

Consejo Mundial de Iglesias
COMISIÓN DE FE Y CONSTITUCIÓN

*Comisión Plenaria de Fe y Constitución
Kuala Lumpur, Malasia
26 de julio - 6 de agosto 2004*

**Compartir nuestras diferencias:
Koinonía y la teología de la pluralidad religiosa**

S. Mark Heim

1. Introducción

Es un privilegio participar en esta discusión hoy, cuando la Comisión de Fe y Constitución reconoce la urgencia de la teología de la pluralidad religiosa y afirma su importancia en el orden del día de esta comisión. Pocos temas son tan cruciales para la comprensión de sí de los cristianos y al mismo tiempo tan centrales para la lucha por la reconciliación en la comunidad humana más amplia. Ojalá que nuestras reflexiones contribuyan en algo tanto a la unidad de una iglesia a menudo dividida por estas cuestiones como a la paz de un mundo a menudo destrozado por ellas.

Este documento tiene tres partes. En la primera examinaré el contexto de la discusión sobre la diversidad religiosa en lo que se refiere a los últimos acontecimientos acaecidos en el movimiento ecuménico y en el debate teológico. En la segunda describiré en líneas generales los elementos de un marco trinitario para las teologías cristianas de la pluralidad religiosa. En la tercera haré algunas reflexiones personales constructivas. En los tres ámbitos, mi contribución puede ser en el mejor de los casos parcial y requiere agregados y correcciones mediante el diálogo con otros que estén ocupados en diversos aspectos de este vasto asunto.

Primera parte: El contexto

2. Historia en el movimiento ecuménico

Hace tiempo que la relación del cristianismo con las religiones es un motivo de preocupación en el movimiento ecuménico. Fe y Constitución ha estado en gran medida aislada de esta historia. Misión y evangelización eran imperativos de la religión cristiana que animaban al movimiento ecuménico moderno desde Edimburgo en 1910 pasando por las siguientes conferencias misioneras mundiales del Consejo Misionero Internacional y la Comisión de Misión y Evangelización Mundial. Las religiones ocupaban un lugar prominente en estas discusiones, pero principalmente como objetos y escenario de la misión.¹ El equipo actual de Misión y Formación Ecuménica del CMI ha continuado la reflexión sobre la naturaleza de la misión y la significación de la diversidad religiosa para esa misión.

En 1971 el Consejo Mundial estableció una subunidad de Diálogo con las Religiones e Ideologías de nuestro tiempo, que impulsaba encuentros con dirigentes de otras tradiciones religiosas y que también presentaba las contribuciones de las comunidades cristianas con larga experiencia de vida en contextos pluralistas. La subunidad veía a quienes profesaban otras religiones como prójimos a los cuales los cristianos estaban llamados a amar y con los cuales podían colaborar haciendo progresar los propósitos de paz y justicia que Dios tiene para la historia. Se recomendó el diálogo, distinto de la evangelización, como una vocación cristiana con su integridad propia. Corresponde a los mandamientos de amar a nuestros

¹ Sin embargo, como señaló Kenneth Cracknell, los propios misioneros ya habían iniciado una reflexión sobre las religiones que fue más allá de verlas simplemente como objetos del mensaje cristiano. Véase Cracknell, K. (1995), *Justice, courtesy and love: theologians and missionaries encountering world religions, 1846-1914*, Londres, Epworth Press.

prójimos y no cometer falso testimonio.² Si amamos verdaderamente a nuestros prójimos, los respetamos y tratamos de entender sus vidas religiosas del modo más caritativo. La práctica del diálogo conduce inevitablemente a la reflexión teológica sobre qué está haciendo Dios en las vidas religiosas de los pueblos del mundo y qué papel desempeñan las religiones mismas en la economía providencial de Dios. Y, en realidad, se han echado bases importantes, particularmente con respecto a las Escrituras.³ El equipo actual del CMI sobre Relaciones y Diálogo Interreligioso continúa este trabajo.

Estos son los dos programas del CMI que han planteado las cuestiones del pluralismo religioso. Pero ninguno de los dos grupos abordó directamente la cuestión teológica y cada uno ha mantenido una tensión no resuelta entre la voluntad salvadora universal de Dios y la decisiva finalidad de Cristo. En las conferencias de misión de San Antonio y Salvador, la tensión fue expresada de esta manera: "No podemos indicar ningún otro camino de salvación que Jesucristo y, al mismo tiempo, no podemos poner límites al poder de salvación de Dios."⁴ La unidad de diálogo expresó la misma tensión y preconizaba el diálogo como una manera necesaria de vivir concretamente la fe en Cristo, pero evitaba toda declaración teológica sobre la situación religiosa de los que pertenecían a otras religiones. Como observó un comentarista, si el CMI "pidió con voz fuerte el diálogo de las religiones, apenas susurró una teología de las religiones"⁵ Un esfuerzo importante para crear una estructura teológica para el diálogo se hizo con la Declaración de Baar de 1990, pero fueron pocas las conversaciones que siguieron a este texto.⁶ Una nueva iniciativa importante se tomó en 2003, cuando se formó un grupo de trabajo con miembros de los programas de diálogo interreligioso, misión y evangelización y fe y constitución, para estudiar estas cuestiones y preparar materiales para la asamblea mundial de 2006 del CMI. Nuestro debate de hoy es parte de ese proceso.

3. Pertinencia actual para Fe y Constitución

Con excepción de un proyecto concreto sobre la iglesia y el pueblo judío que emanó de una recomendación de la Cuarta Conferencia Mundial de Fe y Constitución celebrada en Montreal en 1963, Fe y Constitución no ha abordado el pluralismo religioso en ningún estudio sostenido. En el estudio sobre la unidad de la iglesia y la unidad de la humanidad se tocó la cuestión general de las relaciones interreligiosas (por ejemplo en una parte de la reunión de la Comisión de Lovaina celebrada en 1971). La cuestión se planteó en Accra en 1974 y en Bangalore en 1978.⁷ La falta de atención a este campo no sorprende. Los participantes de Fe y Constitución no necesariamente tienen experiencia ya sea en misión o en el diálogo interreligioso. Y la mayoría de nuestras iglesias carecen de teologías de la religión detalladas establecidas para aportar al debate ecuménico.

El tema del pluralismo religioso debe estar en el orden del día de Fe y Constitución por dos razones principales. La primera es que las diferencias teológicas entre los cristianos sobre la evaluación apropiada de las religiones y las correspondientes opiniones acerca de la misión y la evangelización se han vuelto verdaderamente factores de división de las iglesias. El compromiso con la evangelización del mundo que antes inspiró una búsqueda apasionada de la unidad de los cristianos ahora es él mismo una cuestión que divide a los cristianos en las comuniones existentes. En su trabajo en pro de la unidad de la iglesia, Fe y Constitución no puede pasar por alto esta dificultad. La segunda: las cuestiones teológicas constitutivas del pluralismo se han vuelto evidentes. Inicialmente, los propulsores del diálogo y la misión trataron la cuestión de las religiones como sólo secundariamente teológica. La que se veía como la cuestión de substancia teológica era la misión. El estudio de las religiones se necesitaba sólo para la aplicación instrumental del mandato teológico del testimonio. O las relaciones con nuestro prójimo se tomaban como el asunto teológico y el diálogo era simplemente un aspecto del amor al prójimo hacia los que tenían diferentes creencias religiosas. Pero en ambos frentes es cada vez más claro que el pluralismo religioso en sí

² Véase Consejo Mundial de Iglesias (1979). Directrices para el diálogo con creyentes de otras religiones e ideologías de nuestro tiempo, Ginebra, Consejo Mundial de Iglesias.

³ Véase especialmente Ariarajah, S. W. (1989), The Bible and people of other faiths, Maryknoll, Nueva York, Orbis Books.

⁴ Informe de San Antonio, p. 32

⁵ Knitter, P. (2002), Introducing Theologies of Religion, Maryknoll, Nueva York, Orbis.

⁶ Véase la Declaración de Baar en: <http://www-wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/baar.html>

⁷ Gassman, G. (1993), Documentary History of Faith and Order: 1963-1993, Ginebra, World Council of Churches Publications, p. 208.

exige una evaluación teológica sustantiva que implica directamente nuestra doctrina de Dios y la Cristología. Lo que está en discusión es la actividad de Dios en las religiones y la relación de Cristo con las religiones.

La pregunta más básica es si hay razones integrantes de la fe cristiana en sí que deberíamos atender para las religiones. ¿Tienen los cristianos algo que aprender de las religiones? Y en caso afirmativo, ¿por qué? Tradicionalmente, los cristianos han afirmado la validez de elementos de otras religiones que reflejan las convicciones cristianas o que se ve que anticipan la realización cristiana. Cuando las tradiciones se superponen a conclusiones cristianas o conducen a ellas se considera que contienen la verdad. Una pregunta más aguda tiene que ver con las dimensiones en las que otras religiones son más distintas de la fe y la manera de proceder cristianas y hasta contrarias a éstas. ¿Es incluso concebible que aquéllas pudieran considerarse válidas y verdaderas en alguna forma? La teología cristiana ha examinado con frecuencia (por ejemplo, a la luz de una ley moral natural) si los adherentes de otras religiones pueden salvarse a pesar de su religión. A veces ha considerado si las propias religiones pudieran ser medios extraordinarios (o incluso corrientes) hacia la redención cristiana. Estas reflexiones siguen siendo importantes para nuestro trabajo. Pero se ha prestado poca atención a la significación de las tradiciones en su derecho propio, no como maneras secundarias de ser cristianas sino como maneras principales de ser ellas mismas.

