

CONTENIDO

PRÓLOGO	9
PRESENTACIÓN	13
Notas.....	14
INTRODUCCIÓN.....	15
El debate surgido de la obra de Jacques Dupuis.....	21
Objeciones planteadas por la Congregación para la Doctrina de la Fe	27
CAPÍTULO I	
EL PROBLEMA EN EL ORIGEN DEL CRISTIANISMO	35
El debate judeo-cristiano.....	35
La primera Apologética.....	40
Notas.....	51
CAPÍTULO II	
EL PLANTEAMIENTO MEDIEVAL.....	53
Perspectiva de la Escolástica.....	54
Ramón Llull y el diálogo interreligioso.....	58
La cristología de Nicolás de Cusa.....	66
Notas.....	73

CAPÍTULO III

EL UNIVERSALISMO CRISTIANO

EN AMÉRICA LATINA.....	77
Bartolomé de las Casas y <i>De unico vocationis modo</i>	77
José de Acosta S.J. y el <i>De procuranda indorum salute</i>	107
Jesucristo como el <i>universal concreto</i> en la Teología latinoamericana de la liberación.....	118
Notas.....	128

CAPÍTULO IV

LA PRETENSIÓN DE UNIVERSALIDAD

DEL CRISTIANISMO EN LA TEOLOGÍA MODERNA....	135
Planteamientos fideísta y racionalista.....	135
El carácter absoluto del cristianismo.....	139
El salvador absoluto en la teología católica de Karl Rahner.....	147
Historia y salvación universal en la teología protestante de Wolfhart Pannenberg.....	153
Notas.....	164

CAPÍTULO V

HACIA UNA CRISTOLOGÍA TRANSCULTURAL

O PLURALMENTE INCULTURADA.....	169
Los condicionamientos del sujeto creyente.....	169
El carácter teológicamente positivo de las religiones no cristianas.....	172
Notas.....	188

CONCLUSIÓN.....	193
-----------------	-----

Notas.....	199
------------	-----

PRÓLOGO

La pretensión de un único salvador del mundo, Cristo, es para los cristianos tan irrenunciable como problemática.

Los cristianos creen que Jesucristo es el Hijo de Dios encarnado para su salvación y la salvación del mundo. Esta convicción les obliga a salir de sí mismos y anunciar el Evangelio hasta los confines de la Tierra. La misión cristiana, en principio, comprueba a los mismos cristianos que cumplen con su identidad de hijos e hijas de Dios en la medida que proclaman que todos los seres humanos somos hermanos y hermanas, llamados a vivir en justicia y paz en virtud del amor del Padre.

Esta convicción, sin embargo, ha sido practicada, desde los mismos comienzos de la religión cristiana, de un modo complejo o traumático. Los cristianos, arraigados en el mundo, no siempre han sido conscientes de que sus mejores intenciones evangelizadoras han escondido poderosos intereses narcisistas, dirá Antonio Bentué, intenciones de manipulación y de conquista universal. En otros casos, la confesión de la absolutez del cristianismo les ha servido para la defensa, también violenta, de territorios y empresas muy mundanas.

Hoy, en tiempos de plena globalización, cuando el mundo se interrelaciona multiplicando los contactos y a una velocidad vertiginosa, la unidad de la humanidad y, por ende, la necesidad imperiosa de justicia, se acrecienta. En Europa y en América Latina, así como en otras partes del

Iglesia, toda vez que ha procurado reconstituirla a partir de la solidaridad con todas las víctimas del mundo y de la opción preferencial por los pobres. La identificación del Cristo, el Mesías, con Jesús de Nazaret, que anunció el reino a los pobres y por ello fue asesinado, resulta decisiva. El "frente" asiático, por el contrario, reclama que una identificación completa entre el Verbo de Dios y Jesús de Nazaret, de lo cual se sigue en los hechos un cristianismo estrechamente vinculado al mundo occidental, dificulta una inculturación del Evangelio entre los asiáticos. Jesús no tendría por qué agotar la virtud salvadora de Dios o del Logos.

Es mérito de esta obra, también, el recorrer algunos tramos significativos de la Iglesia en Latinoamérica donde se perciben luces y sombras. Si es verdad que no faltan ejemplos de una evangelización acompañada de violencia, como muestra el autor, también puede comprobarse el esfuerzo de otros que hicieron avanzar la reflexión creyente en la dirección adecuada, conforme al Evangelio y a la dignidad humana.

Autorizados por el trabajo de nuestro autor, recordamos que cuando en Chile los obispos fueron capaces de amparar, proteger y defender a las víctimas de la persecución y la tortura independientemente de sus ideas religiosas, hubo incluso quienes no creyendo en Dios, sí llegaron a creer en la Iglesia. Entonces entendimos que la confesión de Cristo como Mediador absoluto de la salvación tiene sentido cuando rehabilita al ser humano en la dignidad de su conciencia y de su libertad, cuando promueve la concordia y la justicia de las que la paz depende.

JORGE COSTADOAT

PRESENTACIÓN

El núcleo de la fe cristiana y católica radica, sin duda, en el reconocimiento de la persona de Jesús de Nazaret como el único Cristo, mediante el cual Dios realiza definitivamente su designio eterno de comunicar su propia Vida divina a todos los seres humanos. Esa Vida, por naturaleza, le corresponde solo a Dios mismo. Por eso tal designio para los seres humanos es pura *Gracia*¹.

