

EL CARÁCTER ABSOLUTO DE LA REVELACIÓN CRISTIANA Y EL CRISTO DESCONOCIDO DE LAS RELIGIONES SEGÚN RAIMUNDO PANIKKAR

1. LA COMPRESIÓN TEOLÓGICA DE LA DEFINITIVIDAD DE LA REVELACIÓN DE DIOS EN CRISTO

a) *Nociones preliminares de la teología católica sobre la revelación y su carácter de definitividad.*

El significado del término «revelación» lo encontramos en su misma etimología: re-velar; es decir, «quitar el velo», «descubrir» o «destapar». El término griego original es «apocalipsis», que tiene el mismo significado. Desde esta perspectiva, en griego el concepto de revelación equivale al concepto de «verdad». El término griego para decir «verdad» es «alétheia», forma nominal derivada del verbo «lanthano», que significa ocultar. Así entonces, «a-lanthano» y «a-létheia» significan etimológicamente «des-ocultar» o «destapar», lo mismo que revelación¹.

¹ Cf. A. Oepke, *Apokálipsis*: TWNT (it.) V, 82-162; R. Bultmann, *Alétheia*: TWNT (it.) I, 640-674.

El análisis etimológico de los términos revelación y verdad nos permiten orientarnos en una primera reflexión. La Palabra de Dios «revela» quién es Dios, para el hombre, y por lo mismo revela quién es el hombre para Dios.

La revelación nos llama a reconocer nuestra propia verdad «tal cual es», quizás una mejor palabra que expresa este significado sea «desnuda», lo mismo que nos llama a reconocer a Dios como fundamento de nuestra existencia.

Esta situación de no estar fundado en si mismo, el hombre no la soporta. La inconsistencia la trata de camuflarla por todos los medios, razón por la cual el tema de la angustia ha sido para la filosofía de la existencia, ya en nuestros días, un tema reiterativo desde Kierkegaard a Heidegger². La no aceptación del carácter de creaturas, de finitud radical, constituye lo que la Biblia denomina «pecado original». El hombre no soporta no ser Dios e intenta con desesperación autofundarse. En el relato bíblico del pecado original encontramos esta búsqueda desesperada en la propuesta de la serpiente a Eva: «El día que de él comáis, se os abrirán los ojos y sereis como Dios» (Gén. 3, 15). La contingencia no asumida por el hombre constituye la caída o pecado. El orgullo de no reconocer la inconsistencia propia del hombre y su referencia esencial al único fundamento ontológico: Dios y sólo Dios.

La revelación divina llama al hombre al reconocimiento de su inconsistencia, a renunciar a una «autonomía» ilusoria y a convertirnos del pseudofundamento de las creaturas al fundamento auténtico, que es Dios.

Tradicionalmente el magisterio de la Iglesia distingue el concepto natural de revelación del concepto sobrenatural de la misma. Se entiende por revelación natural como el tipo de conocimiento de Dios que puede lograrse por medio de la razón humana, a partir de la naturaleza. La tradición católica considera que la razón humana puede «descubrir» a Dios. La formulación más explícita la encontramos en el Concilio Vaticano I (1870):

«Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumi-

² Cf. K. Diem, *Kierkegaard's Dialectic of Existence* (Londres 1959) 100-150; M. Heidegger, *El ser y el tiempo* (México 1951) 206-324; K. Rahner, 'Angustia y confianza cristiana', en: *Fe Cristiana y Sociedad Moderna*, vol. 9 (Madrid 1988) 52-81.

ne e rebus creati certo cognosci posse; «invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur» (Rom 1, 20)³.

La primera parte de la declaración conciliar está orientada a rebatir la posición del tradicionalismo estricto (o fideísmo), que afirmaba que en el origen de la humanidad tuvo que haber una revelación sobrenatural que diera al hombre el conocimiento cierto de la existencia de Dios, así como de los principios básicos de metafísica y moral. Esta revelación primitiva generalmente concebida como acción sobrenatural de Dios colocada en el origen primordial de la humanidad⁴ se había mantenido a lo largo del tiempo, de una generación a otra, gracias a los sistemas sociales de la convivencia humana. Así, entonces, esa tradición mantendría aquella revelación primitiva, ya que de otra forma la sola razón no podría nunca inducir con certeza aquellas verdades⁵.

La segunda parte de la declaración cita el texto de Romanos 1, 20, precisando que el conocimiento natural de Dios es posible «a partir de las cosas creadas»⁶. Esta afirmación la podemos entender de dos formas: a) que a partir de lo positivo de la creación podemos inducir a Dios como causa de efectos positivos o de bienes; b) que a partir de la carencia radical de la naturaleza podemos inducir a Dios como fundamento que da consistencia ontológica a esa naturaleza.

Por *revelación sobrenatural* ha de entenderse, por el contrario, el tipo de conocimiento de Dios que deriva *sólo de la Palabra manifestada por Dios* a través de la Escritura y la Tradición. Sobre la naturaleza y objeto de esta revelación, dice el Concilio Vaticano II: «Dispuso Dios en su sabiduría

³ DS 3004. Cf. 3015 y 3026.

⁴ Cf. P. Althaus, *Die christliche Wahrheit* (Gütersloh 1972) 82-135; J. Heislbetz, *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen* (Friburgo 1967) 123-134; H. Schlette, *Die Religion als Thema der Theologie* (Friburgo 1963) 80-100; J. Geiselmann, *Sagrada Escritura y Tradición* (Barcelona 1968) 41-80; A. González Montes, *Fundamentación de la Fe* (Salamanca 1994) 265-267; H. Harras, 'La primitiva revelación en las Escrituras', *Estudios bíblicos* 11 (1952) 233-235.

⁵ Cf. M. Chassab, *Dieu (Connaissance naturelle): Dictionnaire de Theologie Catholique* (DTC) IV-A, col. 806 ss.

⁶ San Pablo dice: «tois poiémasin», la Vulgata traduce por «e rebus creati».

revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina. En consecuencia, por esta revelación, Dios invisible, habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor y mora con ellos, para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía. Este plan de la revelación se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas» (Cf. DV, n. 2).

El punto culminante de esta revelación es Cristo Jesús: «Después que Dios habló muchas veces y de muchas maneras por los profetas, últimamente nos habló por su Hijo (Heb 1, 1-2). Pues envió a su Hijo, al verbo eterno, que ilumina a todos los hombres, para que viviera entre ellos y le manifestara los secretos de Dios. Jesucristo, el Verbo hecho carne, 'hombre enviado a los hombres', 'habla palabras de Dios' (Jn 3, 34) y lleva a cabo la obra de la salvación que el Padre le confió. Por tanto, Jesucristo, con su total presencia y manifestación personal, con palabras y obras, señales y milagros, y, sobre todo, con su muerte y resurrección gloriosa de entre los muertos; finalmente, con el envío del Espíritu Santo, completa la revelación y confirma con el testimonio divino que vive Dios con nosotros para librarnos de las tinieblas del pecado y la muerte y así resucitarnos a la vida eterna. La economía cristiana, como alianza nueva y definitiva, nunca cesará, y no hay que esperar ya ninguna revelación pública antes de la gloriosa manifestación de nuestro Señor Jesucristo» (Cf. DV, n. 4).

Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre, es la Palabra única, perfecta e insuperable del Padre, tal como lo entendería Juan de la Cruz, comentando Hb 1, 1-2⁷.

Así comprendida, la revelación sobrenatural de Dios en Cristo, es afirmada por la Iglesia en su definitividad e irrepetibilidad como medida absoluta de la manifestación de Dios; y es aquí donde surge la siguiente pregunta: ¿por qué Jesús se presenta como único y universal en vez de presentarse

⁷ Cf. San Juan de la Cruz, *Subida al Monte Carmelo*, 2, 22.

como uno o más entre los grandes maestros de la humanidad como Buda, Mahoma, Gandhi? La respuesta a esta pregunta ya la encontramos en el Nuevo Testamento.

Uno de los rasgos que caracterizan la identidad cristiana desde los comienzos del cristianismo, es sin duda la conciencia del deber misional de convertir a la fe cristiana a quienes todavía no creen en Jesús el Cristo, esta conciencia tiene su base en la absoluta convicción de que sólo en Él es posible salvarse (cf. Hech. 4, 11-12). La exigencia de predicar el Evangelio a todos los pueblos como verdad definitiva e insuperable está en las palabras que nos transmite Juan: «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida. Nadie va al Padre sino por Mí» (Jn 14, 6).

La pregunta del Apóstol Tomás que encontramos en el versículo anterior, permite a Jesús pronunciar una de sus afirmaciones supremas, que combinan en una sentencia las ideas más fundamentales que se hayan formulado en el Evangelio. A través de Cristo se llega a la posesión del Padre, lo que significa poseer la verdad y la vida, siendo Cristo el único camino.

De modo particular, esta exigencia de predicar el Evangelio, lo encontramos en el mandato a la misión por parte de Cristo resucitado (cf. Mt 28, 18-20). El nexo ideológico de este epílogo con la concepción eclesiológica de todo el evangelio de Mateo depende de este supuesto cristológico del envío misionero del Resucitado, y en grado tal que más de un autor ha partido de él, adoptándolo como clave interpretativa de toda la obra⁸. Es importante señalar que la exégesis actual pone de relieve la unidad formal y de contenido del manifiesto misional de Mt 28, 18-20. Basados en esta unidad, los exegetas creen poder excluir cualquier hipótesis de adiciones o interpolaciones en el epílogo de Mateo⁹.

En esta unidad podemos distinguir tres elementos que son claves para nuestro tema: 1) *Una Revelación*: «Me ha sido dado (*edothé moi*) todo poder (*pasa exousia*) en el cielo y en la tierra (*en ouranoi kai epi ges*)» (v. 18). 2) *Un Mandato*: «Id,

⁸ Cf. W. Trilling, *Das Wahre Israel* (Munich 1964) 6-36; O. Michel, *Der Abschluss des Mattäus Evangeliums* (Munich 1962) 21.