4. Teología de las religiones

Los veinticinco últimos años han visto una explosión de literatura en el campo de la teología de las religiones y del diálogo interreligioso.⁸ Muchos factores provocan este interés. Un factor muy importante es una actitud de arrepentimiento por momentos de la historia en las que las posiciones cristianas respecto a otras religiones han fomentado la violencia y la dominación cultural, comportamiento que no está de acuerdo en absoluto con el verdadero discipulado. Otro factor decisivo ha sido el aumento de las oportunidades de estudio y diálogo con prójimos religiosos, en ámbitos que van desde el mundo académico hasta las redes económicas mundializadas. Y un tercer factor es la conciencia de la dimensión interreligiosa de los conflictos que afligen a muchas regiones del mundo.

Gran parte de este debate puede situarse en dos ejes diferentes. El primero atañe al tipo y el grado de reconocimiento que la teología cristiana extiende a las religiones. Las posibilidades en este eje, según una conocida tipología, son: el exclusivismo (otras religiones no tienen valor religioso y en principio el cristianismo las sustituye), el inclusivismo (otras religiones tienen elementos de verdadero valor espiritual que concuerdan con la revelación cristiana y en principio esas religiones son ramas que conducen al cristianismo y se realizan en él) y el pluralismo (otras religiones por separado contienen al menos tanta luz divina como el cristianismo y en principio cada una independientemente tiene el mismo poder salvador que el cristianismo puede ofrecer).⁹ En sus formas típicas, estas opiniones corresponden a diferentes perspectivas cristológicas. Los pluralistas comúnmente ven a Cristo como representante de la presencia y la acción divinas ejemplificadas en otras partes con otras representaciones. El modelo paralelo o del pluralismo sostiene que cada religión conduce a la salvación, sin necesidad de que ninguna dependa de otra para su realización o como fuente. Los inclusivistas ven a Cristo como constitutivo de la reconciliación e integrante de la relación con Dios. El modelo de la realización sostiene que los adherentes fieles a la instrucción de sus propias tradiciones pueden por este medio recibir la gracia de Cristo y alcanzar la salvación sin profesión cristiana exterior. Los exclusivistas conciben a Cristo como constitutivo de la salvación y la profesión explícita de Cristo como necesaria para la relación real con él. De este modo, el modelo de sustitución sostiene que no puede haber salvación aparte de la adhesión explícita a Cristo. En términos estrictos, ninguna de estas posiciones implica una conclusión acerca de la salvación universal de todas las personas. Pero las tres posibilidades sí ofrecen una especificación progresiva de los medios por los cuales se podría administrar esa salvación universal.

⁸ "Teología de las religiones" se refiere en gran parte al debate entre teólogos cristianos, aunque entre estos autores no hay acuerdo respecto al nombre apropiado para este campo. Al mismo tiempo ha habido una proliferación de organizaciones e iniciativas interreligiosas que han producido su propia literatura sobre el pluralismo religioso.

⁹ La tipología puede aplicarse a cualquier tradición religiosa, aunque los primeros en crearla y utilizarla han sido pensadores cristianos.

Mejor que sacar diversas conclusiones sobre el carácter de las religiones, podemos cortar esta triple división transversalmente con otra basada en la forma del diálogo que entablan los creyentes cuando se encuentran. Hay un diálogo de creencias, en el cual se comparan y se comparten doctrinas, enseñanzas y teologías. Hay un diálogo de experiencia, en el cual son las prácticas espirituales y la vida religiosa interior lo que constituye lo principal del compromiso. Y hay un diálogo de vida que se centra en las realidades humanas comunes del sufrimiento material y la injusticia, particularmente en la condición de los más pobres, compara y comparte los recursos de las tradiciones en un esfuerzo activo por transformar el mundo. Según en cuál de estos encuentros se haga hincapié, la teología de las religiones que se derive tendrá un carácter más filosófico, más místico o más de liberación.

En cada teólogo y comunidad, estas categorías se mezclan. Entre los que están de acuerdo con una visión inclusivista de las diferencias, uno puede hacer hincapié en las cuestiones cognitivas y otro en las empíricas. La misma persona que es exclusivista con respecto a la salvación eterna puede ser pluralista respecto a la justicia terrena. Y alguien que afirma inequívocamente que todas las religiones llevan a la salvación puede ser un exclusivista respecto a las cuestiones éticas y sostener que nadie puede reconciliarse con Dios si no hace una profesión política explícita de cierto tipo.

5.1 Hechos recientes

Hay varios movimientos relacionados con la teología de la pluralidad religiosa que pueden hacer aportes a las reflexiones de Fe y Constitución.

5.2 La contribución de la Iglesia Católica Romana

El documento del Concilio Vaticano II *Nostra Aetate* marcó un período nuevo. Desde el Concilio, la comunión católica romana ha iniciado una reflexión sostenida y extensa sobre la pluralidad religiosa, con importantes contribuciones del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso, entre ellas el documento "Diálogo y Proclamación".¹⁰ Éste debería compararse también con el documento de la Congregación de la Doctrina de la Fe "Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y la Iglesia" ("*Dominus Iesus*").¹¹

5.3 Las voces de las iglesias en contextos pluralistas

La reflexión sobre la teología de la pluralidad religiosa ha sido muy enriquecida por la mayor participación de teólogos cristianos en iglesias con una larga experiencia de vida en contextos multirreligiosos, a menudo como minorías dentro de culturas formadas por otras tradiciones. Esto ha sido así por ejemplo con las contribuciones de las iglesias ortodoxas de Oriente Medio, representadas por figuras como el metropolitano Georges Kodhr y Aram I, Catolicós de Cilicia. En la Iglesia Católica Romana, las iglesias del sur de Asia son particularmente notables a este respecto, incluso el trabajo de teólogos como Michael Amaladoss, Aloysius Pieris, Felix Wilfred y Jacques Dupuis.¹² Lo mismo puede decirse de los protestantes, y está reflejado en la labor de figuras como Stanley Samartha, M. M. Thomas, Wesley Ariarajah y Thomas Thangaraj. El trabajo de estos y otros autores contribuye a hacer más concreto el debate teológico.

5.4 Diálogo, trabajo común por la justicia, práctica religiosa múltiple

Cada vez más los cristianos llevan al estudio teológico sus experiencias en materia de diálogo interreligioso o de movimientos interreligiosos. En lugares como el Parlamento Mundial de las Religiones, hay una búsqueda de una base ética común y una acción compartida en favor del bienestar humano. En diversos ámbitos, hay también preguntas profundas que surgen en torno a la práctica religiosa múltiple, ya sea que ésta implique a cristianos que han adoptado determinadas prácticas o participan de otra tradición o a los de

¹⁰ Véase este documento en http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html

¹¹ Véase este documento en http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_en.html

¹² Véase también el texto del Sínodo de la Asamblea Especial de Obispos para Asia en http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_en.html

otras religiones que en alguna medida reverencian a Jesús y comparten el culto de la iglesia. Experiencias de este tipo son reales, pero suele haber pocas categorías teológicas para interpretarlas.

5.5 El judaísmo

El diálogo entre judíos y cristianos y la reconsideración teológica del judaísmo por parte de los cristianos son las formas más antiguas de reflexión cristiana sobre la pluralidad religiosa. La identidad cristiana es inseparable de una comprensión del pacto de Dios con Israel y de Jesús como judío. Esta relación única implica una Escritura compartida y una historia tortuosa de antijudaísmo cristiano. Mucho trabajo teológico reciente de las comuniones cristianas intenta no solo rectificar errores en la manera cristiana de tratar el judaísmo sino también crear una nueva base para entender la relación de la iglesia y el judaísmo vivo en la providencia de Dios.

5.6 El islam y los conflictos mundiales

Los últimos conflictos mundiales han puesto en primer plano la relación entre las dos religiones más grandes del mundo: el islam y el cristianismo. Nos damos cuenta de maneras nuevas de los peligros que crea la falta de diálogo y entendimiento mutuo entre estas tradiciones. Muchos cristianos se están poniendo a estudiar determinados asuntos musulmano-cristianos, convencidos de que es en ese campo donde la teología de las religiones puede hacer la mayor contribución directa a la unidad y la paz para toda la familia humana.

5.7 Urgencia de la cuestión cristológica

Gran parte de la iniciativa en la discusión de la pluralidad religiosa depende de pensadores "pluralistas" que afirman inequívocamente que la respuesta adecuada a la diversidad religiosa requiere una alteración en la teología cristiana fundamental. Sostienen que la tensión entre la voluntad salvadora universal de Dios y la finalidad decisiva de Jesucristo sólo pueden resolverse por una franca subordinación de la segunda a la primera.¹³ Según esta opinión, la iglesia debería interpretar el trabajo de Cristo como exclusivamente representativo e ilustrativo, la unidad de Cristo con Dios como ejemplar y el lenguaje confesional de la iglesia sobre la significación única de Cristo como metafórico. Esto es de hecho un llamamiento a las iglesias para que adopten una cristología nueva, normativa, no sólo junto a las que existen sino para reemplazarlas necesariamente en nuestras iglesias. Es en este punto donde entran en juego los aspectos de la cuestión que más influyen en la división de las iglesias.