En este libro intentaré reflexionar sobre esta temática, que pertenece propiamente al campo de la cristología. Y más precisamente al ámbito de una cristología fundamental, en un punto particularmente delicado, conocido clásicamente como la *demonstratio* cristiana. Con ella, la antigua apologética intentaba demostrar la racionalidad de la pretensión de constituir la única religión verdadera, frente a una pretensión similar por parte de otras religiones².

El proceso creciente de secularización, que ha caracterizado la cultura occidental moderna, ha determinado que el tema primero de una teología fundamental en diálogo con esa modernidad sea el de la validez de la opción creyente misma y su posible legitimidad racional. Una racionalidad, por lo demás, necesaria si el creyente quiere que su propia opción sea moralmente válida, como ya lo destacaba san Agustín al afirmar: "Una fe no razonable deja de ser fe, puesto que nadie puede creer en algo si antes no considera que es razonable creerlo"³. Así, pues, abordaré, en forma de introducción, el problema suscitado en los últimos años a

raíz de la obra de Jacques Dupuis, con la reacción vaticana que ella provocó. Luego, con un enfoque de tipo histórico y teológico del problema, intentaré mostrar, en un primer capítulo, cómo surgió el debate ya en los inicios mismos del cristianismo entre cristianos judíos y gentiles, así como en los primeros Padres de la Iglesia. En un segundo capítulo, presentaré algunos aspectos de la apologética medieval, particularmente de la obra de Ramón Llull y Nicolás de Cusa. El tercer capítulo está dedicado al problema suscitado en la primera llegada de la misión cristiana al continente americano, tal como fue planteado por el P. Bartolomé de las Casas O.P. y el P. José de Acosta S.J. También veremos la forma en que se ha reflexionado el tema, más recientemente, en algunos autores de la Teología de la liberación. Un cuarto capítulo estará centrado en la manera como han enfocado el tema algunos teólogos modernos más significativos, como Karl Rahner, en el ámbito católico y Wolfhart Pannenberg, en una perspectiva luterana. Finalmente, en el último capítulo y en forma de conclusión, intentaré hacer el esbozo de los condicionamientos implicados en un proyecto de cristología transcultural, o pluralmente inculturada.

Notas:

¹ *Gaudium et Spes*, 22, 24 y 29.

² El texto aquí presentado corresponde, con algunas variantes, a un ciclo de ponencias dictadas por el autor en el "Aula Joan Maragall", que tienen lugar anualmente en Barcelona (España), organizadas por la *Fundación Joan Maragall de Cristianisme i Cultura*, en su versión del año 2005. El texto fue editado originalmente en idioma catalán, con el número 9 de la colección "Aula Joan Maragall", Barcelona, Ed. Cruïlla, diciembre 2005.

³ "Fides non cogitata nulla est...", en *De praedestinatione sanctorum*, c. II (PL 44, 963).

INTRODUCCIÓN

Habiendo asumido lo que constituye el punto de partida de este libro —el carácter razonable que puede tener la opción creyente en general y la opción cristiana en particular—, la cuestión que ahora debemos plantearnos es la siguiente: ¿Por qué la opción cristiana debiera resultar más razonable que otra opción creyente, como puede ser la budista, la islámica o la zoroástrica? Y más aún: ¿Cómo podría ser razonable la pretensión de que una determinada opción creyente puede aspirar al derecho de normatividad universal, legitimando así su derecho de expansión —o incluso de conquista— universal? De hecho, tal pretensión ha provocado históricamente enfrentamientos cruentos entre diversas religiones, particularmente entre el cristianismo y el islam, que hoy podrían reavivarse con fuerza debido al incremento de actitudes fundamentalistas.

El fundamento principal de esas tendencias puede encontrarse a menudo en el propio carácter *monoteísta* de tales religiones, puesto que una fe monoteísta puede fácilmente dar pie a formas religiosas más intolerantes que la fe politeísta, si la convicción de que Dios es Uno se identifica con la pretensión de que es el *mío* o el de mi grupo de pertenencia. Y tal pretensión resulta todavía más peligrosa cuando esa convicción religiosa exige la expansión universal al postular que ese mismo único Dios, tal como es concebido por determinada religión, quiere ser adorado así universalmente y de

forma exclusiva. Debido a ese riesgo, a menudo, en nuestra cultura occidental posmoderna, tiende a preferirse el politeísmo al monoteísmo: que cada cual tenga el dios que le parezca, sin que nadie se arrogue el derecho a imponerlo a los demás. Y el mismo Dios debería ser *tolerante* con quienes lo adoran, en la forma que sea, si quiere merecer el respeto de esos eventuales adoradores¹.

En el caso del cristianismo, el riesgo radica en cierta forma de comprender que el único Dios quiere que todo el mundo sea salvo por Cristo. Y, por lo mismo, que “fuera de la única Iglesia verdadera no hay salvación”. Fundando esa pretensión en palabras como las del final del Evangelio de Marcos: “Id por todo el mundo y proclamad el Evangelio a toda criatura. El que crea y sea bautizado, se salvará, pero el que no crea se condenará” (Mc 16, 15-16). En esos textos se basó cierta pretensión católica de tener el derecho exclusivo a ser la única religión del Estado: “Sea anatema si alguien dice que, en nuestros tiempos, ya no es conveniente que la religión católica sea tenida como la única religión del Estado, con exclusión de todas las demás”².