⁹ Cf. J. Schmid, *El evangelio según san Mateo* (Barcelona 1976) 544-571.

pues (*poreuthentes oun*), y haced discípulos (*matheteusate*) a todas las gentes (*panta ta ethne*), bautizándolas en el nombre (*eis to onoma*) del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, y enseñándoles (*didaskontes*) a guardar todo lo que (*panta hosa*) yo os he mandado» (v. 19-20). 3) *Una Promesa*: «Y sabed que yo estoy con vosotros (*ego meth' hymon eimi*) todos los días hasta la consumación de los siglos» (v. 20) (cf. Mc 16, 14-20; Lc 24, 46-49; Hech 1, 2). En este texto nos encontramos con una fusión de elementos cristológicos y eclesiológicos como una característica del epílogo de Mateo. La relación Cristo Iglesia tiene su modelo y sus raíces en la unidad veterotestamentaria del señorío real de Dios y del pueblo de Dios¹⁰.

Ateniéndonos a estos elementos podemos comprender que la fe cristiana del Nuevo Testamento es la buena noticia para Israel y para las naciones (Lc 2, 29-32), de tal forma que en Jesucristo se cumple la promesa sobre el Siervo de Yhavé, que estaba destinado a ser alianza para Israel y luz para las naciones (Is 42, 6). Jesús, entonces, es más que el Mesías de Israel; es el verdadero profeta y mediador de la salvación, ya que el «nuevo Adán», del que habla Pablo (1 Cor. 15, 45). Por eso la Iglesia tiene que proclamar este mensaje reconciliador: que en Jesús el Cristo se inicia la nueva creación y el mundo encuentra su unidad, su salvación y su plenitud en Él¹¹.

b) *La elaboración teológica de los datos neotestamentarios*

Ya hace años que K. Rahner y W. Thüsing programaron un estudio que revisara la forma de elaboración teológica de los datos neotestamentarios en el campo de la cristología¹². Actualmente Pié i Ninot piensa que una mejor elaboración teológica del tema que nos ocupa la encontraríamos en la teología joánica del *logos*. En efecto, para el prólogo de san Juan se trata de un concepto cristológico básico, presente ya en la cultura occidental por motivos religiosos enraizado en el judaísmo bíblico y no bíblico en la diáspora alejandrina. El

¹⁰ Cf. W. Trilling, *cit.*, 6-36.

¹¹ S. Pié i Ninot, *Tratado de Teología Fundamental* (Salamanca 1989) 293.

¹² K. Rahner-W. Thüsing, *Cristología. Estudio teológico y exegético* (Madrid 1975).

Logos es la Palabra del Señor que fue comunicada a los profetas, se ha personalizado en Jesús, que encarna la revelación divina, siendo esta concepción una aportación singular del cristianismo. Se sitúa más allá de lo que antes hubo, del mismo modo que Jesús está más allá de todos los que le precedieron¹³.

Partiendo de esta concepción de Juan, y estando de acuerdo con diversos autores de la antigüedad, podemos afirmar que Jesús es el *Verbum abbreviatum*, la palabra *abbreviatum*, hay que entenderla aquí como «concentrada», ya que en El se unifica y se completa el contenido múltiple de las Escrituras. En otras Palabras, es lo que decía san Anselmo: «*Semel loquutus est Deus, quando loquutus in Filio est*»¹⁴.

Partiendo de esta comprensión de Jesús como Logos de Dios como *Verbum abbreviatum*, Nicolás de Cusa (1401-1464) elaborará en su día el concepto de *universale concretum*. Lo cual lo realiza a partir de su método de superar la lógica aristotélica. El Cusano hablará de tal coincidencia en las dimensiones de la Revelación que podrá expresarse mediante la fórmula «*universale concretum*» aplicado de forma preeminente a Jesucristo¹⁵. La misma tesis es sostenida por Rahner cuando hablaba de Jesucristo como «*universale concretum*» o «*concretum universale*»¹⁶. Karl Rahner orienta su reflexión hacia la búsqueda del «Salvador absoluto». De ahí su afirmación que Jesús es la presencia histórica de esta última e insuperable palabra en la que Dios se manifiesta por completo, no otra es la reivindicación de Jesús, que como tal será confirmada en la Resurrección, adquiriendo así eterna validez y siendo experimentada como eternamente válida. En este sentido es Jesús el Salvador absoluto¹⁷.

Por su parte, H. Urs von Balthasar toca este tema con gran lucidez. El pensaba que el concepto de absoluto es apli-

¹³ S. Pié i Ninot, *cit.*, 293.

¹⁴ 'Dios habló una vez por todas, cuando habló en el Hijo'. Cit. según H. de Lubac, *L'Écriture dans la Tradition* (París 1966) 232.

¹⁵ Cf. E. Colomer, *De la Edad Media al Renacimiento* (Barcelona 1975) 119-144.

¹⁶ Cf. K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona 1982) 253; *Escritos de Teología* (Madrid 1967) 135-192.

¹⁷ Cf. K. Weger, *Karl Rahner. Introducción a su pensamiento teológico* (Barcelona 1982) 169-194.

cable al cristianismo, cuando se le poda de las implicaciones peculiares del sistema hegeliano, justificándolo primero a base de las tres notas expresamente formuladas que caracterizan el cierre de la revelación, el Nuevo Testamento, y sublimando luego las connotaciones negativas del concepto moderno (ab soluto, incondicionado) en lo positivo de los enunciados bíblicos. Estas tres notas son: La categoría de plenitud (*pleroma*): Gál 4, 4; Ef 1, 10; Col 2, 9; Jn 1, 16. El concepto de *ésjatos* (*último Adán*: 1 Cor 15, 47) o de recapitulación (Ef 1, 10); y el carácter insondable e inaccesible de la revelación de Dios al mundo (Jn 3, 16; Rom 8, 32)¹⁸.

Anteriormente, von Balthasar dice:

«Se puede llamar a Cristo la «analogía entis» concreta, puesto que constituye en sí mismo, en la unidad de su naturaleza divina y humana, la relación de medida para toda la distancia entre Dios y el hombre»¹⁹.

Igualmente importante para nuestro análisis, es el título de *Cristo* que el Nuevo Testamento le da a Jesús, y que nos sirve para comprender cómo en el *concretum* Jesús de Nazaret, se realiza su valor *universale* y esto con una orientación significativa: la imagen de la existencia entrega de Jesús, frecuentemente calificada como la «imagen proexistente» o «la proexistencia activa de Jesús»²⁰. De hecho, varios estudiosos cristológicos recientes, a partir de los trabajos exegeticos de H. Schürmann, han subrayado la importancia decisiva de la existencia entregada de Jesús para la Cristología. En efecto, la misma predicación postpascual primitiva afirmaba que en la muerte de Jesús no sólo se manifestaba Dios como el que está actuando paradójicamente, sino que también se manifiesta Jesús como el que muere «por nuestros pecados». Esa existencia activa para los demás es el elemento de continuidad de la Cristología que hace de la

¹⁸ Cf. H. von Balthasar, *Lo absoluto del cristianismo y la catolicidad de la Iglesia* (Madrid 1985) 57.

¹⁹ H. von Balthasar, *Teología de la historia* (Madrid 1959) 78.

²⁰ Cf. E. Schillebeckx, *Cristo sacramento del encuentro con Dios* (San Sebastián 1966) 25-48; *Cristo y los cristianos* (Madrid 1982) 296-492; P. Schoonenberg, *Un Dios de los hombres* (Barcelona 1972) 77-118; L. Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre* (Madrid 1981) 143-211; A. Kolping, *Fundamentaltheologie* II (Münster 1974) 308-372.

muerte de Jesús, vista desde su vida, una muerte activa y salvadora. A su vez, es también el elemento que enlaza la vida terrena de Jesús con la resurrección y acontece desde entonces. Este existir «para los demás» es también la plenitud final.

La teología dialéctica, con Karl Barth a la cabeza, responderá a nuestra interrogante desde otro camino. Afirmará que Dios es totalmente distinto de la historia y que por lo tanto el cristianismo se presenta como el juicio y el final de las religiones y de las culturas humanas²¹. En cambio, cuando nosotros queremos afirmar al carácter absoluto del cristianismo no sólo constatamos que es la más alta de las religiones existentes, sino que constituye la manifestación definitiva de Dios a todos los hombres de todos los tiempos: «La economía cristiana como Alianza nueva y definitiva nunca cesará, y no hay que esperar ya ninguna revelación pública antes de la gloriosa manifestación de nuestro Señor Jesucristo» (DV, n. 4).

En una perspectiva diferente, y con una gran influencia de Hegel, encontramos la postura de W. Pannenberg. En su cuarta tesis sobre la revelación nos dice:

«La revelación universal de la divinidad de Dios se realizó sólo en el destino de Jesús de Nazaret, en cuanto en dicho destino aconteció anticipadamente el fin de todo acontecer»²².

Decíamos anteriormente que Pannenberg estaba influenciado por Hegel. En efecto, Hegel considera el cristianismo como la religión absoluta, aduciendo como principal fundamento de justificación un motivo que arroja luz sobre la actualidad de tal valoración. El cristianismo es la religión de la libertad. Tal afirmación la muestra a partir de una aproximación histórica y una fundamentación sistemática sobre la dialéctica de la libertad. De ahí surge su dialéctica de la religión en la cual afirma que la religión cristiana es la religión perfecta, la religión absoluta, porque ve realizarse de forma insuperable en Jesús y su comunidad la reconciliación de la infinitud divina con la finitud del hombre²³.

²¹ Cf. K. Barth, *Dogmatique*, vol. I (Ginebra 1953) 97-139.

²² W. Pannenberg, *La revelación como historia* (Salamanca 1977) 132.

²³ Cf. R. Blázquez, *La resurrección en la cristología de W. Pannenberg* (Vitoria 1976) 400-445.

En un plano de complemento de los dos enfoques anteriores, encontramos a W. Kasper²⁴, al que podemos nombrar como un representante actual de la escuela católica de Tubinga. Kasper plantea: La fe en Jesucristo como el *concretum universale* no es tanto un punto de vista fijo, sino un movimiento; la teología no es una especulación abstracta, sino la reflexión de un seguimiento vivido, que tiene que esforzarse continuamente por las anticipaciones de la salvación escatológica, por las realizaciones históricas concretas de la libertad, de la justicia y el amor. Lo que en el fondo hace creíble este camino de seguimiento es su universalidad. En este camino se puede satisfacer no sólo la grandeza del hombre, sus esperanzas, su dignidad y su libertad, sino también su miseria, su fracaso, su resignación, su dolor y su muerte. En ningún sitio nos sale al encuentro algo más grande y más completo que en este Jesucristo único, que es en persona la salvación del mundo²⁵.