5.8 Más allá del exclusivismo-inclusivismo-pluralismo

Recientemente, muchos comentaristas han impugnado el valor de la tipología exclusivista/inclusivista/pluralista. Afirman que no es un buen instrumento ni para determinar puntos de vista ni para definir las cuestiones importantes. Lo que tienen en común estos escritores es un vívido sentimiento de particularidad, un hincapié en la integridad de cada religión y una sospecha del efecto reductor de las teorías pluralistas así como de los informes tradicionales *a priori* de las otras. Algunos simplemente observan que nuestro conocimiento de las religiones de unos y otros es hasta ahora demasiado distorsionado y limitado para llegar a alguna conclusión global. Recomiendan una moratoria de la teología declarativa y un período de humilde estudio mutuo.

Otros persiguen un proyecto que se llama teología comparativa.¹⁴ La teología comparativa se caracteriza primero por el reconocimiento de que estudiamos las religiones desde una perspectiva religiosamente comprometida: no hay puntos de vista neutrales. En segundo lugar, se caracteriza por un interés en la comparación cuidadosa, detallada, no de una tradición con otra, por ejemplo, sino más bien de un texto determinado con otro texto determinado, o de una práctica concreta con otra práctica concreta. Y, en tercer lugar, se caracteriza por un intento de aproximarse a la manera de entender de un miembro de determinada tradición. En el plano más simple esto requiere todo el tiempo y el esfuerzo

¹³ Véase por ejemplo Knitter, P. F. y J. Hick (1987), *The Myth of Christian uniqueness: toward a pluralistic theology of religions*, Maryknoll, Nueva York, Orbis Books.

¹⁴ Véase por ejemplo Clooney, F. X. (1993), *Theology after Vedanta: an experiment in comparative theology*, Albany, State University of New York Press.

necesarios para aprender otros idiomas y para recibir instrucción y orientación de los intérpretes que pertenecen a esa tradición. Para un trabajo así no hay plan o programa previo. Sólo puede ir adonde lleve el proceso. Y se necesitarán incontables proyectos específicos antes de que puedan probarse teorías globales firmes. Pero los teólogos cristianos que han emprendido este trabajo lo ven como un trabajo explícito de teología cristiana. Habiendo aprendido a habitar alguna parte de la otra tradición, se vuelve a las fuentes y tareas de la teología cristiana con una perspectiva modificada. La otra religión se ha convertido en una fuente de reflexión cristiana. Los teólogos comparativos sostienen que cada vez más la práctica corriente de la teología cristiana incluirá esta referencia a la substancia de otras tradiciones religiosas.

5.9 Las teologías trinitarias de la religión

Influidos en parte por algunas de las consideraciones que acabamos de examinar y en parte por la labor de los teólogos ortodoxos que han ayudado al movimiento ecuménico a recuperar la importancia de la pneumatología, varios teólogos de todo el espectro confesional se han vuelto a la teología trinitaria como la fuente principal para entender la pluralidad religiosa.¹⁵ Este hecho señala una nueva etapa de genuina integración de la reflexión sobre las religiones con el núcleo de la tradición doctrinal de la iglesia.

Segunda parte: La forma trinitaria de la teología de la pluralidad religiosa

6.1 Tres factores clave

De dos factores necesarios en la respuesta a la diversidad religiosa dan fe los documentos ecuménicos que citamos *supra*. Uno es la voluntad salvadora universal de Dios (reflejada en pasajes bíblicos como 1 Timoteo 2:3-4). Dios es el Dios de toda la creación y ningún pueblo ni cultura queda afuera del ámbito de la providencia y la gracia divinas. El segundo es la particularidad y la finalidad de Jesucristo como salvador (reflejadas en pasajes bíblicos como Hechos 4:12). Cristo es a la vez necesario para la salvación y constitutivo de la salvación. A estos dos factores podemos añadir un tercero: el reconocimiento del carácter único y universal de cada religión en su propia integridad. Como en los dos primeros casos, nuestras interpretaciones de la voluntad salvadora de Dios y la finalidad decisiva de Cristo tienen que basarse en la Escritura y la tradición, también en el tercer caso nuestras interpretaciones de una religión tienen que basarse en las fuentes y el testimonio de primera mano que vienen de esa tradición misma. La teología de la pluralidad religiosa debe dar crédito, en la medida de lo posible, a las descripciones de sí de nuestros prójimos. Nosotros interpretamos las religiones desde un punto de vista cristiano, pero lo que interpretamos cuando lo hacemos debe ser reconocible y afirmado por los que pertenecen a la religión de que se trate. Esta es una forma inevitable pero posiblemente fructífera de “competencia” entre las religiones; ver cuál puede tener en cuenta más adecuadamente el testimonio distintivo de las demás.¹⁶ La religión que demuestre ser capaz de hacer esto para la gama más amplia posible de elementos obligatorios de otras tradiciones no sólo se enriquecerá a sí misma sino que ofrecerá fuertes garantías de su propia verdad.

6.2 Respuestas teológicas a las religiones

La tradición cristiana es rica en material para la teología de las religiones.¹⁷ Cuando recurrimos a la Escritura y a nuestras tradiciones teológicas, descubrimos que estas cuestiones ya se abordaban en las épocas del Nuevo Testamento y desde entonces han sido planteadas en muchos ámbitos diferentes. Contemplando la obra de Dios aparte de la historia de Israel y la iglesia o considerando la salvación de las personas que no conocen esta historia de revelación, varios temas aparecen una y otra vez en prácticamente todas nuestras tradiciones. Uno de ellos es la revelación permanente, integral, dada en la propia

¹⁵ Véase por ejemplo Panikkar, R. (1973). *The Trinity and the religious experience of man: icon-person-mystery*. New York, Orbis Books, Smart, N. and S. Konstantine (1991). *Christian systematic theology in a world context*. Minneapolis, MN, Fortress Press, D'Costa, G. (2000). *The Meeting of Religions and the Trinity*. Maryknoll, NY, Orbis Books, Heim, S. M. (2001). *The depth of the riches : a Trinitarian theology of religious ends*. Grand Rapids, Mich., W.B. Eerdmans Pub. Co.

¹⁶ John Cobb hace un interesante elogio de este tipo de “competencia”. Cobb, J. (1990), *Beyond “Pluralism”, Christian Uniqueness Reconsidered*, G. D'Costa, Maryknoll, Orbis Books, págs. 81-95.

¹⁷ Véanse por ejemplo los análisis en Sanders, J. (1992), *No other name: an investigation into the destiny of the unevangelized*, Grand Rapids, Mich., W. B. Eerdmans, Dupuis S. J., J. (1997), *Toward a Christian theology of religious pluralism*, Maryknoll, Nueva York, Orbis Books.

creación, lo que algunos han llamado la revelación general. Otro es el trabajo continuo, activo, del Espíritu de Dios en el mundo, una actividad libre que no determinan las instituciones o el entendimiento humanos. Y un tercero es la presencia de la misma Palabra que se encarnó en Jesús, el *logos* sin el cual nada se ha hecho de lo que fue hecho. Cuando han expresado una esperanza más grande, la convicción de que la salvación es alcanzable para quienes están más allá de los límites de la iglesia o de la confesión explícita de Cristo, los cristianos han vuelto inevitablemente a las variaciones sobre estos tres temas. Cuando elaboramos teologías de la religión hacemos lo mismo y con frecuencia hacemos hincapié en uno en detrimento de los otros dos. Muchas de las divisiones entre los cristianos sobre cómo entender el pluralismo religioso provienen de las teologías de la religión divergentes que se derivan de estas diferencias en el grado de importancia.¹⁸ Dicho de otra manera, implícita o explícitamente, la Trinidad ha sido el marco dentro del cual los cristianos han reflexionado sobre las religiones.

Una manera de abordar el pluralismo religioso ahonda en las implicaciones de la confianza en Dios como el origen de una creación unitaria. Se aborda la diversidad religiosa desde el punto de vista del sello de la naturaleza divina en todo lo que existe y de la capacidad de todas las personas de percibir ese sello. Aquí entran en juego una variedad de ideas: la imagen de Dios en los seres humanos, la revelación general, la luz de la razón o la conciencia, los pactos con Adán y Eva, con Noé. Hay una revelación universal de Dios en las cosas que Dios ha hecho y ésta puede ser activada por medio de las religiones. Así que un defensor típico de esta manera de ver podría afirmar que las personas pueden relacionarse con Dios aparte de la relación explícita con Cristo, por esta religión de la moral natural: "...mostrando la obra de la ley escrita en sus corazones, dando testimonio de su conciencia..." (Romanos 2:15)

Un segundo método teológico pasa por las profundidades de la confesión cristológica. Las preguntas acerca del pluralismo de las religiones se examinan por medio de lo que podrían llamarse modalidades preencarnadas, encarnadas y posteriores a la resurrección de la Palabra divina. Un ejemplo de las primeras podrían ser las reflexiones referentes a los modos en los que el *logos*, la Palabra de Dios, ya está activa en el mundo en virtud de la participación en la creación y, por lo tanto, puede conocerse en cierta medida aparte del Evangelio. Las segundas implican considerar las maneras en las que varias religiones podrían providencialmente prefigurar o reflejar la realidad histórica concreta de Jesucristo, maneras en las que el Mesías es verdaderamente esperado, para usar la frase de Reinhold Niebuhr. La tercera modalidad atañe a la presencia activa de Cristo resucitado y vivo para los miembros de varias religiones, siguiendo el modelo de las apariciones de Jesús después de su resurrección, en las que no se lo reconoce, ya sea por un momento (María Magdalena en el jardín) o por períodos largos (el camino de Emaús). Cristo está presente activamente y las personas le responden directamente, aunque no se lo identifique o se lo nombre.