Por su lado, el islam proclama también la voluntad divina de salvación universal. Por lo mismo, Alá quiere que todo el mundo se convierta al islam, sometiéndose (islam significa “sumisión”), así, a su voluntad soberana, tal como ha sido revelada de forma culminante en el Corán: “Él es quien ha enviado a su Profeta con la Conducción y la Religión verdadera, para que brille por encima de todas las otras religiones” (Corán, 61, 9). Y conecta esa voluntad única de Dios con la revelación previa dada a Abraham y a sus descendientes: “Abraham legó la sumisión (islam) a sus hijos; y Jacob dijo: Hijos míos, Dios mismo os ha escogido la religión, no muráis sin haceros musulmanes” (Corán, 2, 126).

Y el mismo Corán coloca también en boca de Jesús las palabras siguientes:

Acuérdate de cuando Jesús, hijo de María, dijo: hijos de Israel, yo soy el enviado que Dios os ha hecho llegar para confirmar el Pentateuco que me precedió, y para anunciar a un Enviado que vendrá después de mí. Su nombre será Mohamed... ¿Quién podría ser más injusto que quien inventa contra Dios la mentira cuando es invitado a convertirse al Islam?... Él (Alá) es quien ha enviado a su mensajero con la *Dirección* y la religión verdadera, para que brille sobre toda otra religión, aunque ello les repugne a los asociadores (judíos y cristianos) (Corán, 61. 6-7, 9).

Por eso, “quienes hayan optado por una religión que no sea el Islam no serán aceptados y, en la otra vida, estarán entre los decepcionados” (Corán, 3, 79).

El caso del judaísmo es distinto, porque se trata de una religión sin carácter expansionista universal. Es una religión solo para judíos, ampliada a los “prosélitos”. El problema con las otras religiones se le plantea únicamente, y con mucha fuerza, cuando entra en disputa la tierra de Palestina de la que los judíos se consideran los auténticos propietarios por derecho divino. En este caso, la lectura propia del judaísmo ultraortodoxo tiende a considerar como un derecho absoluto suyo la posesión de todo el territorio palestino “desde Dan hasta Bersheba” (2Sm 24, 2), pues considera que esos fueron los límites del territorio conquistado por David y convertido en el reino de Israel, en cumplimiento de la promesa hecha por Dios a los Padres, Abraham, Isaac y Jacob (Gn 15, 18-20; 17, 8; 28, 13). Esa convicción ultraortodoxa “sionista”

planteó, y sigue planteando, problemas muy graves a partir del año 1948 con la creación del nuevo Estado de Israel. El problema se suscitó entre los judíos que llegaron al territorio huyendo de la persecución nazi y los palestinos que habitaban en esa tierra desde tiempos inmemoriales, tal como antiguamente había ocurrido con los cananeos habitantes de aquella tierra antes de que el caldeo Abraham se instalara ahí como inmigrante (Gn 12, 1-6), o de la posterior llegada de Josué liderando las tribus semitas provenientes de Egipto (Js 1, 2ss).

En la edad media los cruzados cristianos, convocados por los papas, emprendieron también guerras violentas contra los musulmanes ocupantes de Palestina, para recuperar los santos lugares, fundamentando su acción violenta en el supuesto derecho divino garantizado por la verdad del cristianismo. La misma razón provocó, más adelante, las campañas musulmanas por recuperar algunos de esos lugares santos.

Aquí dejaré de lado la dimensión política del problema planteado, para centrarme en la perspectiva propiamente teológica ahí inherente. Intentaré, pues, buscar un significado del monoteísmo cristiano que pueda ser razonable tomando en cuenta la conciencia actual del pluralismo religioso. Dentro del marco de opciones religiosas tan evidentemente plural a lo largo de la historia humana y de su tan variada geografía, ¿qué sentido razonable puede seguir teniendo la pretensión cristiana de que Jesús de Nazaret es el único mediador entre Dios y los seres humanos? Y, por lo mismo, ¿cómo podría la religión cristiana, que surge del Nazareno, constituir la única religión verdadera por revelarnos de manera culminante la *suprema garantía* o criterio del bien con vistas al correcto ejercicio de la libertad?

Esa suprema garantía pasa necesariamente por la percepción que la conciencia humana tenga de lo universalmente razonable. Lo que solemos denominar el sentido común. De hecho, lo que permite el entendimiento entre los seres humanos situados en espacios y tiempos distintos —y condicionados radicalmente por ello— no es la fe, sino la razón (no en el sentido racionalista del término, sino en su significado de razonable).

No es necesario decir que, en el origen del ateísmo, hay a menudo la falta de sentido común de determinadas formas de presentar la fe o de vivirla (GS 19). Solo el fanatismo, confundido con la fe, puede pretender creer o imponer a alguien una fe determinada aun cuando este no la experimente como razonable. Pues bien, ¿puede ser hoy día razonable el postulado de que el cristianismo constituye la única religión verdadera y que precisamente por ello únicamente él tiene validez universal? Y más aún, ¿cómo puede ser razonable esa pretensión para fieles de otras religiones o para personas no creyentes?