J. M. Rovira Belloso nos sugiere un triple camino para entender la universalidad del cristianismo. El primero es el que afirma la especial relación de comunicación y donación entre el Padre y Jesús, que hace de este último «un paradigma universal de humanidad»: el hombre nuevo; cualitativamente nuevo en sí mismo (elemento ontológico) y de cara a realizar la novedad de vida en quienes recibirán su Espíritu (elemento funcional). El segundo camino señala la forma como Jesús, de hecho, se va haciendo universal, que es el de la trascendencia de lo empírico. En efecto, cuando Jesús comió con los pecadores rompió la marginación propia de su tiempo, pero creó además un paradigma de ruptura de la marginación que hoy continúa en nosotros su camino de universalización. El tercer camino, que Rovira llama «silente camino», se ofrece para aquellos a quienes la dureza de la vida les impide toda formulación. Esperar a la «vera del sepulcro», como en el Sábado Santo: «en silencio expectante y receptivo estar a la espera de que vuelva»²⁶.

²⁴ Cf. W. Kasper, *Jesus der Christus* (Maguncia 1974) 13-62; J. Vidal Taléns, *El Mediador y la mediación. La cristología de Walter Kasper en su génesis y estructura* (Valencia 1988) 45-85.

²⁵ Cf. W. Kasper, 'Unicidad y universalidad de Jesucristo', en: A. Vargas-Machuca (ed.), *Jesucristo en la historia y en la fe* (Salamanca 1977) 266. Cf. también W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie in der Spätphilosophie Schellings* (Maguncia 1965).

²⁶ Cf. S. Pié i Ninot, *cit.*, 298-299; J. Rovira Belloso, *Revelación de Dios, salvación del hombre* (Salamanca 1982) 140-150.

2. EL VALOR RELIGIOSO UNIVERSAL DEL CRISTO DESCONOCIDO

En primer lugar, hay que reconocer que Panikkar profesa claramente y sin lugar a dudas, que Jesús es el Cristo y que dentro de las religiones ocupa un lugar central. Si leemos el Evangelio de Juan, encontramos un ir y venir continuo del evangelista entre el Logos creador, iluminador interno de todo hombre, adorador del Padre y viviente entre los hombres. Igualmente si Jesús es el Cristo, Para Panikkar, el Cristo no es solamente Jesús. Nuestro autor, quiere elevarse hacia un Cristo que no estuviera monopolizado por los cristianos y también *no concretado* en Jesús de Nazareth de forma singular y única:

«No es preciso decir que este Señor, *icono de Dios*, el invisible, no es monopolio del Cristianismo en su forma histórica, ni recordar que no empezó su actividad hace solamente dos mil años, él es el «Unigénito de Dios», el «Primogénito de toda creatura», aquel por quien todas las cosas han sido creadas», y al mismo tiempo, como «primogénito entre muchos hermanos», es la Cabeza del cuerpo de la Ekklesia con función redentora. Ekklesia que se desarrolla en el tiempo, ya que fue hecha para el tiempo»²⁷.

De este Cristo vienen todas las cosas, en él subsiste todo, a él volverán todas las cosas llegando su momento. Este Cristo conduce a cada hombre hacia Dios; no hay otro camino si no es a través de él. Es el Espíritu de Cristo quien inspira las plegarias del hombre y las conduce para ser oídas por el Padre. Es Él quien nos infunde cualquier inspiración divina y quien habla como Dios, cualesquiera que sean las formas que el adorador pueda creer, pensar o imaginar. Cristo es la Luz que ilumina a todo ser humano que viene a este mundo²⁸. De ello saca Panikkar su conclusión:

«De aquí para el cristianismo Cristo se halla ya en el Hinduismo en cuanto éste es una verdadera religión; el Espíritu de Cristo germina ya en cualquier plegaria hindú en

²⁷ R. Panikkar, *Misterio y revelación. Hinduismo y cristianismo: encuentro de dos culturas* (1971) 21.

²⁸ Cf. R. Panikkar, *Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme*, 184.

cuanto oración; Cristo está detrás de cualquier forma de adoración, en cuanto esta adoración es hecha a Dios. El cristianismo no tiene que juzgar al hinduismo. El cristianismo no quiere ni tiene derecho de cribar y separar el grano de la paja, mientras los hombres sean peregrinos sobre la tierra. Tomará al hinduismo tal y como es, y al coincidir con él encontrará allí a Cristo, porque ya está allí, del mismo modo que está con el sediento, con el pobre, con el preso, con el peregrino»²⁹.

Parece ser, que en la mente de nuestro autor, está la idea de que el Logos de Dios, obra no sólo al margen de Jesús, sino además en otros seres humanos, por lo menos esta idea es clara después de la encarnación, con lo cual quedaría relativizada la humanidad de Jesús. El siguiente texto nos parece esclarecedor:

«Hay que creer en el Cristo revelado por Jesús... Es el Señor que opera por todas partes, que hay que descubrir»³⁰.

Jesús es el Cristo Logos, aquel que obra desde el comienzo del mundo. Es el iluminador interno³¹ del hinduismo:

«Este Cristo que se halla ya en el hinduismo, y al que, por tanto, el cristianismo reconoce y cree, este Cristo, no ha desvelado la totalidad de su faz, no ha completado todavía su misión aquí en la tierra (ni en el cristianismo ni en el hinduismo). Tiene aún que ser crucificado allí, muriendo con el hinduismo como murió con el judaísmo y con las religiones heleenísticas, para surgir de nuevo como el mismo Cristo (que ya está en el hinduismo), pero entonces con un hinduismo resurgido»³².

Este Cristo Logos que Panikkar propone, y como antes expresamos, es activo en todas las religiones. El hindú recibe la palabra del Logos, aún cuando no está, en la actualidad, siempre en convergencia intelectual y vital con el mundo cristiano. El Cristo Logos *no aboliría el hinduismo más que el*

²⁹ R. Panikkar, *El Cristo desconocido del hinduismo* (1970) 45.

³⁰ R. Panikkar, *Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme*, 184.

³¹ El «Antaryamin».

³² R. Panikkar, *El Cristo desconocido*, 46.

Antiguo Testamento. Es Señor y Salvador. La salvación viene del único Cristo, pero Dios puede dar a todos sus medios de salvación. De ahí que según Panikkar, el hindú no sería salvado pese al hinduismo, sino gracias a él, aunque siempre por Cristo³³.

«Hinduismo y cristianismo estarán de acuerdo hasta cierto punto en que ambos coinciden en Dios y que Dios está actuando dentro de ambas religiones. La afirmación cristiana es que Dios y Cristo tienen una única relación, son inseparables e indivisibles, aunque, sin embargo, no están mezclados o fundidos, y que allí donde Dios actúa en este mundo, lo hace siempre a través de Cristo. El hinduismo no tendría mucha dificultad en aceptar esto y lo llamaría quizá Isvara (Señor)»³⁴.

Según este planteamiento, y como afirmábamos anteriormente, la revelación sería más amplia de la que podemos pensar, Dios hablaría por boca de todos los hombres y no solamente por algunos como lo serían los cristianos. Lo que el cristianismo busca en el hinduismo, el derecho que pretende sobre éste, no es una especie de propiedad jurídica. Cristo no pertenece al cristianismo, sólo pertenece a Dios³⁵.

Panikkar piensa, que para descubrir por parte de los cristianos la inmensa acción salvadora del Cristo Logos, debemos, de la misma manera que la primitiva comunidad cristiana tuvo que superar su ganga judía, a raíz de la visión de Pedro en Joppe, según los Hechos de los Apóstoles en el «concilio» de Jerusalén en el siglo primero, habría que convocar lo que Panikkar llama «Jerusalén II»³⁶ con el fin de que el cristianismo se abra a las tradiciones religiosas y culturales, en la que según nuestro autor, Dios no está ausente.

³³ Cf. *Ibíd.*, 47-58.

³⁴ *Ibíd.*, 53.

³⁵ Cf. *Ibíd.*, 49.

³⁶ Nos parece interesante citar la tesis de Panikkar en forma completa: «La gran cuestión teológica cristiana (para la que pido un Concilio de Jerusalén Segundo) consiste en la superación trinitaria del monoteísmo, esto es, de todo monarquismo: teológico (no hay sólo theos), humano (no es sólo el hombre el que cuenta), histórico (no hay sólo historia), religioso (no hay monopolio cristiano), masculino (la mayoría de las civilizaciones son escandalosamente varoniles), económico (monetización de la cultura), político (un sólo proyecto de convivencia humana), radical». R. Panikkar, 'Dios en las religiones' (1985) 98.

Nuestro autor, postula de una forma bastante aguda que no sería lo mismo «cristianismo» y «cristiano»³⁷. Debido a factores históricos evidentes e inevitables, lo cristiano no se había distinguido hasta ahora suficientemente de su vestidura «cristiana» actual. Romper este monopolio es tan urgente como delicado, tan necesario como peligroso³⁸.

Lo cristiano no sería identificable con una religión determinada, sino más bien como aquel fermento que transforma toda religiosidad hasta hacerla llegar a una plenitud mayor³⁹. De la teología de las religiones, que así esboza Panikkar, parece deducirse una primera consecuencia: la posibilidad de que el hinduismo y las otras religiones, tengan una validez propia y disfruten de un lugar específico dentro de la revelación de Dios. Apelando al relato bíblico de la torre de Babel, Panikkar cree ver la voluntad de Dios en un pluralismo religioso. Este relato lo encontramos en Gen 11, 1-9. El pensamiento que extrae Panikkar del relato bíblico, comienza con un análisis histórico. Una y otra vez se repite el mismo fenómeno: los babilonios, los asirios, los romanos, los griegos, los Alejandro Magno; los españoles, los franceses, los ingleses, los americanos, los tecnócratas de los tiempos modernos, todos ellos se han considerado los únicos valedores de una bandera que simbolizaba estándares absolutos. Todos caminaron, unas veces hacia el este y otras al oeste, tratando de encontrar nuevas técnicas, el modo de hacer ladrillos más robustos, mejor mortero, o herramientas más útiles y armas más poderosas. Probablemente la lanza, el descubrimiento del hierro o, dando un gran salto, la bomba atómica. Y entonces se dijeron: «Tomémonos un tiempo y construyamos juntos una gran torre, una única ciudad, una sola civilización, una única construcción... y alabemos a un solo Dios, porque ya tenemos los mejores ladrillos, con los cuales podemos edificar algo realmente duradero, que llegue al cielo». Ahora sí

³⁷ «Lo que circula bajo el nombre de cristianismo hoy día no es lo cristiano, sino aquella religiosidad fundamentalmente mediterránea convertida con mayor o menor éxito a Cristo, esto es, haciendo converger en Cristo el conjunto de prácticas y doctrinas que constituyen una religión». R. Panikkar, 'Encuentro de culturas', en: *Fe y Creencia*, vol. II (Madrid 1970) 459. Lo que nuestro autor entiende por «religión mediterránea» es el cristianismo europeo tanto católico como protestante.