La tercera veta de reflexión teológica toma como objeto la labor del Espíritu y se centra en la libertad y la providencia continuadas de la acción de Dios. "La acción del Espíritu Santo abarca toda la creación y toda la historia de la humanidad y nos induce a distinguir en la historia otras acciones de Dios además del acontecimiento de Cristo. En esta perspectiva Cristo está mas allá del Jesús histórico y más allá de los límites de la iglesia".¹⁹ El Espíritu sopla donde quiere y las religiones pueden verse como sitios de esa acción directa y espontánea de Dios. Cuando las religiones son instrumentos para que la creación cumpla alguna parte de su ordenada belleza, justicia y amor, se realiza esa presencia de Dios.

Las teologías cristianas de la religión afirman lo que es válido en otras religiones identificándolo ya sea con la revelación de Dios en la creación, ya sea con la presencia implícita de la Palabra o con la acción directa del Espíritu. En la medida en que son trinitarios, los cristianos reconocen la validez de estos tres métodos y afirman que los tres están relacionados integralmente. Sin embargo, si ha sido difícil mantener una perspectiva

¹⁸ Véase por ejemplo una recopilación que presenta los modelos de pensamiento teológico característicos de varias tradiciones cristianas en Heim, S. M., Ed. (1998), *Grounds for Understanding: Ecumenical Resources for Responses to Religious Pluralism*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company.

¹⁹ Aram I, Catolicós de Cilicia, "Informe del Moderador", Comité Central, Consejo Mundial de Iglesias, agosto de 2003.

trinitaria completa y unificada dentro del trabajo interno de la teología cristiana, ha sido doblemente difícil hacer eso al considerar el pluralismo religioso.

6.3 La Trinidad como el marco de las teologías de la pluralidad religiosa

Afirmando la unidad más estrecha posible de Cristo con Dios, en el contexto específico del monoteísmo judío, la religión cristiana creó una dinámica que no se encuentra en las tradiciones no teístas o en las más monísticas o politeístas. Para que Dios estuviera relacionado distintivamente con la particularidad histórica de esta manera, y a la vez seguir siendo el único y trascendente creador, obviamente se necesitó diversidad en los medios, la economía, por la que Dios se relacionó con el mundo. Y si esta actividad económica de Dios tenía que ser al mismo tiempo verdadera revelación del ser mismo de Dios, entonces esa variedad de manifestación tenía que estar arraigada en una complejidad de relación intrínseca al ser de Dios. En otras palabras, los modos en los que Dios se relaciona con la creación no son accidentales o artificiales sino expresiones del carácter intrínseco de Dios.

La Trinidad es el marco del cristianismo para entender la diversidad religiosa. Este marco ya estaba presente en la convicción de los discípulos de que su encuentro con Jesús podía estar en correlación con el encuentro con el único Dios de Israel y con la nueva vida que experimentaban en ellos y entre ellos debido a Jesús. Estas experiencias no eran idénticas, pero eran encuentros con el mismo Dios. Por supuesto, hay innumerables modos en los que Dios puede manifestarse en relación con la humanidad. Estos tres encuentros –con el Dios de Israel del que no se pronuncia el nombre ni se representa imagen, con la humanidad concreta de Jesús, con el que mora en el Espíritu- no fueron simplemente tres actos o manifestaciones entre otras incontables. Fueron revelaciones de la modalidad constitutiva de la relación de Dios con la humanidad y de la propia naturaleza relacional de Dios.

Con el conocimiento explícito de la Trinidad, arraigado en la encarnación, es posible para nosotros unificar otras dimensiones de la experiencia religiosa. La Trinidad proporciona una base particular para afirmar la verdad y la realidad de lo que es diferente. La convicción trinitaria indica que entre todas las manifestaciones posibles de Dios afirmadas más de una puede ser auténtica. Hay experiencias de fuerzas numinosas en la naturaleza, ya sea en una tempestad en el mar o en el nacimiento de un niño. Hay experiencias de liberación y vida nueva que advienen a una persona que pide a gritos la misericordia de Dios en medio de una adicción desesperada o que es liberada de la opresión. Hay experiencias de unidad mística y de trascendencia personal que desbordan nuestra individualidad normal. La Trinidad es un informe de Dios que dice que esas son experiencias de la misma realidad, no diferentes, y sin embargo cada una tiene su propia integridad irreductible. No se las debe separar ni oponer unas a otras (como por ejemplo a una religión de la naturaleza oponer una religión de la historia o una del espíritu). Ni se las debería reducir a alguna realidad genérica subyacente a todas ni ordenar jerárquicamente para que sólo una sea la verdad definitiva detrás de las otras dos. Dios es conocido en medio de estos modos diferentes. “Sólo una doctrina ‘pluralista’ de Dios de este tipo puede tener en cuenta la igual validez de encontrar a Dios como razón fundamental e indescriptible de todo, como un interlocutor en un diálogo personal y como la energía de nuestro ser más profundo, y sólo una doctrina así puede presentar estos elementos unidos unos con otros, necesitándose unos y otros para tener sentido humano completo.”²⁰ Así como los cristianos aplican esta manera de ver para discernir la presencia de Dios en sus vidas cotidianas, ésta puede también sernos útil cuando examinamos las religiones.

La Trinidad nos enseña que Jesucristo no puede ser la única y exhaustiva fuente de conocimiento de Dios ni un acto aislado de Dios para salvarnos. Sin embargo, la propia Trinidad es cristocéntrica. Es cristocéntrica en el sentido empírico de que la doctrina, la representación de la naturaleza trina de Dios, surgió históricamente de la fe en Jesucristo. Y lo es en el sentido sistémico de que el carácter personal de Dios exige la particularidad como su modo más profundo de revelación. La plenitud del misterio de Dios está escondido en el origen divino, desborda en Cristo más allá de la medida de nuestros medios para recibirlo y está continuamente activa en toda la creación por el Espíritu. “Toda la historia, la pasada y la futura, es en potencia una particularidad por la cual se transmite la revelación que Dios hace

²⁰ Williams, R. (1990). *Trinity and Pluralism. Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*. G. D'Costa. Maryknoll, NY, Orbis Books. P.4.

de sí mismo.”²¹ Cristo es la particularidad concreta por la cual los cristianos saben esto sobre lo potencial de toda la historia y en quien, en la unidad con la Palabra divina, se realiza decisivamente esta autorrevelación. El ámbito de la actividad divina en toda la historia religiosa se amplía en proporción con el carácter decisivo de la autorrevelación de Dios en Cristo, no a la inversa. Cristo es la base sobre la que podemos abrirnos a las otras religiones.²²

Sin el papel constitutivo atribuido a Jesús, no hubiera habido ninguna razón para que los cristianos desarrollaran esta interpretación del misterio de Dios. Sin embargo, aunque la divinidad y el carácter salvador decisivo de Jesús son las condiciones previas para esa interpretación, la doctrina de la Trinidad a su vez descarta la lectura exclusivista absoluta de esas cualidades en Jesús. Así, como dice Gavin D'Costa, “La Trinidad protege contra un particularismo exclusivista (cristomonismo) y un universalismo pluralista (teocentrismo) ya que no permite efectuar una identificación exclusiva de Dios y Jesús y tampoco permite no identificar a Dios y Jesús”.²³ Para que tuviera sentido el hecho de que Dios estaba decisivamente en Cristo como creían los cristianos, era necesario sostener que Dios estaba también en otras partes. Este es quizá el elemento esencial de la teología cristiana de las religiones. Equilibra las tensiones que una teología de este tipo debe mantener: sin esta cristología decisiva, no hay Trinidad; con Trinidad, no se entiende la unicidad de Cristo tan extrema que no puede encajar en una economía más amplia de la acción de Dios. La realidad de la relación activa de Dios con la creación de maneras distintas del acontecimiento del Jesús histórico está codificada en la base trinitaria de la religión cristiana. Así también lo está la relación intrínseca de toda acción de Dios con este acontecimiento histórico.

La Trinidad representa el contexto cristiano para interpretar el pluralismo religioso. Si Jesucristo es el acto y la revelación decisivos de Dios para nosotros, entonces por esta imagen sabemos que el amor misericordioso, crucificado y entregado es el modo en el cual estamos llamados a relacionarnos con nuestros prójimos religiosos. Estamos llamados al diálogo y al trabajo en común por el reino de Dios. Si el Dios que se nos dio a conocer en Cristo es Trinidad, debemos entonces evitar el exclusivismo o el pluralismo relacionando dialécticamente lo universal y lo particular. El reconocimiento del trabajo del Espíritu Santo “permite que se relacione la particularidad de Cristo con la actividad universal de Dios en la historia de la humanidad”.²⁴ Y si el Espíritu Santo está activo en la historia de las religiones del mundo y la iglesia está sometida al juicio del Espíritu, la atención a las religiones es fundamental para la fidelidad de los cristianos.

Tercera parte: De muchas y variadas maneras

7.1 Dimensiones de la koinonía

Espero que los elementos mencionados *supra* tengan algún valor por lo que respecta a resumir la actual situación y a describir en líneas generales el material teológico positivo de que disponemos para nuestra respuesta a la pluralidad religiosa. En el mejor de los casos sólo podemos decir que nuestras iglesias están trabajando con miras a una teología de pluralismo religioso. Compartimos esta lucha con nuestros prójimos religiosos que a su modo también enfrentan desafíos en la diversidad religiosa. No podemos saber por adelantado todo lo que descubriremos o encontraremos en el diálogo de las religiones, así que ninguna teología sería completa a este respecto. Y todavía necesitamos mapas teológicos que sirvan, mapas que puedan orientarnos hacia relaciones mutuas respetuosas con otras religiones y que ya contengan espacio en el que podamos incorporar enseñanzas de otras religiones. Con la Declaración de Baar podemos “afirmar que en Jesucristo, la Palabra hecha carne, toda la familia humana ha sido unida a Dios en un pacto irrevocable”.²⁵ Este es el punto que nos da la orientación en nuestro mapa, el testimonio que ofrecemos a todos. ¿Puede esta religión determinar un lugar para el testimonio de otras religiones?

