

Un solo Dios, un solo Cristo, caminos convergentes. La propuesta cristológica de Jacques Dupuis

Rubén García Peláez

Centro Superior de Estudios Teológicos de León

Resumen: En este artículo se hace una aproximación a la teología de las religiones de uno de los pensadores más influyentes para el estudio actual de las religiones en el ámbito católico, el jesuita Jacques Dupuis. No se pretende sistematizar toda su propuesta, sino abordar, en concreto, su planteamiento cristológico. La figura de Jesucristo, al que la fe cristiana reconoce como el único salvador y mediador entre Dios y los hombres, es el centro de la cuestión si nos preguntamos por el significado de las otras religiones del mundo y si estas pueden ser mediaciones salvíficas en algún sentido.

Palabras clave: Dupuis, religiones, diálogo interreligioso, cristología

Abstract: This article is an approach to the theology of religions in one of the most influential thinkers for the current study of religions in Catholic circles, the jesuit Jacques Dupuis. It is not intended to systematize all its proposal, but to address, in particular, its Christological approach. The figure of Jesus Christ, which acknowledges the Christian faith as the only savior and mediator between God and men, is the heart of the matter if we ask for the saving significance of other religions in the world and if they can be salvific mediations a sense.

Keywords: Dupuis, religions, interreligious dialogue, Christology.

INTRODUCCIÓN

Desde que el Concilio Vaticano II, hace ya más de cincuenta años, afirmara claramente los valores positivos contenidos en las tradiciones religiosas no cristianas, la pregunta por el significado que estas puedan tener en el plan salvador de Dios para la humanidad se ha situado, de forma permanente, entre las cuestiones más ampliamente tratadas por la teología cristiana, tanto en el ámbito católico como en el protestante.

La cuestión ha sido profusamente abordada por un gran número de teólogos que se han acercado a ella desde diversos puntos de partida; muchos desde la cristología, otros desde la eclesiología, la pneumatología, la soteriología, etc. Las conclusiones a las que algunos han llegado no siempre han respetado suficientemente la ortodoxia de la fe eclesial, sobre todo en lo referente a la necesaria afirmación de Jesucristo como Salvador de toda la humanidad. Ello ha motivado que el Magisterio haya tenido que salir al paso de conclusiones dudosas o que podían llevar, en una mala interpretación, a confusiones¹, lo cual no significa que haya cerrado el paso a la necesaria indagación de los teólogos en dicho campo; aún queda mucho por investigar y dilucidar en la teología de las religiones.

El Papa Francisco ha puesto de relieve la actualidad y necesidad del encuentro entre las religiones, en nuestro mundo convulsionado por la violencia y los desencuentros, en su reciente exhortación apostólica postsinodal *Evangelii Gaudium*:

“Una actitud de apertura en la verdad y en el amor debe caracterizar el diálogo con los creyentes de las religiones no cristianas, a pesar de los varios obstáculos y dificultades, particularmente los fundamentalismos de ambas partes. Este diálogo interreligioso es una condición necesaria para la paz en el mundo, y por lo tanto es un deber para los cristianos, así como para otras comunidades religiosas”².

Se trata, a su juicio, de un diálogo que resulta inseparable, para el interlocutor cristiano, del anuncio evangelizador, en el

¹ Un repaso completo de los pronunciamientos magisteriales lo encontramos en: J. J. Alemany, *El diálogo interreligioso en el Magisterio de la Iglesia*, Madrid 2001.

² Papa Francisco, Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, n° 250.

que se debe rechazar la tentación de un falso sincretismo, que pretenda anular o disimular las diferencias con el fin de llegar, más fácilmente, a consensos: “La verdadera apertura implica mantenerse firme en las propias convicciones más hondas, con una identidad clara y gozosa, pero «abierto a comprender las del otro» y «sabiendo que el diálogo realmente puede enriquecer a cada uno»”³.

En el presente estudio pretendo aportar, siquiera parcialmente, la visión de uno de los teólogos de las religiones más conocidos en el campo católico, el, ya desaparecido, P. Jacques Dupuis (Bélgica 1923 - Roma 2004), sacerdote de la Compañía de Jesús. En 1948 fue trasladado a la India para enseñar la asignatura de Cristología en la Universidad de Nueva Delhi, tarea que desempeñó hasta 1984. Allí dirige la revista *Vidyajyoti, Journal of Theological Reflection*. El encuentro con las religiones orientales, con la riqueza de sus tradiciones místicas, pero también con los grandes retos teológicos que plantean al cristianismo, en especial el Hinduismo, le impulsó hacia un apasionado interés por la teología de las religiones que le acompañará toda su vida. Desde 1984 fue profesor en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, hasta su jubilación en 1998. Dirigió la prestigiosa revista de investigación teológica *Gregorianum*, dependiente de la universidad jesuítica. Desempeñó, desde 1985 hasta 1995, el cargo de consultor del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso. También fue consultor de la Comisión de Misión y Evangelización del Consejo Ecuménico de las Iglesias.

Sus libros han tenido una influencia profunda en la teología católica de las religiones: *Jésus-Christ à la reencontre des religions* (1989); *Introduction à la christologie* (1995); *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (1997); *Il cristianesimo e le religioni* (2002); etc. A estas obras hay que sumar un número amplísimo de artículos en diversas lenguas, publicados por las revistas teológicas internacionales más prestigiosas y un sinnúmero de colaboraciones en obras colectivas, simposios y conferencias⁴. Un significativo paso adelante, también por lo exhaustivo de su estudio histórico y sistemático, lo constituyó su libro *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, por el que, durante casi tres

³ Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, n° 251.