³⁸ Cf. *Ibid.*, 459.

³⁹ Cf. *Ibid.*, 458-459.

que podemos construir la sociedad sin clases, la verdadera justicia en el mundo, una cultura única, del tipo que sea, el paraíso de la democracia, el proletariado que decida su propio destino, y así –dice nuestro autor– se podrían añadir, sucesivamente, muchas más cosas⁴⁰.

En cualquier caso, después de seis milenios de memoria humana histórica, Panikkar se pregunta: ¿será tan difícil que despertemos de este sueño inútil?, ¿qué ocurriría si dejásemos de intentar la construcción de una inmensa y única torre? ¿Que pasaría si, por el contrario, nos quedamos en nuestra pequeña casa, en nuestras bellas aldeas, en nuestras cúpulas y comenzamos a construir caminos y vías de comunicación (en vez de medios de transporte), que en su momento se conviertan en cauces de comunión entre y para, las diversas tribus, estilos de vida, religiones, filosofías, colores, razas y todo lo que, en este sentido, implica confrontación y dominio. Y si el abandono de este sueño de la uniformidad humana no es posible –sueño que en el sistema monolítico de la Torre de Babel se ha vuelto una pesadilla– ¿no sería posible llevarlo a cabo simplemente construyendo vías de comunicación, mejor que creando imperios gigantes? ¿Vías de comunicación mejor que de coacción?, ¿creando modelos que nos ayuden a superar nuestros provincianismos, sin meternos todos en el mismo saco, en un mismo culto, en la monotonía de una única cultura?⁴¹

Nuestro autor nos dice que puede ser que Dios tuviera una percepción más acertada: que la naturaleza del hombre no es gregaria, colectiva, sino que cada ser humano es un rey, un microcosmos, y así el macrocosmos es un pluriverso y no un universo. Dios como símbolo del infinito, destruyendo todo intento humano hacia finitudes acomodadas, parece estar más apropiadamente en su papel⁴².

En segundo lugar, en el pensamiento de Panikkar se manifiesta con rotundidad que su postulado del pluralismo responde a una forma de teología del Cristo Logos, que tiene el siguiente presupuesto: que *Verum* (verdad) no puede identificarse con *Unum* (unidad):

⁴⁰ Cf. R. Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, 16-17.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, 16-17.

⁴² Cf. *Ibid.*, 16-17.

«Lo que trato de desmitificar es la creencia, fuertemente anclada, de que lo verdadero y lo uno son convertibles: *verum et unum convertuntur*, fue la formulación tradicional. Alcanza incluso a la curiosa etimología de Teodorico de Chartres: *Unitas quasi ontitas ab on graeco, id est entitas* (unidad equivale a lo óntico ¿seidad? de *on* en griego; esto es, entidad ¿seidad?); entender, entonces es reducir cada cosa a la unidad y esta unidad es la unicidad del ser. Esta visión casi universal comienza a no funcionar cuando se la interpreta cuantitativamente. Lo uno no es la contrapartida de lo múltiple. *Tô métron* es el primer fundamento de la realidad, de acuerdo con Sócrates. La Biblia declara que Dios dispuso todas las cosas según medida, número y peso (pero no según metros, cantidades y gravitación)»⁴³.

En tercer lugar, de acuerdo con las dos tesis anteriores, contra el principio de unidad cristiana, Panikkar presenta la que llama alternativa a la identificación entre *verum* y *unum*: la *concordia* de ambos. En ella quedaría asegurada la *armonía* de las tradiciones:

«La concordia no es ni unicidad ni pluralidad. Es el dinamismo de lo Múltiple hacia lo Uno sin dejar de ser distinto y sin volverse uno, y sin alcanzar una síntesis superior. La música es el paradigma aquí. No hay acorde armónico si no hay pluralidad de sonidos, o si esos sonidos coinciden en un único sonido. Ni lo múltiple ni lo uno, sino concordia y armonía»⁴⁴.

La concordia y la armonía se encuentran en las tradiciones tanto orientales⁴⁵ como occidentales⁴⁶. Cuando Panikkar profundiza más lo que él entiende por «concordia», le agrega un apellido: «*concordia discors*», «concordia discordante», la cual la define del siguiente modo:

«Una especie de armonía humana percibida en y a través de las diferentes voces discordantes de las tradiciones humanas. No queremos reducirlas a una sola voz. Puede que queramos eliminar las cacofonías, pero aún esto depende de la educación y sensibilidad de nuestros oídos»⁴⁷.

⁴³ *Ibid.*, 133-134.

⁴⁴ *Ibid.*, 145.

⁴⁵ Cf. *Rig Veda* X, 191, 4.

⁴⁶ Cf. H. de Lubac, *Pic de la Mirandole* (París 1964), 296. También Francisco de Sales, *Traité de l' amour de Dieu*, I-1.

⁴⁷ R. Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, 151.

Esta idea de la *concordia discordante*, no la encontramos sólo en Panikkar, sino que también en otros autores⁴⁸. Con respecto a la «discordia», Panikkar afirma que discordia es desacuerdo. ¿Por qué? Obviamente no absolutizamos nuestras opiniones, ni identificamos nuestro ser con nuestros pensamientos, porque somos conscientes de que con mi impulso en una dirección y el tuyo en la opuesta, el orden del mundo se mantiene y conserva un dinamismo propio⁴⁹.

Al llevar a la práctica estas ideas, podríamos afirmar que el hinduismo y el budismo pueden ser tan importantes para la historia de la salvación como pueda serlo el cristianismo. Sin lugar a dudas esto es una encrucijada.

Resumiendo, Panikkar enfoca la cuestión valiéndose de la antigua cristología del Logos, esforzándose por hacer una clara distinción entre el Cristo universal (Logos) y el Jesús histórico. El Cristo Logos puede mostrarse de formas distintas, pero realmente, en otras tradiciones y guías religiosos históricos, además de hacerlo en Jesús⁵⁰.

3. LOS PROBLEMAS DE LA TESIS DE RAIMUNDO PANIKKAR

a) *¿Identidad o diferencia entre Cristo y Jesús de Nazaret?*

Creemos ver en el pensamiento de Panikkar una total separación entre el Cristo Logos y Jesús de Nazaret, como así mismo un cuestionamiento a la unicidad de la Encarnación:

«Insistimos ya desde el comienzo en que el Cristo del que estamos hablando no es, bajo ningún concepto, el monopolio de los cristianos, ni meramente Jesús de Nazaret»⁵¹.

Este Cristo Logos es el salvador universal, y nadie se salva sino por él. Por otra parte, dice nuestro autor, la reve-

⁴⁸ Cf. R. Zaehner, *Concordant Discord. The Interdependence of Faiths* (Oxford 1970).

⁴⁹ R. Panikkar, *cit.*, 150.

⁵⁰ Afuera de los textos citados Cf. R. Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man* (Londres 1973); 'Christ, Abel and Melchisedech', *Jevadhara V* (1971), 391-403.

⁵¹ R. Panikkar, *El Cristo desconocido*, 44.

lación nos muestra que Dios ha provisto para todos los hombres los medios necesarios para su salvación. La religión es el camino por el que los hombres llegan a la unión con Dios. Antes de la aparición del cristianismo, el hinduismo constituía el medio de salvación para los Indios⁵².

«El hindú de buena fe se salva por Cristo, y no por el hinduismo: pero es, al mismo tiempo, a través de los sacramentos del hinduismo, de su mensaje de moralidad y de vida honesta, por medio del misterio que le llega a través del hinduismo, como Cristo salva moralmente a los hindúes»⁵³.

El Cristo Logos salva pese a no estar consumado, ya que este Cristo está creciendo, incluso sufriendo, haciéndose el Cristo total, en toda la humanidad⁵⁴. A este Cristo pertenecen el cristianismo y el hinduismo, aunque de maneras diferentes:

«Simplemente porque Cristo está presente en la Eucaristía y ésta ha sido confiada a la Iglesia, el hinduismo tiene también derecho a tenerla, lo que viene a significar que el cristianismo no tiene derecho a guardarla para sí mismo, sino que debe ofrecerla también al hinduismo»⁵⁵.

En una primera lectura del pensamiento de Panikkar, frente al Cristo Logos y Jesús de Nazaret, podría confundirse con lo expresado por el polémico teólogo John Hick⁵⁶. Este autor lanza un ataque contra el significado y la universalidad salvífica del acontecimiento Cristo, además, problematiza, relativiza e incluso niega la bimilenaria conciencia de fe cristiana sobre la encarnación del Hijo de Dios y sobre la unicidad y el carácter absoluto de la salvación de la humanidad por Cristo. La unicidad del cristianismo es considerada como

⁵² Un buen estudio sobre el tema que nos ocupa, aunque con bastantes prejuicios sobre Panikkar, es: P. Damboriena, *La salvación en las religiones no cristianas* (Madrid 1973) 289-298.

⁵³ R. Panikkar, *El Cristo desconocido*, 54.

⁵⁴ Cf. R. Panikkar, 'La vocación humana es fundamentalmente religiosa' (1985) 19.

⁵⁵ R. Panikkar, *El Cristo desconocido*, 49.

⁵⁶ Cf. J. Hick, 'The Non Absoluteness of Christianity', en: J. Hick-P. Knitter (ed.), *The Myth of Christian Uniqueness* (Londres 1987) 37-50.

un mito que hay que superar con vistas a una teología pluralista de las religiones. Jesucristo es un mediador relativo de la salvación⁵⁷.