He aquí la cuestión que debemos plantearnos hoy si pretendemos la posibilidad de un verdadero diálogo intercultural e interreligioso, en el marco de una cultura cada vez más globalizada en lo referente, por un lado, a la conciencia del pluralismo religioso a lo largo de la historia y la geografía y, por el otro, a los mecanismos psicosociales que condicionan las convicciones y los comportamientos humanos. La cuestión resulta de la mayor urgencia en la sociedad occidental a causa del rechazo instintivo, propio de la posmodernidad, a aceptar principios axiológicos absolutos de ninguna especie. En este sentido, se ha esfumado el carácter obvio de la validez absoluta del cristianismo que se tenía en la sociedad medieval. Y han cambiado los presupuestos de

la epistemología filosófica que sostenían aquella pretendida seguridad. Hoy nos encontramos inmersos en unos presupuestos poskantianos de la incertidumbre o, como máximo, de la multiplicidad en las búsquedas, todas ellas igualmente hipotéticas.

Por otra parte, una vez superado el mero reduccionismo positivista, los estudios modernos de la fenomenología de la religión³, o quizás también los del estructuralismo aplicado al lenguaje⁴, con el análisis de las diversas tradiciones y experiencias religiosas⁵, han ayudado mucho a una comprensión del hecho religioso como realidad humana de fondo, con múltiples variantes determinadas por los diversos contextos espacio-temporales en que hayan podido expresarse.

Si queremos, pues, mantener la antigua pretensión de verdad absoluta respecto a un hecho religioso en particular, tal como lo pretende el cristianismo, ¿estamos condenados a hacerlo encerrándonos en una actitud meramente *fideísta*, al afirmar una opción con validez normativa universal? ¿Y obligados a defenderla, aun tratándose solo de una opción, dado que la racionalidad universal no puede hacerla suya sin asumir presupuestos creyentes opcionales?

Y ese carácter opcional de la fe cristiana resulta aún más evidente cuando el cristianismo está inmerso en un contexto sociológicamente distinto del contexto de obviedad cultural cristiana y con un substrato ideológico o filosófico de tradición muy potente, como es el caso de la India o de países musulmanes, como Irán o Arabia Saudita. En esa situación, si realmente el cristiano quiere dialogar, y no solo evangelizar prescindiendo de las convicciones religiosas experimentadas por el interlocutor hindú o musulmán, se verá obligado a replantearse su propia pretensión de que el cristianismo es la verdad religiosa absoluta, a lo menos en

la forma cultural con que la tradición cristiana lo ha transmitido. Y deberá tomar en serio la sospecha razonable de que, si él mismo hubiera nacido en la India, habría estado probablemente tan convencido de la verdad del Vishnuismo, como lo pueda estar del cristianismo alguien nacido y educado en un contexto culturalmente cristiano.

EL DEBATE SURGIDO DE LA OBRA DE JACQUES DUPUIS

Es dentro de ese contexto que surgió el nuevo planteamiento del jesuita belga, Jacques Dupuis, muerto hace pocos años. Después de haber pasado más de 30 años en la India (entre 1948 y 1984), y motivado por la profunda experiencia ahí vivida, Dupuis intentó repensar el cristianismo en diálogo con un hinduismo de substrato filosófico muy agudo y rico en experiencia religiosa. Por ello, el discernimiento intentado por Dupuis no tiene como interlocutor la cultura secularizada de la modernidad occidental, sino la evidencia de la profundidad reflexiva inherente a una experiencia religiosa y teológica no cristiana, cual es el hinduismo brahmánico.

Un punto de encuentro entre hinduismo y cristianismo puede ser la conciencia sobre el carácter problemático de la existencia mundana, como una realidad necesitada de fundamento metafísico y, por lo mismo, también la búsqueda religiosa concebida como un intento humano de encontrar ese fundamento trascendente, en la línea de lo que la fenomenología de la religión ha descrito como la relación profano-sagrado⁶. El proceso realizado por Dupuis tiene como punto de partida un esfuerzo misionero motivado sin duda por la convicción según la cual la persona de Jesucristo salva universalmente⁷; sin embargo, ello no significa que

sea el cristianismo la única religión salvadora⁸. Es necesario, además, tomar en cuenta la doble vertiente constitutiva de la función teológica misma, que quiera ser fiel a lo que la Palabra de Dios pretende: no tanto *informar*, sino *salvar* a todo ser humano⁹. Es debido a ello que el recurso a la tradición cristiana y a la misma Biblia no puede hacerse sin situarlas en relación con los diversos contextos culturales de los posibles receptores del mensaje¹⁰.

En su primera obra, Dupuis toma como punto de referencia fundamental la experiencia surgida de la persona de Jesucristo, aun cuando su motivación esté también determinada por el interés suscitado en él por la experiencia de muchos teólogos hindúes, particularmente de fines del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, vinculados todos ellos a lo que suele denominarse *neo-hinduismo* o *renacimiento hindú*¹¹. Ello comporta una cuestión crucial: ¿Es teológicamente posible ser hindú-cristiano¹²? Sin duda, esa pregunta resultaba más vital debido a la experiencia personal manifestada por Gandhi, quien admiraba a Jesucristo sin dejar por ello de ser fiel hindú. O incluso precisamente debido a su mismo hinduismo. Lo expresaba así:

Crear que Jesús fue el unigénito de Dios encarnado, de manera que únicamente quienes creen en Él pueden alcanzar la vida eterna, va más allá de lo que yo puedo creer. Si Dios puede tener hijos, todos nosotros lo somos. Y si Jesús era semejante a Dios, o Dios mismo, todos los seres humanos son semejantes a Él y pueden también ser Dios mismo¹³.