²¹ D'Costa, G. (1990). Christ, the Trinity and Religious Plurality. Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theory of Religions. G. D'Costa. Maryknoll, NY, Orbis Books.p. 19.

²² M.M. Thomas hace una cuidadosa exposición de este tema. Thomas, M. M. (1987). Risking Christ for Christ's sake: towards an ecumenical theology of pluralism. Geneva, WCC Publications.

²³ D'Costa, G. (1990). Christ, the Trinity and Religious Plurality. Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theory of Religions. G. D'Costa. Maryknoll, NY, Orbis Books. P. 18.

²⁴ Los argumentos de este párrafo están sacados de las tesis del artículo de Gavin D'Costa *ibid*.

²⁵ Declaración de Baar, Parte III “Cristología y pluralidad religiosa”.

Creo que puede. En efecto, creo que honrando el testimonio de nuestros prójimos religiosos logramos una comprensión más profunda de la salvación en sí y del testimonio distintivo que los cristianos dan al mundo. Estamos solamente en las etapas iniciales de este proceso. Ofrezco lo que sigue como un experimento teológico, como una manera en la que podría trazarse un mapa de ese tipo. Tomo como punto de partida el tema de la *koinonía*, que ha sido tan importante en la reciente discusión de Fe y Constitución sobre la naturaleza de la iglesia.

Si hay verdadero valor religioso en cualquier tradición, debe provenir de una auténtica relación con Dios. Puede haber, por supuesto, movimientos seudoreligiosos que no tienen ningún valor de ese tipo y en todas las tradiciones religiosas, incluso la nuestra, el simple error humano puede estar mezclado con la verdad. Hay personas que pueden pertenecer nominalmente a una tradición religiosa y estar alejadas del contacto con Dios. Pero la pregunta teológica crucial es ¿qué tipo de relación con Dios da cuenta de lo mejor de las religiones, de la verdad que hemos reconocido y de la nueva verdad que podemos reconocer en otras religiones? Vimos en la segunda parte cómo la manera cristiana de entender a Dios como Trinidad da el contexto para nuestra teología de la pluralidad religiosa. Los cristianos creen en un Dios complejo, en el cual las tres personas y sus relaciones únicas subsisten en una sola *koinonía*. Dios es esta comunión en la diferencia. Puesto que la Trinidad está constituida por un conjunto duradero de relaciones, la vida divina tiene varias dimensiones. Son estas dimensiones y su complejidad lo que hace posible las diferentes clases de encuentro con Dios. La interacción humana con el Dios trino puede tomar diferentes formas. Las dimensiones existen porque Dios es Trinidad, pero las dimensiones pertenecen a todas las personas trinitarias juntas, no a cualquiera. Mi idea es que lo que es válido desde el punto de vista religioso en otras tradiciones proviene de un encuentro auténtico con lo divino por medio de estas dimensiones.

El debate teológico acerca del pluralismo religioso se ha centrado principalmente en la cuestión de saber si esas otras religiones pueden alcanzar la salvación y, en caso afirmativo, cómo. La tipología de exclusivismo/inclusivismo/pluralismo está organizada alrededor de esta misma pregunta. Menos atención se ha prestado a lo que queremos decir por salvación y cómo se relaciona esto con los objetivos de otras religiones. La salvación es una relación de comunión o *koinonía* con Dios y con otras criaturas en Cristo. En un sentido una definición así es extremadamente general porque en ella hay espacio para todas las diferencias tradicionales entre los cristianos sobre las cuestiones de la *theosis*, la justificación, la santificación y la vida de resurrección. Pero la definición es importante precisamente porque destaca lo que comparten las tradiciones cristianas. La dimensión de *koinonía* de la salvación es de especial importancia por lo que se refiere al carácter único del Evangelio cristiano. En otras palabras, la *koinonía* es una clave tanto para la apertura de los cristianos a otras religiones como para su testimonio entre ellas.

7.2 Las dimensiones de relación

Quisiera resumir tres dimensiones de la *koinonía* de la vida trinitaria y tres imágenes humanas que las reflejan.²⁶ La primera dimensión se caracteriza por la interacción del vacío y la inmanencia. Cada una de las tres personas divinas “se vacía” para permitir que la habiten las otras y cada una tiene una presencia inmanente en las otras. Si fuéramos a buscar una imagen de esta realidad en la vida humana, nos convendría compararla con las relaciones que a veces caracterizamos como no personales por ser tan elementales. Uno de nosotros recibe una transfusión de sangre de otro, quizá de alguien que no conocemos. Esta es una relación importante, hasta salvadora, pero se produce en un plano orgánico. O nos despertamos de noche por la captación preconsciente de ruidos extraños. Así como las cualidades de la personalidad humana no son discernibles en el plano de las interacciones moleculares que se producen en nuestros cuerpos ni del conocimiento preconsciente, podemos decir que la naturaleza personal de Dios también abarca una dimensión “pre-personal”.

²⁶ Para un desarrollo más completo de estas ideas, véase Heim, S. M. (2001), *The depth of the riches: a Trinitarian theology of religious ends*, Grand Rapids, Mich., W. B. Eerdmans Pub. Co.

En segundo lugar, en la Trinidad, cada una de las tres personas encuentra a las otras en libertad, con su propio carácter único. Las relaciones son asimétricas porque cada una tiene su identidad propia y no es una copia de otra. En los seres humanos vemos un leve parecido con esto en la dimensión del encuentro personal directo, en el cual compartimos ideas, intenciones y emociones. Nos encontramos como otros distintos y honramos y representamos nuestras identidades. Esto lo hacemos cara a cara o utilizando un medio como la escritura o el arte..

En tercer lugar, las personas divinas no sólo comparten un proceso de vida divina. No sólo encuentran la unicidad de cada una. También entran en comunión unas con otras y se habitan como personas diferentes. La encarnación permite entender esta comunión trinitaria y es el camino que se nos abre para participar en ella. Tenemos una vaga idea de lo que es esto en nuestras relaciones humanas cuando la empatía y la intimidad con alguien hace nacer una capacidad de compartir la vida interior de esa persona. Sus respuestas y sentimientos característicos empiezan a aparecer también en nosotros como una especie de segunda naturaleza. Éstos aparecen en nosotros no en lugar de nuestras propias reacciones sino junto a ellas, complementándolas y, en algunos casos, transformándolos. Las relaciones de amor o amistad intensos se caracterizan por esta dinámica. Pero ésta se hace patente para nosotros sobre todo en nuestra incorporación en Cristo por la fe mediante la presencia del Espíritu Santo en nosotros. De esta manera podemos tener parte en el amor de Cristo por los demás.

En su relación con la creación Dios manifiesta proporcionalmente las mismas tres dimensiones presentes en la vida divina misma. Estas dimensiones de relación están presentes en la vida trinitaria interior. Están presentes, mucho más levemente, en nuestras vidas humanas como parte de la imagen de Dios dada en la creación y destruida por el pecado. Están presentes en la providencia de la presencia de Dios para el mundo. Y podemos encontrarlas también en las religiones.

7.3 La dimensión del vacío y la inmanencia

El acto de creación refleja la primera dimensión que examinamos. Por un lado, Dios “se retira” o hace espacio para que las criaturas tengan ser y libertad propios y distintos de Dios. Dios ordena una ausencia divina, una distancia entre creador y criatura que hace posibles la libertad y la identidad. Y, por el otro lado, Dios practica una inmanencia universal, que sostiene a todos los seres por el poder y el orden divinos. Estas relaciones son universales y ocultas. Dios practica una ausencia activa y una identidad anónima en la creación.

Los humanos pueden responder a la manifestación de Dios en esta dimensión de dos maneras diferentes, cada una con su integridad propia. En primer lugar, la contracción de Dios para dejar paso a la creación hace posible una penetración humana válida en la insubstancialidad de todo ser. Si la creación se examina rigurosamente en esta frecuencia – por la meditación o la ciencia- podemos encontrar justamente la inestabilidad o el vacío en su base. Identidades distintas, resistentes a todo, se encuentran sin substancia. Esta conclusión, y la práctica rigurosa que se basa en ella, son características de la manera budista theravada de entender el *nirvana*.²⁷ La penetración en esta dimensión está mucho más desarrollada en el budismo que en cualquier faceta de la tradición cristiana. La visión budista del vacío es una descripción exacta de un aspecto de la relación de Dios con la creación, una dimensión fundamental de la contingencia y la distancia dadas en el acto creativo mismo. Encontramos aquí un aislamiento y una purificación de esa dimensión. Realizar ese vacío es no aferrarse a nada, ni siquiera a la propia identidad y así seguramente ser liberado de todo sufrimiento, pérdida afectiva y relación.

²⁷ Podemos hacer notar aquí que los cristianos o los filósofos occidentales han caracterizado a menudo a las concepciones budistas del *nirvana* y de la doctrina del “no ser” como una suerte de nihilismo. Pero pese a los términos en gran parte negativos que suelen utilizar los budistas en relación con esto, el concepto anterior es engañoso. El budismo no es precisamente negativo en este sentido, ya que lo que ve como irreal no merece ningún ataque y nos atrapa tanto por repulsión como por atracción. Hay cierto paralelo limitado con los elementos apofáticos de la teología cristiana, cuyo planteamiento “negativo” de las descripciones de Dios está al servicio de un encuentro positivo. El vacío es un rasgo benigno, una realización de la insubstancialidad de todo lo que ocasiona sufrimiento y temor en nosotros.

