología no sea Dios, precisamente porque, a partir de sus presupuestos religiosos, considera la imposibilidad de capturar a Dios como objeto, a la manera como las ciencias modernas conocen sus objetos, sino que *venera* lo misterioso que subyace en la revelación de Dios como momento experiencial inicialmente intangible. La creencia, está sujeta a la realidad misteriosa de la divinidad y a la experiencia creyente de la manifestación de Dios en la historia; se soporta sobre la revelación de Dios que acontece como experiencia, y también sobre la infinitud silenciosa de su Misterio.

El saber teológico es pedagógico en tanto que es susceptible de comunicación y de comprensión en los marcos de las racionalidades contemporáneas; lo relevante de su pedagogía no está en la capacidad de consolidar dialécticas para su transmisión, sino en la capacidad de justificar su propia enseñanza. No se trata de proponer una dialéctica de la teología sino de explicitar el fundamento de su comunicación, de dar razón de sí misma como disciplina que se enseña. En teología, la pedagogía reflexiona sobre la estructura de la argumentación teológica. La teología es pedagógica en tanto que conoce y comunica la estructuración interna de su argumentación, y en cuanto que es capaz de comunicarse por medio de los modelos de la enseñanza.

Pero su enseñabilidad tendrá que estar justificada en función de la misma sociedad, esto es, poder pensar el aporte pedagógico de la teología a los fines del hombre. Lo que pedagógicamente da la teología es aquello que le es constitutivo; la teología da, enseña su saber, el cual, como vimos, está referido a una narrativa de la fe y a una experiencia creyente. La teología transmite su argumentación, la capacidad de explicitar el lugar de la fe, pero no su saber, este lo enseña sapiencialmente, es decir, experiencialmente, desde la experiencia cristiana de quien recibe este don. A partir de este aporte primordial de la teología desde la fe como experiencia, su aporte deberá ser ampliado para conducir hacia los propósitos de la humanidad.

2.7.2 ¿Qué comunica la teología del pluralismo religioso de *iure*?

Como disciplina, una teología del pluralismo religioso de *iure* debe comunicar la razonabilidad teológica del pluralismo, como un hecho que es susceptible a una fundamentación teológica. Ya se ha mencionado al comienzo de esta investigación que el pluralismo como tal no requiere de una evidencia, esta será necesaria sólo en el momento en que tal pluralismo tenga una pretensión teológica, esto es, que busque ser fundamentado en Dios. También se ha mencionado que el pluralismo de *iure*, tal como lo han planteado sus más importantes defensores, parte de una idea de la revelación y del Misterio de Dios, donde se expresa la inconmensurabilidad de Dios en su alteridad y la infinitud de su amor. Pero esta conclusión bien la puede dar una teología ajena al cristianismo, desde alguno de los modelos de las religiones comparadas.

Para sustentar el pluralismo a partir de una teología cristiana, he propuesto la concepción de la experiencia cristiana como el ámbito donde acontece y tiene centralidad la revelación de Cristo, ámbito experiencial que tiene sus propios límites. Bajo este modelo he pretendido aproximarme a la solución de dos asuntos clásicos de la teología cristiana de las religiones: la asunción de la centralidad de Cristo, para el creyente, como presupuesto para el diálogo interreligioso, y la demarcación de los límites que tal asunción supone respecto de la verdad de las religiones a cerca de Dios.

Gracias a la concreción del ámbito experiencial de la salvación cristiana, es razonable pensar que la revelación de Dios también se ha manifestado, con toda su fuerza, en otras experiencias creyentes ajenas a Cristo. Así, es posible afirmar que una teología cristiana del pluralismo religioso de *iure* comunica el ámbito del experimentar cristiano, que es fundamento para el anuncio de la verdad de la revelación, presente en las religiones, más allá del cristianismo.

A partir de la anterior delimitación del ámbito del experimentar cristiano hacia una teología cristiana de las religiones abiertamente pluralista, devienen varias consecuencias que si bien pueden soportarse por sí mismas bajo el solo concepto de la “tolerancia” cristiana ante el hecho del pluralismo, para nuestro propósito conviene evidenciarlas como el resultado de una reflexión teológica del pluralismo. Así, el respeto hacia los cuerpos doctrinales de las

otras religiones, la apertura al conocimiento reflexivo de sus culturas religiosas, el derecho de las demás tradiciones religiosas a participar en la transformación y el progreso de la sociedad, son consecuencias que directamente comunica esta teología cristiana de las religiones.

Tal desarrollo del ámbito de la experiencia cristiana y de los límites del cristianismo, permite además que esta teología pluralista pueda comunicar explícitamente el mensaje cristiano y anunciar la centralidad de Cristo como una experiencia fundamental que no va en detrimento de la verdad de las religiones; comunica la capacidad de determinar la autenticidad de la fe y de seguir encontrando sentido a la propia experiencia religiosa como verdadero camino de salvación.

3. Conclusiones.

La pregunta que motivó esta investigación interroga por la posible conciliación entre una teología cristiana de las religiones y la asunción de un pluralismo religioso fundamentado en Dios. Para dar solución a esta cuestión he revisado cómo el pluralismo religioso en general ha sido abordado por distintas teologías cristianas, desde los primeros modelos que se pronunciaron sobre el valor complementario de las religiones, hasta los más recientes teólogos que han defendido una teología fundamental del pluralismo.