El diálogo iniciado por Dupuis asume el desafío expresado por Gandhi así como por muchos otros pensadores

profundamente hindúes en sus convicciones, los cuales creen posible ser realmente devotos de Jesucristo sin tener que dejar su experiencia de Dios hecha al interior del hinduismo. Por ese motivo, le critican al cristianismo institucional el que haya pretendido monopolizar la persona de Jesús, obligando a los de fuera, que quieran participar de esa pretensión, a renunciar a sus propias experiencias religiosas ajenas al cristianismo, o bien a interpretarlas en referencia explícita a la experiencia cristiana histórica.

¿No es sospechosa de narcisismo esta postura? Allí está el problema. Pues bien, Dupuis quiere dejar en claro cómo Jesucristo sale al encuentro de esas personas *de fuera* sin que se les obligue a condiciones previas de renuncia a sus propias experiencias religiosas, superando, de esta manera, aquella sospecha de narcisismo. Aun cuando solo se trate de una analogía, surge de inmediato la relación entre este problema y su significado teológico, tal como, en el Evangelio de Juan, se plantea en el encuentro entre Jesús y la mujer samaritana. A pesar del reconocimiento hecho por Jesús de la mediación histórica del pueblo judío (“puesto que la salvación viene de los judíos” Jn 4, 22), de inmediato él mismo sitúa esa afirmación en una perspectiva que obliga a no entenderla en un sentido narcisista:

Viene la hora en que el lugar donde adorarán al Padre no será ni esta montaña (Garitzim) ni Jerusalén... Llega la hora, mejor dicho es ya ahora, en que los auténticos adoradores adorarán al Padre en Espíritu y en verdad. Esos son los adoradores que quiere el Padre. Dios es Espíritu. Por eso quienes lo adoren han de hacerlo en Espíritu y en verdad (Jn 4, 21. 23-24).

Así, pues, quienes adoran al Padre “en Espíritu y en verdad” son verdaderos seguidores de Cristo, aun cuando sigan siendo “samaritanos” y, como tales, adoren a Dios en Garitzim y no en Jerusalén. Ahí radica la cuestión de fondo. En esa misma línea, Dupuis recoge, al final de su libro, un texto elaborado por el cardenal Danneels, citado por el mismo Secretariado Católico para los No Cristianos, que afirma lo siguiente:

La presencia, escondida pero activa, del misterio de Cristo en las otras tradiciones religiosas constituye el fundamento teológico del diálogo interreligioso. Ello explica que el intercambio de la experiencia religiosa a nivel del Espíritu, entre los cristianos y los no cristianos, aun cuando sea inconscientemente por parte de estos últimos, es para todos el mismo misterio de salvación. Y eso explica también por qué el diálogo interreligioso puede y debe ser considerado como una expresión de pleno derecho de la evangelización¹⁴.

Ese *salir al encuentro* de los creyentes de otras religiones por parte del Cristo de los evangelios llevará a un autor cristiano-hindú, como dice serlo Raimundo Panikkar, a ir aún más allá hasta casi coincidir con Gandhi, al afirmar que no ve necesario identificar a Jesús de Nazaret con el Cristo: “Mi punto de partida no es, quizá, la teología cristiana tal como suele entenderse tradicionalmente, sino más bien una fe, yo diría una fe desnuda, en Cristo. Un Cristo que no se identifica en absoluto con Jesús de Nazaret”¹⁵.

Sin embargo, Dupuis termina el libro aclarando su propia postura al respecto. Si bien tiene puntos de contacto con Panikkar, no es de ninguna manera coincidente con él.

Y, así, expresa:

A pesar de la prioridad de la praxis del diálogo, en la teología cristiana de las religiones, la clave hermenéutica no es la de un Cristo sin Jesús, sino la de un Jesús-Cristo. Es su presencia la que debe mostrarse como activa y universal. Es el misterio y el acontecimiento Jesucristo que debe ponerse de manifiesto en su significado cósmico. La teología cristiana de las religiones debe ser cristología. Pero, por lo mismo, lejos de favorecer el exclusivismo, el cristocentrismo cristiano es capaz de integrar, en su diferencia, todas las experiencias religiosas dentro de una teología verdaderamente católica, es decir, inclusiva y universal¹⁶.

Dupuis toma esta última afirmación como tema para un segundo libro, el principal, escrito ocho años después, aun cuando en este cambia el título de *teología católica* por el de *teología cristiana*¹⁷. En el nuevo libro, Dupuis pone el acento en el pluralismo religioso como un camino que no es solo de hecho, sino de derecho¹⁸, y de un derecho divino. La voluntad salvífica universal de Dios comporta el valor positivo —querido por Dios— de todas las religiones, como caminos diversos y complementarios de salvación. El plan divino de salvación no es, por tanto, el que haya una sola religión, sino diversos caminos de acceso religioso al único Dios, el mismo Dios de Jesucristo. Y así afirma: “La cuestión no consiste simplemente en preguntarse sobre qué papel puede asignar el cristianismo a las otras religiones históricas, sino sobre el significado del pluralismo religioso mismo en el plan de Dios para la humanidad”¹⁹. De ahí que, “en una sociedad pluralista, para que una religión sea auténtica

es necesario que establezca necesariamente relaciones con las demás religiones (...). En una palabra, ser religioso implica ser interreligioso²⁰.