La semejanza con Panikkar, radica en lo que respecta a la unicidad del cristianismo, pero la diferencia fundamental está, en que Panikkar salva a todo costa la universalidad salvífica de Cristo. Hick, relativiza a *Jesucristo* y Panikkar, relativiza a Jesús de Nazaret, pero no lo hace con el Cristo Logos.

Podríamos preguntar a Panikkar, como interpretar el Evangelio de san Juan, donde se identifica claramente a Jesús de Nazaret con el Logos eterno. Esta afirmación del Nuevo Testamento de inclusión inmensa a favor de Jesús de Nazaret implica en principio todo lo que en cualquier sitio y por todas partes pueda denominarse expresión del Logos de Dios. Pero el verdadero escollo reside en unir esta inclusión total a una figura histórica particular, que sufrió «bajo el poder de Poncio Pilato»⁵⁸. También podríamos preguntar a nuestro autor, como entiende lo expresado por san Agustín, cuando expresó que: En el principio existía aquel que es la Palabra y aquel que es la Palabra estaba con Dios y era Dios, esto lo leí en los libros de los neoplatónicos, pero que aquel que es la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros, eso no lo leí ahí⁵⁹. La afirmación de que en Jesús de Nazaret el Logos se hizo carne significa que Jesús expresa en su personalidad humana absolutamente todo lo que es posible para Dios expresar así. Jesús es la palabra definitiva de Dios en el hombre.

Nosotros no podemos separar al Cristo Logos de Jesús de Nazaret, como veremos más adelante, pero esta idea no es sólo de la Iglesia católica. También la encontramos en grandes teólogos del mundo protestante, como es el caso de Ernst Troeltsch, el cual dedicó gran parte de su obra a combatir a quienes separaban o no le daban importancia a Jesús de Nazaret⁶⁰. Troeltsch pensaba, que la personalidad de Jesús no

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, 37-50.

⁵⁸ Cf. M. Dhavamony, *Teología de las religiones*: R. Latourelle, R. Fisichella y S. Pié-Ninot (ed.), *Diccionario de Teología Fundamental* (Madrid 1992) 1.220-1.224.

⁵⁹ Cf. S. Agustín, *Conf.*, VII, IX, 13s.

⁶⁰ Cf. E. Troeltsch, *El carácter absoluto del cristianismo* (Salamanca 1979). Traducción de: *Die Absolutheit des Christentums* (Tubinga 1929).

es una realidad aislada, sino que está en conexión con una vida histórica muy rica, que con ella y junto a ella, puede ser aprovechada de un modo imparcial para corroborar la idea cristiana y llenada de fuerza vital⁶¹. Para Troeltsch, el Jesús histórico es símbolo de la religión cristiana:

«Para nosotros, la expresión «Dios en Cristo» sólo puede significar que en Jesús veneramos la más elevada revelación de Dios que nos es accesible y que hacemos de la imagen de Jesús el punto de convergencia de todos los autotestimonios de Dios que se encuentran en nuestro ámbito vital»⁶².

b) *El problema teológico del carácter absoluto del cristianismo*

La tesis de Panikkar acerca del Cristo desconocido del hinduismo, y que la podemos resumir en la afirmación: «Cristo con las otras religiones», y así entonces podemos entender su conocido planteamiento: «Marché cristiano, me descubrí a mí mismo hindú y vuelvo budista, sin haber dejado de ser cristiano»⁶³.

Esta tesis de Panikkar, se enmarca en una de las posturas que han existido y existen en lo que podríamos llamar la «teología cristiana de las religiones». El cristianismo en general, está atravesado por dos líneas de teología de las religiones. La primera, de san Justino Romano a Karl Rahner y la segunda, de Tertuliano a Karl Barth⁶⁴.

1) *Cristo contra las otras religiones*

Esta es la primera postura que encontramos en la teología cristiana de las religiones. Si hacemos un poco de historia, vamos a descubrir que la actitud del cristianismo hacia las otras religiones durante muchos siglos fue bastante hostil. La valoración teológica de las otras religiones la podemos resumir en la expresión de san Cipriano: «Fuera de la Iglesia,

⁶¹ Cf. E. Troeltsch, *El carácter absoluto del cristianismo*, 155.

⁶² *Ibíd.*, 154.

⁶³ R. Panikkar, *The Intra Religious Dialogue*, 2.

⁶⁴ Cf. M. Davamony, *cit.*, 1.220-1.224.

no hay salvación», esta expresión que también la encontramos en Orígenes se entendió casi literalmente⁶⁵. Posteriormente, la insistencia de san Agustín en la gratuidad de la gracia, en contra de los pelagianos, vino a ponerse cada vez más en paralelismo con la escasez de la misma y su confinamiento dentro de la Iglesia⁶⁶.

En la época del descubrimiento de América, gracias al Concilio de Trento y a grandes teólogos como Belarmino y Suárez, la actitud de la Iglesia hacia los que se hallaban fuera de ella evolucionó de un planteamiento excluyente a uno incluyente; de un «fuera de la Iglesia» a un «sin la Iglesia» no hay salvación. Se reconoció la existencia de la gracia salvífica más allá de los límites visibles de la Iglesia. Sin embargo, dicha gracia no podía actuar más que sobre la verdadera condición humana de los infieles, pensaba el gran Francisco de Vitoria; y por eso mismo, añadían otros teólogos, tampoco sin despertar, en las personas a quienes llegaba, un deseo implícito, subconsciente, de convertirse en miembro de la Iglesia⁶⁷.

2) *Cristo dentro de las religiones*

Una segunda postura, es la tesis de Karl Rahner acerca de los cristianos anónimos. La tesis de Rahner se apoya en tres pilares: teología, antropología y cristología. Desde un punto de vista teológico, si los cristianos proclamamos la voluntad salvífica universal de Dios, debemos afirmar también que Dios ofrece su gracia salvífica a todo ser humano. Desde el punto de vista antropológico, y por razón de la naturaleza esencialmente sociocultural de la humanidad, la oferta de gracia que hace Dios tanto al cristiano como al hindú ha de ser eclesial, es decir integrada a alguna forma sociocultural. Rahner piensa, que las religiones del mundo proporcionen esta mediación eclesial de la gracia salvífica universal.

⁶⁵ Cf. H. Fries (dir.) *Conceptos fundamentales de teología*, vol. II (Madrid 1966) 300-326.

⁶⁶ Cf. IV Concilio de Letrán (1215): DS 800-820; y Florencia (1442): DS 1.300-1.353.

⁶⁷ Cf. B. Méndez Fernández, *El problema de la salvación de los «infieles» en Francisco de Vitoria. Desafíos humanos y respuestas teológicas en el contexto del descubrimiento de América* (Roma 1993). Cf. R. Damboriena, *cit.*, 100-150; P. Knitter, 'Las religiones en el pensamiento católico', *Concilium* 203 (1986) 123-124.

Sin embargo, desde el punto de vista cristológico, los cristianos deben afirmar algo más acerca de la gracia; se trata siempre de la gracia de Cristo. Como causa final u objetivo intencional de toda la actuación ad extra de Dios, Jesucristo es simultáneamente causa constitutiva y cumplimiento final de la experiencia de gracia de todo ser humano. Por consiguiente, todos los hindúes o budistas que tienen experiencia de la gracia a través de sus religiones son «cristianos anónimos»: tocados por Cristo y orientados hacia él y su Iglesia. Rahner propuso esta teoría del cristianismo anónimo no con el fin de proclamarlo a los que se hallan fuera de él, sino directamente a los que se hallan dentro, para convencer a los cristianos de que la presencia salvífica de Dios es «mayor que las personas y la Iglesia»⁶⁸.

La tesis de Rahner es respaldada por otros teólogos como: Edward Schillebeckx, Pietro Rossano, Avery Dulles y R. McBrien⁶⁹.

3) *Cristo por encima de las religiones*

La tercera postura coloca a Cristo por encima de las religiones. ¿En qué sentido? Durante las últimas décadas, algunos teólogos han constatado que el modelo «Cristo dentro de», en particular la tesis de Rahner, no se corresponde con la experiencia que ellos tienen de otros creyentes. Estos teólogos, como Hans Küng, Piet Schoonenberg, Monika Hellwig y Arnulf Camps, no perciben en las religiones ni una presencia oculta de Cristo ni tampoco una subconsciente búsqueda de un salvador absoluto en Jesús. Calificar de antemano como cristianos a los budistas no sólo es una ofensa para ellos, sino que también empaña la imagen que pueden tener los cristianos de lo que pudiera haber de auténticamente nuevo y valioso en el budismo.

⁶⁸ Cf. los siguientes escritos de K. Rahner, *Escritos de Teología*, vol.V (Madrid 1964) 135-136; *Oyente de la palabra* (Barcelona 1967) 103-110; *Curso fundamental sobre la fe* (cit.), 30-40. Véase sobre la teología de la religión de Rahner: A. González Montes, 'Fundamentación de la religión. Teología de la religión cristiana según Karl Rahner', *Estudios Trinitarios XXI* 1-2 (1987) 9-60.

⁶⁹ Posturas parecidas sostienen los autores aludidos en los siguientes escritos: E. Schillebeecx, 'Iglesia y Humanidad', *Concilium* 1 (1965) 64-94; A. Dulles, *Models of Revelation* (Nueva York 1983); R. McBrien, *Catholicism* (Mineápolis 1981) 254-271.

Según este modo de ver el problema, no es necesario que Cristo esté presente en esas religiones para que puedan ser válidas, ni tampoco tiene que estar orientadas a la revelación cristiana o ser una preparación para ella. Esta perspectiva busca aceptar a las otras religiones como vías independientes de salvación. Por consiguiente, Cristo no sería causa constitutiva de la gracia salvífica ni la Iglesia sería necesaria para la salvación. La finalidad primordial de la Iglesia no es «traer», sino «transmitir» o «promover» el reino de Dios, que ha ido tomando cuerpo desde el principio de la creación. Y, puesto que posiblemente Dios tenga algo más que decir y hacer de lo que dijo e hizo en Cristo, de ahí que los cristianos entablen un diálogo con las otras religiones no sólo con el fin de enseñar, sino también de aprender: para aprender, quizá, aquello de lo que jamás han tenido conocimiento en su vida⁷⁰.

c) *El contraste entre la postura de Panikkar y el Magisterio de la Iglesia*

En la Audiencia General del miércoles 5 de Junio de 1985, S.S. Juan Pablo II manifestaba que la fe cristiana se encuentra en el mundo con varias religiones que se inspiran en otros maestros y en otras tradiciones, fuera del filón de la Revelación, que las cuales constituyen un hecho que es necesario tener en cuenta. De esta forma el Papa se remitía a la doctrina del Concilio Vaticano II⁷¹.