A partir de una aproximación histórica al pluralismo religioso es posible concluir que a la teología del pluralismo religioso no la ha caracterizado propiamente una evolución de sus principios, ya que sus modelos han tendido a repetir los mismos problemas y a plantear las mismas soluciones, frente a los temas más vertiginosos del diálogo del cristianismo con las religiones. Con todo, gracias al aporte de algunos teólogos pluralistas y a los modelos que tratan de mediar la salvación cristiana en relación con la revelación presente en otras religiones, he podido postular una solución a la cuestión central de esta investigación. Si bien el propósito de este trabajo consistió en consolidar una teología cristiana del pluralismo, es necesario reconocer el momento de la investigación donde se deja entrever el aporte del pluralismo religioso a la propia teología cristiana de las religiones, en tanto que

esta, gracias a una elaboración teológica del pluralismo como pluralismo de *iure*, puede redescubrir sus propias fuentes y delimitar el ámbito del experimentar cristiano de la fe. En este sentido, la teología pluralista de las religiones que hemos planteado permite que el cristiano, circundado por el hecho irrefutable del pluralismo religioso, pueda asumir una apertura de las religiones sin llegar a deteriorar el valor absoluto que la fe cristiana tiene para su propia experiencia creyente.

A pesar de que su aparición en este texto es corta, el pensamiento del teólogo G. Lindbeck ha sido fundamental para iluminar esta propuesta gracias a su idea de *los límites* que les son propios a las religiones y a sus doctrinas. Esta imagen de los límites ha sido retomada por el teólogo hispano Justo González quien, hablando sobre la naturaleza de la doctrina, nombre de la obra principal de Lindbeck, propone una analogía de las doctrinas con las líneas de juego de un campo de beisbol: “No hay ninguna regla que indique dónde tienen que estar los jugadores del campo. Y tampoco hay reglas que digan que un bateador en particular debe batear la pelota a un cierto lugar. Pero todos deben jugar dentro de las líneas del campo de juego. Dentro de esos límites, existe una increíble libertad, al punto que parece que existen infinitas maneras de jugar el juego: un bateo sencillo al campo derecho, una asombrosa atrapada cerca de la pared del jardín central, una base robada a un lanzador distraído, o una pelota curva y veloz para cerrar la entrada, para nombrar unas pocas alternativas. A la vez, “uno puede golpear a la pelota tan fuerte como quiera, pero si la pelota no está dentro del área de juego, no se contará como un jonrón... Tratar de jugar sin ningún límite, sin las líneas de demarcación del campo, destruiría el juego”. (Bevans, 2013: 6-7). Al determinar sus propios límites, el cristianismo podrá afirmar con determinación la verdad de su revelación, y abandonar definitivamente los restos de haber querido instaurarse como la negación histórica de las religiones.

Obras citadas

Bevans, Stephen. *A legacy if fifty years the like and work of Justo González*. Chicago: Abingdon Press, 2013)

Dillon, Richard. *Hechos*. Comentario Bíblico San Jerónimo. Navarra: Verbo Divino, 2004.

Dupuis, Jacques. *El cristianismo y las religiones*. Santander: Sal Terrae, 2002.

Heidegger, Martin. *Hitos*. Traducido por H. Cortés Gabaudán y A. Leyte Coello. Madrid: Alianza, 2000.

_____. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Traducido por Jorge Uscatescu. México: Siruela-fce, 2006.

Knitter, Paul. *Introducción a las Teologías de las religiones*. Navarra: Verbo divino, 2008.

Levinás, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 2006.

Panikkar, Raimon. *The Trinity and Religious Experience of Man*. NY: Orbis Books, 1973.

_____. Raimon. *The invisible harmony*. NY: Ausburg Fortress Publishing, 1995.

Quintero, Walter. “La experiencia de fe en Dios como Otro”. *Reflexiones teológicas* 12 (enero-junio 2014): 157-173.

_____. Walter. “Emmanuel Levinás: Una filosofía más allá del ser”. *CuadrantePhi* (2014).

[http://www.javeriana.edu.co/cuadrantephi/zonaarticular/pdfs/N.26/Ponencias/Listos%20para%20subir/Una-filosofia-mas-alla-del-Ser,-Walter-Quintero-\(Corregido\).pdf](http://www.javeriana.edu.co/cuadrantephi/zonaarticular/pdfs/N.26/Ponencias/Listos%20para%20subir/Una-filosofia-mas-alla-del-Ser,-Walter-Quintero-(Corregido).pdf). (consultado el 12 de abril de 2015).

Ratzinger, Joseph. “Declaración *Dominus Iesu* sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia”. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_sp.html (consultado el 10 de enero de 2015).

_____. Joseph. “Notificación a propósito del libro del Rvdo. P. Jacques Dupuis, S.J., *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010124_dupuis_sp.html. (consultado el 20 de abril de 2015).

Tillich, Paul. *Systematic Theology*. Vol.3, p. 104-113. England: U. of Chicago Press, 1968.

Torres Queiruga, Andrés. “El Dios de Jesús. Aproximación en cuatro metáforas”. *Servicios Koinonía*, <http://www.servicioskoinonia.org/biblioteca/teologica/QueirugaDios4Metaforas>. (consultado el 6 de marzo de 2014).

Van der Walde Uribe, Giselle. *Filosofía y Silencio*. Bogotá: U. de los Andes, 2001.

Velasco, Juan Martín. “Fenomenología de la religión”. *Filosofía de la religión: Estudios y Textos*. Ed. Manuel Fraijó. Valladolid: Trotta, 1994).