Por lo mismo una teología de las religiones debe ser teología interreligiosa, en el sentido de que no solo ha de establecer una relación mutua, sino también una implicación recíproca. No se trata de convertir el hecho religioso en objeto de la reflexión teológica, sino de hacer teología desde el hecho religioso pluralmente compartido, con una metodología más inductiva que deductiva. Al respecto, Dupuis propone: "hay que comenzar por la praxis interreligiosa entre las diferentes tradiciones —praxis vivida honestamente por cada uno desde la praxis de su propia fe—, y la reflexión teológica sobre la relación entre esas diversas tradiciones viene después como un *acto segundo*". En esa metodología, Dupuis descubre un paralelismo con el método propuesto por Gustavo Gutiérrez para la Teología de la liberación, que "parte también siendo una praxis de liberación para llegar después a una reflexión teológica sobre la misma praxis"²¹.

Esa praxis es percibida como el ejercicio de la presencia universal del único Dios de Jesucristo. Dupuis establece así un paralelismo entre las religiones en general y el cristianismo, análogo a la historia del Antiguo Testamento en relación con el Nuevo. Cita para ello la Carta a los Hebreos: "Dios había hablado antiguamente a los padres por boca de los profetas, pero en estos últimos tiempos nos ha hablado en la persona del Hijo (Heb 1, 1-2)". De esa manera, Dios entra en relación con los diferentes caminos de búsqueda religiosa suscitados por Él mismo. Y Dupuis, yendo más allá, precisa:

La verdad y la Gracia que se encuentran en otras partes, no deben reducirse a semillas o a peldaños que, una vez utilizados, deben ser substituidos por la revelación cristiana; sino que representan beneficios adicionales y autónomos. En la totalidad de la historia de las relaciones de Dios con la humanidad hay más verdad y Gracia que las que simplemente se encuentran disponibles en la tradición cristiana. Como rostro humano, o imagen de Dios, Jesucristo da al cristianismo su carácter específico y singular. Pero, aun cuando es constitutivo de la salvación universal, no excluye ni incluye otras figuras o tradiciones salvíficas. Y consuma la historia de la salvación, no substituyendo, sino confirmándola y realizándola en otras tradiciones no cristianas.

Dupuis acaba el libro con esta afirmación profunda y a la vez audaz: "la plenitud escatológica del Reino de Dios es la consumación final común del cristianismo y de las otras religiones"²².

OBJECIONES PLANTEADAS POR LA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

El libro de Dupuis, publicado en 1997, provocó una fuerte reacción por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Basado en la Declaración *Dominus Iesus* de agosto del año 2000, el organismo vaticano elaboró una Notificación a propósito de su libro. El autor tuvo que firmar dicho texto, que trascendió públicamente en enero de 2001, momento en que Dupuis tenía ya listo otro libro sobre esa temática, y que vio la luz ese mismo año²³.

Debido a ello, el mismo Dupuis añadió al final del nuevo libro un *post scriptum* en el cual se hacía cargo de las observaciones vaticanas anteriores e indicaba que ese nuevo libro “concordaba sin restricción alguna con los documentos (vaticanos) en aquello que profesan con certeza la doctrina de la fe divina y católica”. Y precisa que “los documentos de la Congregación hablan de la fe desde una perspectiva dogmática... y esa aproximación, siendo legítima, no es necesariamente exclusiva”. Luego, continúa: “Otra perspectiva consiste en desarrollar lo que en el libro he denominado cristología trinitaria y pneumatológica... Y es evidente que las divergencias no implican una diferencia en el contenido de la fe, sino únicamente una percepción diferente de la misma fe en un contexto diverso”.

Y, finalmente, concluye:

...una aproximación (cerrada) en la defensa de la fe solo puede resultar contraproducente, puesto que la presenta con un rostro restrictivo y estrecho. Estoy convencido de que una aproximación más positiva y una actitud más abierta que las asumidas con demasiada frecuencia en la actualidad, —estando bien fundadas teológicamente— consolidarían la credibilidad de la fe cristiana y ayudarían a que los mismos cristianos descubrieran dimensiones nuevas y una nueva profundidad en el mensaje cristiano²⁴.

Dejando ahora de lado el debate que motivó el documento *Dominus Iesus*, quiero terminar esta Introducción con algunas reflexiones sobre los cinco puntos que constituyen las principales objeciones de la notificación vaticana al notable intento de teología interreligiosa propuesto por Dupuis.

a) En cuanto a la mediación salvífica única y universal de Cristo, el documento en cuestión señala que “no solamente es inseparable la acción salvífica del Verbo de la de Jesús, sino que tampoco puede sostenerse la tesis, contraria a la fe católica, de una acción salvífica del Verbo en cuanto tal en su divinidad, independiente de la humanidad del Verbo encarnado” (n. 2).

Al respecto, debería señalarse que esa inseparabilidad no puede comprenderse de tal manera que se excluyan las otras religiones, sino incluyéndolas como formas *plurales*²⁵, en las que puede estar presente “de una manera invisible... y conocida por Dios” (GS 22), a lo menos como iglesia implícita, la única Gracia de Dios dada a todos los hombres, en el único Salvador Jesucristo, y transmitida explícitamente en la única Iglesia histórica.

b) En referencia a la cristología de la universalidad de las *semillas del Verbo*, a la que remite Dupuis siguiendo la antigua tradición patrística, el documento vaticano precisa que “en las otras religiones hay semillas del Verbo en aquello que tengan de verdadero y de santo (NA 2); constituye, sin embargo, una errada opinión la que afirma que esos elementos de verdad y bondad, o algunos de ellos, no derivan únicamente de la mediación fontal de Jesucristo” (n. 4).