Hay una segunda manera de aprehender esta dimensión de relación divina. Aquí lo que se capta más profundamente no es el retiro de Dios sino la presencia sostenedora y constante de Dios en todo lo creado. El dinamismo constante de la vida divina que sostiene el mundo es tomado como el substrato de un gran ser cuyo cuerpo es el mundo. Desde esta perspectiva, es un error tomar el vacío o el flujo como la historia verdadera. Cada parte puede cambiar y desaparecer, como las células en un cuerpo, pero el ser único continúa. Podemos examinarnos a fondo a nosotros mismos o examinar a la naturaleza –por meditación o por la ciencia- y encontrar una realidad subyacente, presente de igual modo en todo lo que es. La tradición *advaita Vedanta* del hinduismo expresa fuertemente esta percepción. *Brahmán*, la única realidad inquebrantable, sostiene todas las cosas impregnándolas. Si se la sigue intensamente y separadamente, esta idea sugiere un fin en el cual el pequeño “yo” de cada criatura se convierte en una identidad perfecta con el ser único absoluto. La criatura puede realizar la inmanencia impersonal de lo divino como su ser único y devolver toda identidad y relación única.

Cualquiera de las maneras de ver que he descrito pueden conducir razonablemente a la conclusión “yo soy eso”. Todas las cosas están vacías, o todas las cosas son literalmente divinas, incluso yo. La convicción de que *samsara* es *nirvana*, o que *atman* es *Brahmán* son dos conclusiones religiosas distintivas nacidas de esa sabiduría. Y la pureza de la sabiduría que hay detrás de estas conclusiones está desarrollada con más profundidad en el budismo y el hinduismo que en el cristianismo. Los sabios que han enseñado y practicado esta sabiduría han gozado de la iluminación de Dios, pues está bien honrar la presencia universal de Dios y darnos cuenta de nuestra completa dependencia de Dios.

7.4 La dimensión personal

La relación de Dios con el mundo en la dimensión que acabamos de describir es el presupuesto de otra dimensión de relación. El antecedente del “retiro” y la inmanencia universales de Dios prepara el terreno para un encuentro libre e histórico de los humanos con Dios como un solo Tú en la etapa de la creación. Podemos llamar a esto la dimensión personal de la relación de Dios con el mundo. También tiene dos aspectos. Bajo la influencia de la tradición bíblica, tendemos a pensar en esta dimensión por lo que se refiere al encuentro con Dios como una persona, aunque el centro a veces se sitúa en la ley o la Escritura como una cristalización de la voluntad y el propósito de Dios. Obviamente, esta es una visión que el cristianismo comparte con el judaísmo y el islam. Este es el Dios de las tradiciones bíblica y coránica, un agente, que habla y actúa con humanidad. Pero es posible concebir un orden trascendente determinado sin ningún ser personal que lo exprese, una voluntad divina sin un Dios que la posea, por así decirlo. Ejemplos de esto serían el *Tao* del taoísmo o el *logos* en el estoicismo o la ley moral kantiana. De esta manera, en un extremo de la escala está la revelación de un orden impersonal y trascendente y en el otro extremo está el Dios personal que es tanto sujeto del encuentro amoroso como fuente de la ley y la orientación.

El principal elemento que distingue toda esta dimensión de la primera que examinamos es que admite, en realidad requiere, el contraste y la tensión. La revelación histórica concreta distingue lo divino y la relación con éste de otras posibilidades. La palabra o la imagen divinas señalan el hecho de que la realidad trascendente no está vacía ni todo ser está ya en perfecta identidad con ella. Hay una distancia entre nosotros y Dios que debe recorrerse por la moral y la transformación espiritual. La revelación salva la distancia entre Dios y nosotros y señala el camino del cambio. El lema no es “tú eres eso” sino “llega a ser lo que estás llamado/estructurado a/para ser”.

Una perspectiva trinitaria indica que lo que se aprehende en estos casos es la unidad externa de la Trinidad, la voluntad personal de Dios del bien de la creación. La recepción humana puede centrarse especialmente en el contenido de lo que Dios quiere o en el carácter personal del que lo quiere. En cualquiera de los dos casos, la respuesta fiel a la revelación de Dios es una relación personal auténtica con Dios. Los profetas animados por el Espíritu Santo se presentaron como mensajeros para sus pueblos, pues Dios no se queda sin testigos personales ante ninguna nación.

7.5 La dimensión de la comunión

La religión cristiana supone las dimensiones que hemos descrito y, específicamente, supone la dimensión personal. “Dios, habiendo hablado muchas veces y de muchas maneras en otro tiempo a los padres por los profetas, en estos postreros días nos ha hablado por el Hijo, a quien constituyó heredero de todo, y por quien asimismo hizo el universo” (Hebreos 1:1-2). La religión cristiana amplía la dimensión personal de la relación con dos pasos decisivos. El primero es la convicción de que la revelación decisiva del Dios personal es ella misma una persona viva: Jesucristo. El segundo es la confesión de Dios como Trinidad, que encuentra este “Yo” divino basado en una comunión de personas.

Así pues, los cristianos se atreven a proclamar que Dios se relaciona con la creación en la dimensión de la *koinonía* o comunión, y la salvación es la realización de la relación en esta dimensión. Podemos confesar esto sólo porque vemos que es verdad en la encarnación de la palabra y en nuestra relación con Cristo. En las interacciones humanas familiares, sabemos de una comunión tan real que una persona puede con justicia decir de ciertos aspectos de su deseo, anhelo o amor que parecen surgir más de los efectos de la vida compartida con un amigo o amiga que de su sola individualidad. En términos aún más definidos, podemos convertirnos en criaturas nuevas en Cristo, miembros uno del otro y partícipes en la vida divina.

El aspecto único de esta dimensión de relación con Dios se define por el hecho de que sólo podemos tenerla compartiéndola con otros. Sólo podemos tener *koinonía* con Dios mediante la *koinonía* con otros. Esto no se refiere solamente al hecho de que no podemos salvarnos aparte de Cristo, pues el rasgo típico de nuestra comunión con Cristo es que descubrimos una apertura y un amor nuevos hacia prójimos y enemigos, una respuesta que difícilmente podemos decir que proviene únicamente de nosotros, salvo en virtud de la presencia de Cristo en nosotros. El efecto de la comunión es la apertura a la comunión. No sólo cambiamos mediante nuestra *koinonía* con otros sino que esa comunión también caracteriza a la realización escatológica final. Dios ha cambiado para salvarnos por la encarnación, un acto de comunión con nuestra naturaleza humana en el que las dimensiones de relación con Dios encuentran su plenitud juntas.

7.6 La salvación

La salvación es un estado complejo, pues en él una persona está abierta a cada una de las dimensiones de la vida divina que hemos descrito. Ningún individuo puede o pudo realizar la plenitud de la relación posible con Dios en todas estas dimensiones de manera independiente sino que se aproxima a esa plenitud por la *koinonía* con otras personas, cada una de las cuales en sus relaciones con Dios y con otros llena aspectos que faltarían en una sola. La comunión de los santos no es una asamblea de individuos que repite cada uno una unidad y una reconciliación idénticas con Dios. Es un intercambio vivo en el cual la participación en Dios de una persona se enriquece con la cualidad distintiva de la de otra. Es por esto por lo que el cuerpo concreto de la iglesia se ha considerado fundamental para la vida cristiana, incluso para la misma salvación. El modo en que podemos participar más profundamente en una plenitud divina que desborda literalmente nuestras capacidades finitas es morando unas personas con otras. Hablando de la comunión de la Trinidad, podemos decir seriamente que la naturaleza divina es tan grande que ni Dios puede abarcarla si no es compartiendo. La *koinonía* de unos con otros es la condición de nuestra participación en la vida divina. Nuestras recepciones finitas de la entrega trina de sí nos multiplica, en una especie de cálculo espiritual que aumenta la participación de cada uno en la comunión de la vida trina misma.

Como la Carta a los Colosenses dice de Cristo, “Y él es antes de todas las cosas, y todas las cosas en él subsisten” (Col. 1:17). Por la encarnación de la Palabra, la *koinonía* interna de la Trinidad ha sido compartida con un ser humano. Por nuestra *koinonía* humana con ese crucificado y resucitado tomamos parte en ese compartir hasta los límites de nuestras naturalezas individuales creadas. Y por nuestra comunión de unos con otros en el cuerpo de Cristo podemos compartir eternamente la plenitud de Dios. ¿Qué implica esto con respecto a las dimensiones de relación con Dios que se encuentran en las religiones? La comunión no es una identidad de contradicción. Por estar arraigadas en la naturaleza divina misma, cada una de estas dimensiones de relación tiene su lugar en la salvación. Tienen un lugar allí, no como relaciones aisladas y exclusivas, que excluyen otras, sino como participantes en una

mutualidad más amplia. El único componente verdaderamente único de la identidad cristiana es la comunión en Cristo. Pero no deberíamos expresar esta unicidad como la suma de una relación con Dios que reemplaza todas las demás. El misterio apofático del vacío divino, el misterio unitivo de la inmanencia divina, la majestad de la ley divina, el amor y la misericordia del encuentro personal divino, cada una de éstas es incluida, no negada. La comunión es el medio por el cual todos pueden tener parte más profundamente en cada uno y de ese modo tener parte más profundamente en la naturaleza divina.