El Concilio Vaticano II parte, en efecto, del significado y valor teológico de las tradiciones religiosas, a las cuales dedicó la Declaración *Nostra Aetate* atenta a las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas. Es muy significa-

⁷⁰ Cf. P. Knitter, *cit.*, 126-127.

⁷¹ «Los hombres esperan de las diversas religiones la respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana, que hoy como ayer conmueven íntimamente su corazón: ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido y el fin de nuestra vida? ¿Qué es el bien y qué es el pecado? ¿Cuál es el origen y el bien del dolor? ¿Cuál es el camino para conseguir la verdadera felicidad? ¿Qué es la muerte, el juicio, y cuál la retribución después de la muerte? ¿Cuál es, finalmente, aquel último e inefable misterio que envuelve nuestra existencia, del cual procedemos y hacia el cual nos dirigimos?» (NA, n. 1).

tivo que el Concilio se haya pronunciado sobre este tema. Si «creer de modo cristiano» quiere decir responder a la auto-manifestación de Dios, cuya plenitud es Jesucristo, esta fe sin embargo no escapa, especialmente en el mundo contemporáneo, a una relación consciente con las religiones no cristianas, en cuanto que en cada una de ellas se expresa en cierto modo: «Aquello que es común a los hombres y los conduce a la mutua solidaridad» (NA, n. 1). La Iglesia no huye de tal relación, más aún la desea y la busca⁷².

Sobre el fondo de una vasta comunión en valores positivos de espiritualidad y de moralidad, se delinea sobre todo la relación de la «fe» con la «religión» en general, que es un particular componente de la existencia terrena del hombre. El hombre busca en la religión la respuesta a los interrogantes antes descritos y de diverso modo establece la propia relación con el «misterio que circunda nuestra existencia». Ahora, las diversas religiones no cristianas son, sobre todo, la expresión de esta búsqueda por parte del hombre, mientras la fe cristiana tiene su propia base en la revelación de parte de Dios. En esto consiste, no obstante algunas afinidades con otras religiones, su esencial diversidad respecto de ellas.

La Declaración *Nostra Aetate*, sin embargo, trata de subrayar las afinidades entre el cristianismo y las demás religiones⁷³. A este propósito podemos recordar que desde los primeros siglos del cristianismo se ha amado ver la presencia inefable del Verbo en las mentes humanas y en las realizaciones de la cultura y la civilización: Los antiguos, mediante la innata semilla del Logos, pudieron entrever de modo oscuro la realidad⁷⁴.

⁷² Cf. de Juan Pablo II: *La Fede Cristiana e le religioni non cristiane*, en: Giovanni Paolo II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. VIII, 1 (1985) 1.720-1.724.

⁷³ «Ya desde la antigüedad y hasta nuestros días se encuentra en los diversos pueblos una cierta percepción de aquella fuerza misteriosa que se halla presente en la marcha de las cosas y en los acontecimientos de la vida humana, y a veces también el conocimiento de la suma Divinidad e incluso del Padre. Esta percepción y conocimiento penetra toda su vida con un íntimo sentido religioso» (NA, n. 2).

⁷⁴ «La Iglesia católica considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas, que, aunque difieren en muchos puntos de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres» (NA, n. 2).

El Papa Pablo VI subrayó esta postura de la Iglesia que encontramos en la *Nostra Aetate*, en la Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*. He aquí sus palabras que recogen textos de los antiguos Padres de la Iglesia:

«Ellas (las religiones no cristianas) llevan en sí el eco de milenios de búsqueda de Dios, búsqueda incompleta pero realizada muchas veces con sinceridad y rectitud de corazón. Poseen un patrimonio impresionante de textos profundamente religiosos. Han enseñado a generaciones de personas a rezar. Están todas sembradas de innumerables «gérmenes del Verbo» y pueden constituir una auténtica «preparación evangélica»⁷⁵.

Por esto, también la Iglesia exhorta a los cristianos y a los católicos a que mediante el diálogo y colaboración con los adeptos de otras religiones, dando testimonio de fe y vida cristiana, reconozcan, guarden y promuevan los bienes espirituales y morales, así como los valores socioculturales, que en esas religiones existen (cf. NA, n. 2).

Otro aspecto interesante de destacar, es la clara afirmación del Concilio Vaticano II, expresado en el trinomio: «Sanatur», «Elevatur» et «Consumatur», que la religión católica incluye a todas las otras religiones como su perfección y plenitud. El solemne mandato de Cristo de anunciar la verdad salvadora (Mt 28, 18-20), la Iglesia lo recibió de los Apóstoles con la encomienda de llevarla hasta el fin de la tierra. De aquí que la Iglesia hace suyas las palabras de san Pablo: «¡Ay de mí si no evangelizara!» (1 Cor 9, 16), por esto se preocupa de enviar evangelizadores hasta que queden plenamente establecidas nuevas Iglesias y éstas continúen la obra evangelizadora. Por eso se ve impulsada por el Espíritu Santo a poner todos los medios para que se cumpla efectivamente el plan de salvación de Dios, que puso a Cristo como principio de salvación para todo el mundo. Sobre todos los discípulos de Cristo pesa la obligación de propagar la fe según su propia condición de vida. Así pues, ora y trabaja la Iglesia, para que la totalidad del mundo se incorpore al Pueblo de Dios, Cuerpo y Templo del Espíritu Santo, y en

⁷⁵ Cf. Pablo VI, *Exhortación apostólica «Evangelii Nuntiandi»* (1975), n. 53.

Cristo, Cabeza de todos, se rinda todo honor y gloria al Creador y Padre universal (cf. LG, n. 17).

El Concilio, también manifiesta que es necesaria la presencia de la Iglesia por medio de sus hijos, en esos grupos humanos de otras religiones. Porque todos los fieles cristianos, dondequiera que vivan, están obligados a manifestar con el ejemplo de su vida y el testimonio de la palabra el hombre nuevo de que se revistieron por el bautismo, y la virtud del Espíritu Santo, por quien han sido fortalecidos con la confirmación, de tal forma que, todos los demás, al contemplar sus buenas obras, glorifiquen al Padre y perciban, cabalmente, el sentido auténtico de la vida, y el vínculo universal de la unión de los hombres. Para que los mismos fieles puedan dar fructuosamente este testimonio de Cristo, se deben unir con los no-cristianos por el aprecio y la caridad, y deben tomar parte en la vida cultural y social, familiarizándose con sus tradiciones nacionales y religiosas, para descubrir así con gozo y respeto las semillas de la Palabra que en ellos laten. Como Cristo escudriñó el corazón de los hombres y los condujo con un coloquio verdaderamente humano a la luz divina, así sus discípulos, deben conocer a los hombres entre los que viven y tratar con ellos, para advertir en diálogo sincero y paciente las riquezas que Dios, en su generosidad ha distribuido a las gentes (cf. AG, n. 11).

Sin embargo, y aunque se reconocen los valores que pueden haber en las otras religiones, el Concilio reafirma con bastante claridad, la necesidad de la Iglesia para la salvación. La fundamentación de esta doctrina está en que solamente Cristo es el Mediador y el camino de la salvación, presente a los hombres en su Cuerpo que es la Iglesia, y Él, inculcando con palabras concretas la necesidad de la fe y el bautismo, confirmó a un tiempo la necesidad de la Iglesia, en la que los hombres entran por el bautismo como puerta obligada. Por lo cual no podrían salvarse quienes sabiendo que la Iglesia católica fue instituida por Jesucristo como necesaria, rehusaran entrar o no quisieran permanecer en ella (cf. LG, n. 14).

Aunque se insiste en la necesidad de la Iglesia para la salvación, también encontramos que el Concilio constata la posibilidad de salvarse fuera de ella. Los que todavía no recibieron el evangelio están ordenados al Pueblo de Dios por varias razones. En primer lugar, por cierto, aquel pueblo a

quien se confiaron las alianzas y promesas y del que nació Cristo según la carne. Pero el designio de salvación abarca también a aquellos que reconocen al Creador, entre los cuales están en primer lugar los musulmanes. Este mismo Dios tampoco está lejos de otros que entre sombras e imágenes buscan al Dios desconocido, puesto que les da a todos la vida, la inspiración y todas las cosas, y el Salvador quiere que todos se salven. Pues los que inculpablemente desconocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, y buscan con sinceridad a Dios, y se esfuerzan bajo el influjo de la gracia en cumplir con las obras de su voluntad, conocida por el dictamen de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna. La Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero, que entre ellos se da, como preparación evangélica, y dado por quien ilumina a todos los hombres, para que al fin tengan la vida (cf. LG, n. 16).

Otro documento del Magisterio reciente de la Iglesia, y del cual hablaremos a continuación, es la Encíclica de Juan Pablo II *Redemptoris Missio*, que trata la permanente validez del mandato misionero en la Iglesia. Esta encíclica fue promulgada el 7 de diciembre de 1990, en el XXV aniversario del Decreto conciliar *Ad Gentes*, del Concilio Vaticano II.

De todo lo expuesto se deduce con claridad la incompatibilidad del pensamiento de Panikkar con el Magisterio de la Iglesia. Su redefinición de la figura e importancia de Jesucristo para toda la humanidad, como la forma de ver a las otras religiones que tiene el cristianismo, según el pensamiento de la Iglesia católica, difiere considerablemente de lo planteado por Panikkar, y que hemos expuesto anteriormente.