Con todo, parece que esa derivación fontal debe referirse al fondo del misterio de Cristo presente en su encarnación histórica y proseguida en la Iglesia; pero no necesariamente según las formas históricas con que la Iglesia ha transmitido esa presencia definitiva de la Encarnación divina en Cristo, ni en exclusiva dependencia de ellas, puesto que la Iglesia de Cristo subsiste en ellas, pero no se identifica simplemente con ellas (cf. LG 8 y DH 1).

c) Respecto a la cristología pneumatológica, la Notificación expresa que el Espíritu Santo de Dios es siempre el Espíritu de Cristo, enviado por el Padre; y ese único Espíritu actúa salvíficamente tanto en los cristianos como en los no cristianos. Por lo tanto, es contrario a la fe católica sostener que la acción salvífica del Espíritu Santo puede entenderse fuera de la única economía salvífica universal del Verbo encarnado en Cristo (n. 5). Y el texto fundamenta ese rechazo con el largo número 12 del documento *Dominus Iesus*, argumentando que, en el Magisterio de la Iglesia de los tiempos recientes (y, para probarlo, la única cita aportada por el documento es sacada de la encíclica de Juan Pablo II *Redemptoris missio*), se proclama con firmeza la existencia de una y única economía divina crístico-pneumatológica.

El problema, suscitado por Dupuis y otros teólogos, consiste en considerar que la perspectiva del monopolio de la persona del Espíritu Santo por parte del Jesús histórico, como el hombre en quien se encarnó el único Verbo de Dios, dejaría aparentemente de lado el papel propio del Espíritu de Dios como persona trinitaria diferente de la del Verbo. Ya que este Espíritu divino que, en la creación ya planeaba sobre las aguas (Gn 1, 2) y que inspiró a los profetas previos a Jesús como Espíritu procedente del Padre y del Verbo, preexiste a la encarnación y es "anterior" a la glorificación de Cristo como Señor por la Resurrección²⁶.

Aun así, es justamente la perspectiva teológica que identifica a Jesús con el *Cristo* la única que permite afirmar que Jesucristo, siendo históricamente *concreto*, precisamente gracias a su carácter de ungido (=Cristo) por el Espíritu eterno de Dios (cf. Heb 9, 14) que lo hace *trascendente* a todo espacio y tiempo, es a la vez universalmente inmanente a todo ser creado. De esta manera, puede comprenderse por qué el

mismo y único Espíritu, que está presente en el inicio de la creación —planeando sobre las aguas de las cuales surgirán todos los procesos creaturales de las diversas culturas y religiones, previas y culturalmente ajenas al cristianismo— es el mismo y único Espíritu que ungió a Jesús constituyéndolo en Jesús-Cristo. Y es precisamente la eternidad intratrinitaria del Espíritu de Dios, por obra del cual se hace realidad la Encarnación del Verbo, la que determina que esa Encarnación, así como la misma presencia trinitaria, sea coextensiva a toda realidad a causa de la presencia mutua de las personas divinas (*perijoresis*).

El aparente *impasse* entre la unicidad salvífica de Cristo y el posible valor salvífico de las otras religiones se produce precisamente al separar el Espíritu universal de Dios del mismo y único Espíritu eterno que ungió como Cristo, Verbo Encarnado, al hombre concreto y como tal históricamente condicionado, Jesús de Nazaret. De esa manera puede constituir a ese hombre concreto como el único camino de salvación universal, presente en todo espacio y tiempo concreto²⁷. De esta manera, la acción del único Espíritu de Dios, por medio de la cual el Verbo eterno se hizo carne en Jesucristo ("por obra del Espíritu Santo se encarnó") puede permitir una valoración teológicamente positiva de las experiencias religiosas culturalmente no cristianas, puesto que el Espíritu eterno de Dios, constituyendo como Cristo a Jesús de Nazaret, hace que ese hombre trascienda sus condicionamientos de espacio y tiempo. Y así, ese Jesús concreto es, a la vez, el universal Jesús-Cristo, universalmente inmanente a todo ser humano concreto.

Quizá esta explicitación no siempre resulta clara en la obra de Dupuis. Aunque él acentúa fuertemente la *cristología*, buscando evitar, y con mucha razón, el riesgo de

una *jesusología* culturalmente condicionada. Puesto que identificar a Jesús de Nazaret, en su dimensión histórica y culturalmente condicionada, con el Verbo único de Dios podría derivarse en una apropiación monopólica del valor salvífico universal de la persona de Jesús, que privilegiara un condicionamiento histórico-cultural o incluso étnico (el de Jesús) respecto al de otras tradiciones religiosas²⁸. Dando fundamento de paso la sospecha de un Dios funcional a los intereses “narcisistas” de un determinado espacio histórico-cultural. Mientras que la cristología debe fundar teológicamente la conclusión paulina “católica” (universal) de que en Cristo “ya no hay ni judío ni gentil”.

d) El otro punto conflictivo se refiere a la eclesiología. La Notificación citada objeta: “Debe creerse firmemente que la Iglesia es signo e instrumento de salvación para todos los hombres. Y es contrario a la fe católica el considerar las diversas religiones del mundo como vías complementarias a la Iglesia en orden a la salvación (n. 6). De acuerdo con la doctrina católica, los seguidores de las otras religiones están también *ordenados* a la Iglesia, y todos son llamados a formar parte de ella” (n.7).