Nuestro alejamiento de Dios -manifiesto en el pecado, el mal y la muerte- deforma y bloquea cada dimensión de la relación. La gracia reconciliadora y sanadora de Dios en Cristo ha derribado el muro divisorio del pecado entre nosotros y Dios, el muro de la enemistad que nos opone los unos a los otros y el muro de la mortalidad que nos aparta de la naturaleza. La relación activa con Dios en las religiones depende de la obra reconciliadora de Cristo. Aparte de esta obra salvadora, no hubiera sido posible para el alejamiento volver a la realización auténtica del vacío divino, para el egoísmo humano volver a la realización de la inmanencia divina, para las convenciones humanas dar paso al propósito divino, para Dios ser conocido en el encuentro personal. Invitándonos a la "gloriosa libertad de los hijos de Dios" (Romanos 8:21), Dios en Cristo eliminó las barreras que cerraban todos estos caminos.

7.7 Las religiones

He tratado de trazar una perspectiva teológica en la que los cristianos pueden examinar la substancia de otras religiones en términos extraídos auténticamente de fuentes cristianas. Comenzamos con la observación de que intentaríamos unir la voluntad salvadora universal de Dios, la finalidad decisiva de la obra salvadora de Cristo y la integridad irreductible de la diferencia entre las religiones. Apunté dos cosas: la primera es que debido a la naturaleza de la Trinidad como *koinonía*, la complejidad interna de Dios se corresponde con la relación con la creación en varias dimensiones. Segundo, la salvación es un estado complejo en el cual relaciones diversas con Dios están unificadas en Cristo.

La verdad en las afirmaciones distintivas de otras religiones está arraigada en las dimensiones reales de la relación con Dios. La existencia de esas dimensiones es una manifestación de toda la economía de salvación, en la que participan el Padre, el Hijo y el Espíritu. Reconocer esta verdad integral presente en otras tradiciones religiosas nos ayuda a entender cómo éstas podrían convertirse en medios extraordinarios, o incluso corrientes, por los cuales sus adherentes puedan peregrinar hacia la comunión en Cristo. En particular, ninguna tradición religiosa es monolítica. Cada una tiene movimientos y subtradiciones que van hacia las dimensiones personal y de comunión de la relación con Dios. Esto constituye el fundamento de una esperanza cristiana en un pluralismo inclusivo. Puesto que estas dimensiones de relación están basadas en la Trinidad, y han sido liberadas por Cristo del completo dominio del pecado, no podemos fijar límites a la atracción intrínseca que las lleva juntas hacia la salvación. El poder de Dios está trabajando en las religiones. Por lo tanto, hay razón para que los cristianos presten atención al testimonio de la fe de ellas, ya que podemos conocer allí con profundidad nueva las dimensiones de nuestra propia esperanza.

Al mismo tiempo tenemos que reconocer el derecho de otras religiones a sus propias identidades separadas y a sus fines propios distintos. Según su convicción, no necesitan alcanzarse en el cristianismo sino todo lo contrario. Desde el punto de vista de las religiones, la esperanza cristiana puede verse como insensata, imposible y hasta blasfema. Desde esas perspectivas, la variedad de relación con Dios es más aparente que real. Los cristianos, aferrándose a esta diversidad como si fuera eterna, se alejan de la realización espiritual profunda o la obediencia. Esta crítica merece nuestra atención. Nos recuerda que la salvación no es una aspiración universal sino una esperanza concreta que está en el Evangelio. Y puede invitarnos a una fidelidad más grande realizando la dimensión concreta de relación con Dios que es tan profunda en la tradición de nuestro prójimo. Por supuesto, desde la perspectiva de otras religiones, mientras los cristianos insistan en aferrarse a identidades, relaciones y comunión en la vida divina distintas, estaremos impedidos por esta razón de cumplir los fines religiosos concretos por los que esperan esas tradiciones. De hecho, en el diálogo interreligioso a menudo son precisamente estos elementos que nuestros interlocutores critican: las nociones de Trinidad, encarnación, participación de los creyentes en la vida divina interna.

En todas las principales tradiciones religiosas hay una clara conciencia de que las personas responden a las diferentes dimensiones que hemos descrito. Cada tradición tiende a tomar una dimensión de relación con Dios como la base para interpretar las demás o incluso como la única dimensión real. Si, por ejemplo, se toma como fundamental la dimensión del vacío impersonal, las demás se tornan formulaciones transitorias útiles en el camino de realización de esa dimensión, anticipaciones imperfectas de ésta simplemente. Los cristianos no son diferentes desde un punto de vista formal. También captamos toda la serie de dimensiones a través de una: la dimensión de la comunión personal. La peculiaridad de esta dimensión es que no requiere que las otras se disuelvan en ella o disminuyan como etapas anteriores del camino. La comunión en realidad depende de la permanencia y la cualidad distintiva de ellas, en la vida divina y en la salvación. El modo en que la comunión incluye las otras dimensiones es incluyéndolas como otras, con una coigualdad duradera.

La unicidad de Cristo es una unicidad reconciliadora. La proclamación del Evangelio a las naciones es una proclamación de *koinonía* que declara que Dios no está en ninguna parte sin un testigo. Si el cristianismo predica una nueva relación con Dios, es una relación de comunión que abarca las dimensiones de relación con Dios que se encuentran concretamente en otras religiones. El ejemplo trinitario nos dice que el simple hecho de la diferencia religiosa no requiere automáticamente juicios categóricos de rechazo o aceptación. Todo depende de si esa diferencia funciona en la comunión o de cómo funciona. Si Dios es Trinidad, las diferentes relaciones con Dios que hemos bosquejado son ellas mismas irreductibles. Nadie que se aferre a la verdad de una de las relaciones en su pureza y aislamiento puede nunca ser separado de ella por pura negación.

Así que es imposible creer en la Trinidad en lugar de las afirmaciones religiosas distintivas de todas las demás religiones. Si la Trinidad es real, muchas de esas afirmaciones religiosas concretas deben pues ser reales también. Si fueran todas falsas, entonces el cristianismo no podría ser verdad. La Trinidad es un ámbito que tiene espacio, en realidad lo requiere, para la verdad concreta de otras religiones. Esas verdades pueden ser diversas porque la presencia de Dios en la creación se manifiesta en diferentes dimensiones. En este ámbito, dicho en otras palabras, hay espacio para la afirmación del otro y también para el testimonio. La *koinonía* está en el centro de la buena noticia de Jesucristo de la que la iglesia tiene que ser heraldo y signo. Como tal, nos llama siempre a afirmar la relación de nuestro prójimo con Dios y a tomar parte en ella y a dar siempre testimonio de Cristo como el único que establece la comunión de Dios con la humanidad.

Los fines últimos descritos por varias religiones corresponden a las relaciones con Dios constituidas por la limitación o la intensificación en una dimensión determinada de la vida trinitaria. El ejercicio de la compasión, la consideración a los demás y la profundidad en el budismo, por ejemplo, ofrecen sin duda un camino para la realidad no condicionada y el alivio del sufrimiento. Y esta modalidad está basada en una dimensión real del misterio apofático de la relación de Dios con el mundo. En este aspecto concreto el fin al que se aspira es similar a la salvación. Podemos decir que es un aspecto verdadero de la salvación que esperan los cristianos. Pero realizar esta condición sola haría renunciar a toda una gama de relaciones posibles con Dios y con los demás (con Cristo no menos que nadie). Y la presencia de esas relaciones integra la comunión de la salvación. Respecto a esto el ideal budista es similar a lo que los cristianos quieren decir con pérdida. Por lo tanto, los cristianos no pueden dejar de ofrecer su propio testimonio frente al del budista, aunque ese testimonio no precisa tomar la forma de una negación categórica del objetivo budista.

Aquí llegamos a un misterio que una teología de la pluralidad religiosa tal vez no pueda resolver. ¿Cómo se recogerán finalmente los hilos de la relación? ¿Se crearán juntos por fin, con la pureza de cada particularidad religiosa compartida en comunión explícita por medio de Cristo? ¿O, aunque las distintas dimensiones de la relación con Dios están todas arraigadas en la Trinidad única, las personas pueden realmente realizar los fines últimos que las religiones proponen como substitutivos de esa comunión? Desde la perspectiva cristiana podemos esperar que todos se salven. Pero no estamos seguros. Y esta incertidumbre deja a cambio espacio para las pretensiones de verdad presentadas por esas mismas religiones,

incluso sus visiones contrastantes de la realización religiosa. Así que este misterio puede ser fructífero, al apoyar tanto el respeto mutuo entre las religiones como su mutuo testimonio.

En esta perspectiva, las religiones desempeñan un papel verdaderamente providencial. La actividad de Dios en el mundo no se restringe a una escueta historia de la salvación. La gracia de Dios envuelve el mundo y lo toca en muchas dimensiones. Las religiones reflejan el hecho de que cada respuesta humana a cualquier dimensión de la revelación y la manifestación de Dios encuentra sólo el "sí" de la gracia de Dios a cambio. Cada respuesta a la iniciativa divina tiene su recompensa. Cada relación con Dios que se desarrolla de acuerdo con alguna dimensión de la entrega de sí de Dios a nosotros logra la realización que espera y a la que tiende y se dirige hacia la plena *koinonía* de la vida divina.