La primera gran diferencia que encontramos con Panikkar radica en la forma de entender a Jesucristo como el único salvador. La separación que Panikkar hace entre el «Cristo Logos» y Jesús de Nazaret, no es aceptada expresamente en la Encíclica *Redemptoris Missio*. La cual manifiesta claramente que es contrario a la fe cristiana introducir cualquier separación entre el Verbo y Jesucristo. San Juan afirma claramente que el Verbo, que estaba en el principio con Dios, es el mismo que se hizo carne. Jesús es el Verbo encarnado, una sola persona e inseparable: no se puede separar a Jesús de Cristo, ni hablar de un «Jesús de la historia», que sería distinto del «Cristo de la fe». La Iglesia conoce y confiesa a Jesús como «el Cristo, el Hijo de Dios vivo». Cristo no es sino Jesús

de Nazaret, y éste es el Verbo de Dios hecho hombre para la salvación de todos. En Cristo reside toda la plenitud de la divinidad corporalmente y de su plenitud hemos recibido todos. Este Hijo único, que está en el Padre, es el Hijo de su amor, en quien tenemos la redención. Pues Dios tuvo a bien hacer residir en él toda la plenitud, y reconciliar por él y para él todas las cosas, pacificando, mediante la sangre de su cruz, lo que hay en la tierra y los cielos. Es precisamente esta singularidad única de Cristo la que confiere un significado absoluto y universal, por lo cual, mientras está en la historia, es el centro y el fin de la misma (cf. RM, n. 6).

La encíclica reconoce que es lícito y útil considerar los diversos aspectos del misterio de Cristo, siempre y cuando no se pierda de vista su unidad. En lo que respecta a los valores que podemos encontrar en los pueblos no cristianos, la encíclica nos dice que no podemos disociarlos de Cristo, centro del plan divino de salvación. Se insiste con bastante fuerza, que el designio de Dios es hacer que todo tenga a Cristo por cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra (cf. RM, nn. 1-6).

La cristología de esta encíclica apunta a responder a muchas posturas como la de Panikkar, que separaban a Jesús de Cristo, también a todos los que pensaban que no es necesario que Cristo esté presente en las otras religiones para que puedan ser válidas, ni tampoco estas religiones, tendrían que estar orientadas a la revelación cristiana o ser una preparación de ella. En esta cristología se rechaza cualquier relativización del carácter único y universal de Cristo⁷⁶. Salvador Pié, de acuerdo con la exégesis postbultmanniana, llama a esta cristología: «inclusiva», y la explica del siguiente modo:

«Más bien se trata de una inclusividad que descubre en Cristo su norma, en la línea que la teología ha aplicado la característica de *norma normans* y *norma non normata* a la Escritura. En efecto, cuando aplicamos a la persona y a la vida de Jesús, el Cristo, el carácter de «universale concretum», describimos su carácter «normativo» como aquel que es la revelación y la mediación por excelencia de Dios, que asume, corrige y completa todas las otras mediaciones»⁷⁷.

⁷⁶ Cf. RM, nn. 4-5

⁷⁷ S. Pié i Ninot, *cit.*, 301.

Reforzando la idea de Pié, podemos citar la Constitución *Dei Verbum*, del Concilio Vaticano II:

«Jesucristo con su total presencia y manifestación personal, con palabras y obras, señales y milagros, y, sobre todo, con su muerte y resurrección gloriosa de entre los muertos, finalmente, con el envío del Espíritu de la verdad, completa la revelación y confirma con el testimonio divino que Dios vive con nosotros para liberarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte y resucitarnos a la vida eterna»⁷⁸.

En lo que respecta al «sentido religioso» o al conocimiento de Dios que encontraríamos en las diferentes religiones no cristianas, el Papa Juan Pablo II piensa que se remontan al conocimiento racional del que es capaz el hombre con las fuerzas de su naturaleza, y del que hablamos al comienzo de este capítulo. Sin embargo, el Papa lo distingue de las especulaciones puramente racionales de los filósofos y pensadores sobre el tema de la existencia de Dios. También lo va a distinguir de la fe cristiana, sea como conocimiento fundado sobre la revelación, sea como respuesta consciente al don de Dios presente y operante en Jesucristo. De todas maneras, esto no es motivo para un rechazo y desprecio por esas religiones, Juan Pablo II es bastante claro, cuando afirma:

«Esta necesaria distinción no excluye, repito, una afinidad y una concordia de valores positivos, como no impide reconocer, con el Concilio que las diversas religiones no cristianas (entre las que en el Documento Conciliar se recuerda especialmente al hinduismo y al budismo y se traza un breve perfil de ellas) se esfuerzan por superar de varias maneras la inquietud del corazón humano, proponiendo caminos, es decir, doctrinas, normas de vida y ritos sagrados (NA, n. 2)»⁷⁹.

En la Encíclica *Redemptoris Missio*, el Papa hace alusión a una Carta a los Obispos del Asia con ocasión de la V Asamblea plenaria de la Federación de sus Conferencias Episcopales, el 23 de junio de 1990. En esta Carta el Santo Padre reconoce lo que hay de verdadero y santo en el hinduismo y el budismo, sin embargo:

⁷⁸ DV, n. 4.

⁷⁹ Juan Pablo II, *cit.*, 2.

«Sigue en pie su deber y su determinación de proclamar sin titubeos a Jesucristo, que es «el camino, la verdad y la vida»... El hecho de que los seguidores de otras religiones puedan recibir la gracia de Dios y ser salvados por Cristo independientemente de los medios ordinarios que el ha establecido, no quita la llamada a la fe y al bautismo que Dios quiere para todos los pueblos»⁸⁰.

Creemos que un gran aporte de la *Redemptoris Missio*, es el dejar en claro que existe un medio «ordinario» de la salvación, el cual pasa por la comprensión de Jesucristo como el redentor único y universal, el cual nos conduce a su Iglesia que es «sacramento universal de salvación»⁸¹ y «catholica», como la entendió san Ignacio de Antioquía, y aparece expresada en la *Lumen Gentium*:

«Este carácter de universalidad que distingue al pueblo de Dios, es un don del mismo Señor por el que la Iglesia católica tiene eficaz y constantemente a recapitular la Humanidad entera con todos sus bienes, bajo Cristo como Cabeza, en la unidad del Espíritu»⁸².

Por esta razón el diálogo con las otras religiones debe ser llevado y conducido a término con la convicción de que la Iglesia es el camino ordinario de salvación y que sólo ella posee la plenitud de los medios de salvación⁸³. Así entonces podemos entender con una recta interpretación el viejo axioma *Extra Ecclesiam nulla salus* como expresión de la verdad eclesiológica sacramental y universal de la Iglesia.

Obviamente, Dios no se puede amarrar al medio ordinario de salvación y tiene infinitos medios de salvación, a los cuales podríamos llamarlos «medios extraordinarios de salvación». Pero de todas maneras, hay que expresar que el cristianismo se eleva por encima de las otras religiones, ya que es el medio ordinario dado por Dios a los hombres, con el fin de que puedan alcanzar la salvación.

Podríamos concluir diciendo, que creer de modo cristiano significa aceptar, profesar y anunciar que *Cristo es el Camino*,

⁸⁰ RM, n. 55.

⁸¹ Cf. LG, nn. 1, 8, 18, 48.

⁸² LG, n. 13.

⁸³ LG, n. 14.

la Verdad, y la Vida (cf. Jn 14,16), tanto más plenamente cuanto en los valores de otras religiones se revelan más los signos, los reflejos y casi los presagios de Él.

JUAN DANIEL ESCOBAR SORIANO
*Universidad Católica
Valparaíso (Chile)*

SUMMARY

The author tries to compare the thought of Panikkar on religion as means of revelation with the absolute character of christian revelation. The author begins by developing the theme of theological understanding of the definitive nature of the revelation of God in Christ, by way of preliminary notions of catholic theology about revelation and its definitive character; he then goes on to an analysis of the universal value of the unknown Christ as presented by Panikkar, highlighting the problem of the identity or difference between Christ and Jesus of Nazareth. In this section he presents the stances which have existed and do exist in what we could call the Christian Theology of Religions. Finally, we find the contrast between the position of Panikkar and the Magisterium of the Church.

BIBLIOGRAFÍA

1) OBRAS DE RAIMUNDO PANIKKAR⁸⁴

a) Libros:

- *F.H. Jacobi y la filosofía del sentimiento* (Buenos Aires 1948).
- *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto* (Madrid 1951).
- *La India: Gente, cultura, creencias* (Madrid 1960).
- *Ontonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía* (Madrid 1961).
- *Humanismo y cruz* (Madrid 1963).
- *L'incontro delle religioni del mondo contemporaneo. Morfosociologia dell' ecumenismo* (Roma 1963).
- *Los dioses y el Señor* (Buenos Aires 1967).
- *Religión y religiones* (Madrid 1965).
- *El Cristo desconocido del hinduismo* (Madrid 1970).
- *Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme* (París 1970).
- *Misterio y revelación. Hinduismo y cristianismo: encuentro de dos culturas* (Madrid 1971).
- *Técnica y tiempo. La tecnocracia* (Buenos Aires 1967).
- *La gioia pasquale* (Vicenza 1968).
- *L'homme qui devient Dieu. La fai dimension constitutive de l'homme* (París 1970).
- *El silencio del Dios. Un mensaje del Buddha al mundo actual. Contribución al estudio del ateísmo religioso* (Madrid 1970).
- *Cometas. Fragmento de un diario espiritual de la posguerra* (Madrid 1972).

⁸⁴ Existe una bibliografía incompleta de obras de y sobre Raimundo Panikkar en *Anthropos* 53-54 (1985), 29-41.

- *Culto y secularización. Apuntes para una antropología litúrgica* (Madrid 1979).
- *The Trinity and the Religious Experience of Man* (Londres 1973).
- *Spiritualità indù. Lineamenti* (Brescia 1975).
- *The Vedic Experience. Mantramanjari: An Anthology of the Vedas for Modern Man and Contemporary Celebration* (Londres 1977).
- *The Intrareligious Dialogue* (Nueva York 1978).
- *Myth, Faith and Hermeneutics* (Nueva York 1979).
- *Blessed Simplicity. The Monk as Universal Archetype* (Nueva York 1982).
- *Pace e Disarmo Culturale* (Ciudad de Castelo 1987).

b) *Artículos:*

- 'Sur l'antropologie du prochain', en: *Actes du VIII^e Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française. L'homme et son prochain* (1956) 228-231.
- 'La tempiternidad. La Misa como *consecratio temporis*', en: *Sanctum Sacrificium*, Actas del V Congreso Eucarístico Nacional (Zaragoza 1961) 75-93.
- 'Introduzione alla Teofisica', *Civiltà delle Macchine* 5 (1963) 28-32.
- 'La Chiesa e le religioni del mondo', *Humanitas* (1966) 168-173.
- 'Dialogue between Ian and Ray', *Theoria to Theory I* (1967) 127-137.
- 'Christianity and the World Religions', en: R. Panikkar *et alii*, *Christianity* (Patiala 1969) 78-127.
- 'Christ, Abel and Melchizedech', *Jeevadhara V* (1971) 391-403.
- 'The Mirage of the Future', *Teilhard Review VIII* (1972) 42-45.
- 'Towards a Typology of Time and Temporality in Ancient Indian Tradition', *Journal of Ecumenical Studies XXIV*, 2 (1974) 161-164.
- 'El presente tempiterno. Una apostilla a la historia de la salvación y a la teología de la liberación', en R. Panikkar *et alii*, *Teología y mundo contemporáneo* (Madrid 1975) 133-175.
- 'Temps et historie dans la tradition de l'Inde', en: R. Panikkar, *et alii*, *Les cultures et les temps* (París 1975) 73-101.
- 'The Mutual Fecundation', en Th. Paul (dir.), *The emerging culture in India* (Kerala 1975) 9-11.