Aquí el problema está en la manera como se comprende el concepto “Iglesia”. Ese mismo problema se plantea ya en el axioma clásico, según el cual *extra Ecclesiam nulla salus* (“fuera de la Iglesia no hay salvación”)²⁹. No se trata, pues, de vías complementarias de salvación al margen de la Iglesia, sino de la pertenencia a la única comunidad de los llamados por Dios a ser asumidos en su Vida divina (“todos los hombres de buena voluntad”, según la expresión de GS 22), gracias a la presencia en todos ellos del único Espíritu eterno (Heb 9, 14) que constituyó a Jesús como el único *Cristo*. Ello

implica que no debe confundirse a la Iglesia con las formas eclesiológicas histórica y culturalmente condicionadas, sino que estas deben ser relativizadas a la luz de aquel único Espíritu eterno mostrado en la actitud y las palabras de Jesús de Nazaret. Y así “*ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia. Spiritus autem veritas*”³⁰.

e) En un último punto, la Notificación reconoce, por un lado, que “es legítimo sostener que el Espíritu Santo actúa salvíficamente en los no cristianos, incluso con elementos de verdad y de bondad presentes en las diversas religiones”; sin embargo, afirma de inmediato que “no tiene fundamento alguno en la teología católica sostener que estas religiones, en sí mismas, puedan ser consideradas caminos de salvación (...), ello a causa de sus errores en cuanto a la verdad fundamental sobre Dios... Y por el hecho que tengan elementos de verdad y de bondad que puedan ser *praeparatio evangelica* al acontecimiento salvífico de Jesucristo, no significa que sus textos sagrados puedan resultar complementarios al Antiguo Testamento, que es la preparación inmediata de Cristo” (n. 8).

Respecto al concepto de la “verdad” que aquí podría darse a entender, habría que hacer una aclaración. Jesús, por ser el *Cristo* es la Verdad. Pero las expresiones cristianas históricas de esa Verdad no pueden identificarse sin más con Él. Puede haber muchos errores —y muchas imprecisiones— en la transmisión histórica de la verdad cristiana. Al mismo tiempo debe tomarse en seria consideración el valor teológico de los textos sagrados de las otras religiones desde una doble perspectiva, propia de la misma teología católica: una, referente a la pneumatología cristológica del único Espíritu eterno que anima a todo ser humano de buena voluntad, particularmente cuando en esas religiones se trata

de autores reconocidos como "inspirados". Pues la Iglesia cristiana reconoce el carácter de "presencia del Espíritu divino" en la medida que tales textos tengan coherencia con el Espíritu que inspiraba a Jesús. Y, en segundo lugar, está la perspectiva propiamente monoteísta de la fe cristiana, que excluye toda forma de dualismo. De acuerdo con ello, toda creación cultural y, al menos por lo mismo, también la diversidad de expresiones religiosas surgidas fuera de la cultura cristiana, tienen también como único fundamento al único Dios creador. Y así como no hay sustancia alguna que proceda de un principio maligno independiente del único Dios, tampoco puede plantearse el tema de la diversidad religiosa en términos dualistas, oponiendo la única religión verdadera y buena a las otras falsas y malas por el mero hecho de ser diferentes de la cristiana. ¿Por qué razón no podría haber elementos de verdad en otras religiones que permitieran complementar y enriquecer, así, determinados aspectos de la tradición cristiana? De hecho ha sido así muchas veces en la historia del cristianismo, al encontrarse esta tradición con otras ajenas a ella. Más aún, debe reconocerse que, otras veces, la pretensión de ese "monopolio" de la verdad ha obstaculizado la inculturación auténtica del cristianismo, siendo responsable de tratos inhumanos y de desprecios de otras tradiciones culturales, ajenos a toda verdad divina. Y es también cierto que todas las religiones, incluida la cristiana, tienen ambigüedades imputables a la fragilidad humana y al posible ejercicio maligno de la libertad de quienes las profesan.

I
EL PROBLEMA EN EL ORIGEN
DEL CRISTIANISMO

EL DEBATE JUDEO-CRISTIANO

El problema de la exclusividad salvífica universal de Jesús de Nazaret se planteó ya en los mismos orígenes del Cristianismo. Aunque de una forma muy distinta y después de acalorados debates al interior de la comunidad de judíos cristianos.

Con esa pretensión de exclusividad, la primera predicación apostólica podía ser incluso percibida como más restrictiva que la del pueblo judío en su pretensión de ser el depositario exclusivo de las promesas hechas por Dios a Abraham y a su descendencia. En efecto, la realización de esas promesas se concentraba ahora personalmente en Jesús de Nazaret. No bastaba, pues, con pertenecer, como buen judío, a la descendencia de Abraham, sino que a partir de ahora había que ser judío creyente en Jesús. Ser circunciso y, además, bautizado en el nombre del Señor Jesús, tal como lo proclamaba el discurso puesto en boca de Pedro: "Sepa con certeza todo el pueblo de Israel que Dios ha constituido Señor y Mesías a este Jesús (...). Conviértanse, pues, y que cada uno de ustedes se haga bautizar en el nombre de Jesús, el Mesías, para obtener el perdón de los pecados, y así recibirán el don del Espíritu Santo" (Hech 2, 36-38).