8. Conclusión

Ver las religiones en una perspectiva trinitaria es verlas como representantes de dimensiones diferentes de relación con Dios. Estas dimensiones deben estar juntas, pero deben estar juntas como una comunión en la diferencia, la naturaleza de la vida divina misma. Por lo tanto, los cristianos pueden entender las diferencias entre las religiones a la luz de la ubicación de éstas en una comunión compartida, aun cuando las mismas religiones se mantengan completamente separadas de esta comunión e incluso opuestas unas a otras. Pues en la *koinonía* de la salvación, las distintas cualidades de relación que reflejan las religiones son también distintas. Por lo tanto, ya sea que nos centremos en la esperanza inclusivista de que las religiones conduzcan al conocimiento de Cristo o en la afirmación de que las religiones ya tienen un contacto auténtico con Dios, podemos honrar su papel en toda la economía divina. La perspectiva trinitaria destaca lo que tenemos que aprender de esas tradiciones. Y destaca un estímulo para nuestra práctica. Si rechazamos la comunión con los personas de otras religiones en su relación con Dios, somos nosotros quienes violamos la *koinonía*. Por último, la generosidad de espíritu hacia las religiones no disminuye el testimonio del trabajo decisivo de Cristo. Pues este trabajo decisivo incluye el don de Cristo de la comunión en el Espíritu y en este don radica nuestra esperanza de que los muchos puedan verdaderamente ser uno, uno en una *koinonía* que no ejerce ninguna violencia a la diferencia.

- Aram I, Catolicós de Cilicia, (2003), "Informe del Moderador," reunión del Comité Central, Consejo Mundial de Iglesias, 26 de agosto.
- Ariarajah, S. W. (1989). The Bible and people of other faiths. Maryknoll, N.Y., Orbis Books.
- Clooney, F. X. (1993). Theology after Vedanta: an experiment in comparative theology. Albany, State University of New York Press.
- Cobb, J. (1990). Beyond "Pluralism". Christian Uniqueness Reconsidered. G. D'Costa. Maryknoll, Orbis Books: 81-95.
- Cracknell, K. (1995). Justice, courtesy and love: theologians and missionaries encountering world religions, 1846-1914. Londres, Epworth Press.
- D'Costa, G. (1990). Christ, the Trinity and Religious Plurality. Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theory of Religions. G. D'Costa. Maryknoll, NY, Orbis Books.
- D'Costa, G. (2000). The Meeting of Religions and the Trinity. Maryknoll, NY, Orbis Books.
- Dupuis S.J., J. (1997). Toward a Christian theology of religious pluralism. Maryknoll, N.Y., Orbis Books.
- Gassman, G. (1993). Documentary History of Faith and Order: 1963-1993. Ginebra, World Council of Churches Publications.
- Heim, S. M., Ed. (1998). Grounds for Understanding: Ecumenical Resources for Responses to Religious Pluralism. Grand Rapids, Mich., Eerdmans Publishing Company.
- Heim, S. M. (2001). The depth of the riches : a Trinitarian theology of religious ends. Grand Rapids, Mich., W.B. Eerdmans Pub. Co.
- Knitter, P. (2002). Introducing Theologies of Religion. Maryknoll, NY, Orbis.
- Knitter, P. F. and J. Hick (1987). The Myth of Christian uniqueness: toward a pluralistic theology of religions. Maryknoll, NY, Orbis Books.
- Panikkar, R. (1973). The Trinity and the religious experience of man: icon-person-mystery. Nueva York, Orbis Books.

- Sanders, J. (1992). No other name: an investigation into the destiny of the unevangelized. Grand Rapids, Mich., W.B. Eerdmans.
- Smart, N. and S. Konstantine (1991). Christian systematic theology in a world context. Minneapolis, MN, Fortress Press.
- Thomas, M. M. (1987). Risking Christ for Christ's sake: towards an ecumenical theology of pluralism. Ginebra, WCC Publications.
- Williams, R. (1990). Trinity and Pluralism. Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions. G. D'Costa. Maryknoll, NY, Orbis Books.
- Consejo Mundial de Iglesias (1979). Directrices para el diálogo con creyentes de otras religiones e ideologías de nuestro tiempo, Ginebra, Consejo Mundial de Iglesias.

NOTAS

¹ Sin embargo, como señaló Kenneth Cracknell, los propios misioneros ya habían iniciado una reflexión sobre las religiones que fue más allá de verlas simplemente como objetos del mensaje cristiano. Véase Cracknell, K. (1995), Justice, courtesy and love: theologians and missionaries encountering world religions, 1846-1914, Londres, Epworth Press.

² Véase Consejo Mundial de Iglesias (1979). Directrices para el diálogo con creyentes de otras religiones e ideologías de nuestro tiempo, Ginebra, Consejo Mundial de Iglesias.

³ Véase especialmente Ariarajah, S. W. (1989), The Bible and people of other faiths, Maryknoll, Nueva York, Orbis Books.

⁴ Informe de San Antonio, p. 32

⁵ Knitter, P. (2002), Introducing Theologies of Religion, Maryknoll, Nueva York, Orbis.

⁶ Véase la Declaración de Baar en: <http://www-wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/baar.html>

⁷ Gassman, G. (1993), Documentary History of Faith and Order: 1963-1993, Ginebra, World Council of Churches Publications, p. 208.

⁸ "Teología de las religiones" se refiere en gran parte al debate entre teólogos cristianos, aunque entre estos autores no hay acuerdo respecto al nombre apropiado para este campo. Al mismo tiempo ha habido una proliferación de organizaciones e iniciativas interreligiosas que han producido su propia literatura sobre el pluralismo religioso.

⁹ La tipología puede aplicarse a cualquier tradición religiosa, aunque los primeros en crearla y utilizarla han sido pensadores cristianos.

¹⁰ Véase este documento en

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html

¹¹ Véase este documento en

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_en.html

¹² Véase también el texto del Sínodo de la Asamblea Especial de Obispos para Asia en

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_en.html

¹³ Véase por ejemplo Knitter, P. F. y J. Hick (1987), The Myth of Christian uniqueness: toward a pluralistic theology of religions, Maryknoll, Nueva York, Orbis Books.

¹⁴ Véase por ejemplo Clooney, F. X. (1993), Theology after Vedanta: an experiment in comparative theology, Albany, State University of New York Press.

¹⁵ Véase por ejemplo Panikkar, R. (1973). The Trinity and the religious experience of man; icon-person-mystery. New York, Orbis Books, Smart, N. and S. Konstantine (1991). Christian systematic theology in a world context. Minneapolis, MN, Fortress Press, D'Costa, G. (2000). The Meeting of Religions and the Trinity. Maryknoll, NY, Orbis Books, Heim, S.

M. (2001). The depth of the riches : a Trinitarian theology of religious ends. Grand Rapids, Mich., W.B. Eerdmans Pub. Co.

¹⁶ John Cobb hace un interesante elogio de este tipo de "competencia". Cobb, J. (1990), Beyond "Pluralism", Christian Uniqueness Reconsidered, G. D'Costa, Maryknoll, Orbis Books, págs. 81-95.

¹⁷ Véanse por ejemplo los análisis en Sanders, J. (1992), No other name: an investigation into the destiny of the unevangelized, Grand Rapids, Mich., W. B. Eerdmans, Dupuis S. J., J. (1997), Toward a Christian theology of religious pluralism, Maryknoll, Nueva York, Orbis Books.

¹⁸ Véase por ejemplo una recopilación que presenta los modelos de pensamiento teológico característicos de varias tradiciones cristianas en Heim, S. M., Ed. (1998), Grounds for Understanding: Ecumenical Resources for Responses to Religious Pluralism, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company.

¹⁹ Aram I, Catolicós de Cilicia, "Informe del Moderador", Comité Central, Consejo Mundial de Iglesias, agosto de 2003.

²⁰ Williams, R. (1990). Trinity and Pluralism. Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions. G. D'Costa. Maryknoll, NY, Orbis Books. P.4.

²¹ D'Costa, G. (1990). Christ, the Trinity and Religious Plurality. Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theory of Religions. G. D'Costa. Maryknoll, NY, Orbis Books.p. 19.

²² M.M. Thomas hace una cuidadosa exposición de este tema. Thomas, M. M. (1987). Risking Christ for Christ's sake: towards an ecumenical theology of pluralism. Geneva, WCC Publications.

²³ D'Costa, G. (1990). Christ, the Trinity and Religious Plurality. Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theory of Religions. G. D'Costa. Maryknoll, NY, Orbis Books. P. 18.

²⁴ Los argumentos de este párrafo están sacados de las tesis del artículo de Gavin D'Costa ibid.

²⁵ Declaración de Baar, Parte III "Cristología y pluralidad religiosa".

²⁶ Para un desarrollo más completo de estas ideas, véase Heim, S. M. (2001), The depth of the riches: a Trinitarian theology of religious ends, Grand Rapids, Mich., W. B. Eerdmans Pub. Co.

²⁷ Podemos hacer notar aquí que los cristianos o los filósofos occidentales han caracterizado a menudo a las concepciones budistas del *nirvana* y de la doctrina del "no ser" como una suerte de nihilismo. Pero pese a los términos en gran parte negativos que suelen utilizar los budistas en relación con esto, el concepto anterior es engañoso. El budismo no es precisamente negativo en este sentido, ya que lo que ve como irreal no merece ningún ataque y nos atrapa tanto por repulsión como por atracción. Hay cierto paralelo limitado con los elementos apofáticos de la teología cristiana, cuyo planteamiento "negativo" de las descripciones de Dios está al servicio de un encuentro positivo. El vacío es un rasgo benigno, una realización de la insubstantialidad de todo lo que ocasiona sufrimiento y temor en nosotros.