- 'Some Notes on Sincretism and Eclecticism Related to the Growth of Human Consciousness', en: B. Pearson (dir.), *Religious Syncretism in antiquity* (Montana 1975) 47-62.
- 'Singularity and Individuality', *Revue Internationale de Philosophie*, 1-2 (1975) 141-165.
- 'Seed-thoughts in Cross-Cultural Studies', *Monchanin-50* VIII, 3-5 (1975) 1-73.
- 'La secularisation de l'herméneutique. Le cas de Christ: fils de l'homme et fils de Dieu', en: E. Castelli (dir.), *Hermeñeutique de la sécularization* (Paris 1976) 213-248.
- 'The Time of Death: The Death of Time. An Indian Reflection, en: R. Panikkar *et alii*, *La reflexion sur la mort* (Atenas 1977).
- 'Man as a Ritual Being', *Chicago Studies* XVI, 1 (1977) 5-28.
- 'Time and Sacrifice. The Sacrifice of Time and the Ritual of Modernity', en: J.T. Fraser (dir.), *The study of time III* (New York 1978) 683-727.
- 'The Vitality and Role of Indian Philosophy Today', *Indian Philosophical Quarterly* 5, 4 (1978) 51-64.
- 'Philosophy as Life-Style', en: R. Panikkar *et alii*, *Philosophers on their work* (Los Angeles 1978) 193-228.
- 'The Myth of Plualism: The Tower of Babel - An Mediation on Non-Violence', *Cross-Currents* XXIX, 2 (1979) 197-230.
- 'La religión del futuro o la crisis del concepto de religión - La religiosidad humana', *Civiltá delle macchine* XXVII, 4-6 (1979) 82-91.
- 'Religione e cultura: Prolegomeni', *Civiltá delle macchine*, XXVII, 4-6 (1979) 6-16.
- 'Words and Terms', en: M. Olivetti (dir.), *Esistenza, mito, ermeneutica*, vol.II (Padua 1980) 117-133.
- 'Hermeneutics of Comparative Religion: Paradigms and Models', *Journal of Dharma* V, 1 (1980) 38-51.
- 'Toward an Ecumenical Ecumenism', *Journal of Ecumenical Studies*, XIX, 4 (1982) 781-786.
- 'Sobre l'hinduisme el cristianisme: Una questió de vida cristiana', *Questiones de vida cristiana* 114, 54-74.
- 'Alternative à la culture moderne', *Interculture-77* (1982) 7-10.
- 'The End of History The Thresfold Structure of Human Time-Consciuousness', en: Y. King y J. Salmon (dir.), *Teilhard and the Unity of Knowledge* (Nueva York 1983) 83-141.
- 'Interview', *Epiphany* 3, 4 (1983) 2-31.

- 'L'atteggiamento contemplativo. Una sfida per la modernità', en: R. Panikkar *et alii*, *Contemplazione e ricerca spirituali nella società secolarizzata. La proposta di Merton e Maritain* (Milán 1984) 37-52.
- 'Religione e filosofie dell'Oriente', *Nuova Secondaria* 8 (1984) 41.
- 'A Dialogue on Human Rights', *Forum* 14, 3 (1984) 78-82.
- 'The Dialogical Dialogue', en: F. Whaling (dir.), *The Worlds Religious* (Edimburgo 1984) 61-72.
- 'Religious Pluralism: The Methaphysical Challenge', en: R. Panikkar, *et alii*, *Religious Pluralism* (Notre Dame 1984) 97-115.
- 'L'émancipation de la théologie', *Interculture* 85 (1984) 22-37.
- 'The Dream of a Indian Ecclesiology', en: G. von Leeuwen (dir.), *Searching for and Indian Ecclesiology* (Bangalora 1984) 24-54.
- 'The Destiny of Technological Civilization An Ancient Buddhist Legend: Romavisaya, Alternative', *A Journal of World Policy* X, 2 (1984) 24-54.
- 'Dios en las religiones', *Misión Abierta* 5-6 (1985) 85-102.
- 'Cultural Disarmament', *Interculture* XVIII, 89 (1985) 14.
- 'The Sermon of the Mount of Intrareligious Dialogue', *Journal of Ecumenical Studies* XXII, 4 (1985) 773.
- 'Hinduism and Christ', en: R. Panikkar *et alii*, *Spirit and Truth* (Madras 1985) 112-122.
- 'La vocación humana es fundamentalmente religiosa', *Anthropos* 53-54 (1985) 16-22.
- 'El agua y la muerte', *Anthropos* 53-54 (1985) 62-72.
- 'La filosofía como estilo de vida', *Anthropos* 53-54 (1985) 12-15.
- 'Cross-Cultural Considerations', *The Ecumenical* 24, 5 (1986) 72-76.
- 'Some Thesis on Technology', *Logos* 7 (1986) 115-124.
- 'The Jordan, The Tiber and The Ganges. Three Kairological Moments of Christic Self-Consciousness?', en: J. Hick-P. Knitter (ed.), *The myth of Christian Uniqueness* (Londres 1987) 89-116.
- 'The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality', en: R. Panikkar *et alii*, *Towards a Universal Theology of Religion* (Nueva York 1987) 118-153.
- 'Deity', en: M. Eliade (dir.) *The Encyclopedia of Religion*, vol. I (Nueva York 1987) 264-276.

- 'Towards a dialogical dialogue', *Interculture* 20, 4 (1987) 14-39.
- 'La concòrdia religiosa segons Ramón Llull', *Revista de Catalunya* 16 (1988) 36-45.
- 'El Crist Cosmic: un aspecte negligit del Catolicisme', *Serra d'Or* 340 (1988) 32-33.
- '¿Tienen las religiones el monopolio de la religión?', *Magister* 6 (1988) 11-18.
- 'Ecumenisme ecumenic', *Questions de Vida Cristiana* 141 (1988) 118-121.
- 'Occidente in dissolvenza', *Rocca* 20-21 (1988) 5-14.
- 'La nova inocencia', *Questions de Vida Cristiana* 143 (1988) 116-126.
- 'God of Life, Idols of Death', *Monastic Studies* 17 (1988) 101-120.
- 'La visión Cosmoteandrica: El sentido religioso emergente del Tercer Milenio', *Questions de Vida Cristiana* 156 (1990) 78-102.

2) OBRAS SOBRE RAIMUNDO PANIKKAR

a) Libros:

- Bonazzoli, G., *Una tentativa di dialogo* (Roma 1971).
- Hunter, I., *The Doctrine of the Holy Spirit in the Thought of R. Panikkar* (Melburne 1977).
- Liesse, P., *Hindouisme et christianisme dans la pensée de Raimundo Panikkar* (Lovaina 1976).
- Loss, A., *L'esperienza religiosa in Raimundo Panikkar* (Pavía 1971).
- Munford, D., *The Theology of Raimundo Panikkar* (Oxford 1975).
- Rossi, A., *Pluralismo e armonia. Introduzione al pensiero di Raimon Panikkar* (Ciudad de Castello 1990).
- Smet, R., *Essai sur la pensée de Raimundo Panikkar* (Lovaina 1981).
- *Le probleme d'une théologie hindoue-crétienne selon Ramond Panikkar* (Lovaina 1983).
- Vachon, R., *R. Panikkar on Myth and Transmythicization* (Montreal 1980).
- Violi, G., *Introduzione a Raimundo Panikkar* (Milán 1976).

b) *Artículos:*

- Adappur, A., 'The Theology of Inter-Faith Dialogue', *Vidyajyoti* XLV, 10 (1982) 485-498.
- Bilimoria, P., 'Shrut and Apaureseya: An Approach to Religion Scriptures and Revelation', *Journal of Dharma* VII (1982) 274-291.
- Cousins, E., 'Raimundo Panikkar and the Christian Sistematic Theology of the Future», *Cross-Currents* XXIX, 2 (1979) 141-155.
- Coward, H., 'A Critical Analysis of Raimundo Panikkar Approach to Inter-Religious Dialogue', *Cross-Currents* XXIX, 2 (1979) 183-189.
- Devdas, N., 'The Theandrisim of Raimundo Panikkar and Trinitarian Paralisis in Modern Hindu Thought», *Journal of Ecumenical Studies* XVII, 4 (1980) 606-618.
- Dockhorn, E., 'Christ in Hinduism as seen in a recent Indian Theology', *Religion and Society* XXI, 4 (1984) 39-57.
- Frick, E., 'The World Religions: Four Dimensions of a Catholic Hermeneutic', *Journal of Ecumenical Studies* XI, 4 (1974) 661-675.
- Hopkins, S., 'El símbolo, la palabra y el mito del pluralismo', *Anthropos* 53-54 (1985) 79-86.
- Molinaric, F., 'L'evangelizzazione della cultura e delle religioni nella esperienza e negli scritti', *Testimonianze* 144 (1972).
- Requesens, J., 'L'ecumenisme de la nostra Església', *Questions de Vida Cristiana* 126 (1985) 89-100.
- Smet, R., 'Raimundo Panikkar, un profeta para nuestro tiempo', *Anthropos* 53-54 (1985) 73-78.
- Tanase, A., 'Interferenta si dialogui culturilor', *Anul* XVI, 31 (1983).
- 'Alternative la criza culturil moderne» *Anul* XVI, 32 (1983).