⁴ Para una bibliografía completa actualizada hasta 2003: D. Kendall – G. O’Collins (eds.), *In many and diverse ways. In honor of Jacques Dupuis*, Nueva York 2003, 231-281.

años, fue investigado –aunque conviene matizar que nunca condenado formalmente– por la Congregación para la Doctrina de la Fe, dirigida por el entonces cardenal Joseph Ratzinger, que le exhortó a corregir ciertas ambigüedades y a matizar diferentes expresiones de su obra⁵.

Dupuis está convencido de que el gran problema de la teología de las religiones ha sido plantear dos grandes modelos, el cristológico, de tipo inclusivista, y el teocéntrico, de tipo pluralista, como si se trataran de postulados irreconciliables. En su propuesta, más equilibrada, no aparecen como opuestos, dado que en una teología auténticamente cristiana no hay un teocentrismo que no sea cristocéntrico ni un cristocentrismo que no sea teocéntrico. Hay que reconsiderar y superar, de igual modo, otras contraposiciones falsas como las de cristocentrismo-soteriocentrismo, cristología-pneumatología, etc.

Precisamente, tiene importancia subrayar desde el comienzo que Dupuis considera “modelo” y “paradigma” como términos diferentes. Su propuesta pasa por la elaboración de un “modelo” de teología de las religiones, mientras que los pluralistas defienden el “cambio de paradigma”; un paradigma puede ser pensado en contradicción con el precedente, pero el modelo puede asumir e integrar lo mejor de distintas propuestas: “Si buscamos un modelo capaz de superar esta alternativa, debemos recordar (...) que la dicotomía en cuestión ha sido construida de manera gratuita y equivocada. Modelos que en sí mismos deberían ser vistos como complementarios han sido transformados en paradigmas contradictorios”⁶. La

⁵ La Congregación para la Doctrina de la Fe publicó la “Notificación a propósito del libro *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso* de Jacques Dupuis” (original italiano en *L'Osservatore Romano* 27 de febrero de 2001; traducción al castellano en *Ecclesia* 3040 (2001), 413-414). En la nota se reconoce el esfuerzo teológico de Dupuis por abordar un campo complejo e inexplorado, así como su firme voluntad de permanecer fiel a la enseñanza católica, pero se advierte de que su obra contiene “notables ambigüedades y errores en puntos doctrinales importantes”: la interpretación de la única y universal mediación salvífica de Cristo, la unicidad y plenitud de la revelación de Cristo, la acción salvífica universal del Espíritu Santo, la orientación de la humanidad entera a la Iglesia y el valor y significado de la función salvífica de las otras religiones. Establece que, para evitar las serias confusiones y malas comprensiones que de la lectura de su estudio pueden derivar, en adelante la *Notificación* debe añadirse a todas las futuras ediciones y traducciones a otras lenguas del libro de Dupuis.

⁶ J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Nueva York 2001, 204-205.

gran propuesta del teólogo jesuita es un modelo de “cristología trinitaria”, en el que se pueda plantear una teología del pluralismo religioso concebida desde el misterio trinitario:

“El modelo integral que estamos buscando en función de una interpretación cristiana del pluralismo religioso halla su mejor expresión en la forma de una cristología trinitaria. Tal cristología hará hincapié sobre todo en las relaciones interpersonales entre Jesús y el Dios al que llama Padre, por un lado, y entre Jesús y el Espíritu que enviará, por otro (...) se puede pensar que la errónea transformación del cristocentrismo en un paradigma cerrado y restrictivo, incompatible con el teocentrismo, ha sido causada, cuando se ha producido, por una inadecuada atención a la dimensión interpersonal de la teología”⁷.

En el “inclusivismo pluralista” o “pluralismo inclusivo” de Dupuis, que explica la pluralidad de las religiones no sólo como un dato “de hecho”, sino “de derecho”, como plurales y diversas son las relaciones inter-trinitarias, se debe reconocer un gran esfuerzo por salvaguardar la centralidad y unicidad constitutiva del “acontecimiento Jesucristo”, que resulta completamente irrenunciable para toda teología cristiana. En este mismo sentido, aunque matizando que hay en su obra aspectos que podrían dar pie a cierta ambigüedad, se manifiesta J. Ratzinger cuando afirma:

“Como destacado representante de un intento de mediación habrá que mencionar principalmente a J. Dupuis, a quien, no obstante, los pluralistas califican claramente como «inclusivista». De su obra se ocupó también la Congregación para la doctrina de la fe, ya que el lector medio, al tomar la obra entre sus manos, y a pesar de expresarse en ella con fidelidad la singularidad única de Jesucristo, no puede menos de percibir en sus páginas una inclinación a posiciones pluralistas. El diálogo condujo a una «notificación», en la que de común acuerdo se esclarecían los puntos que eran teológicamente esenciales para Dupuis, y con ello se marcaba un claro deslinde con respecto al pluralismo”⁸.

La influencia que la reflexión del P. Dupuis ha tenido en este ámbito de la teología esta fuera de toda duda. Puede servir como argumento autorizado la opinión del que fuera arzobispo de

⁷ J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 204-205.

⁸ J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca 2006, 47.

Viena, el ya fallecido cardenal Franz König, que en su obra autobiográfica *Abierto a Dios, abierto al mundo*, se refiere a él con términos de elogio y agradecimiento: “El padre Jacques Dupuis, jesuita, ha destacado como el más importante pensador sobre la cuestión acerca de cómo el cristianismo debería entenderse a sí mismo en un mundo donde ya no es posible ignorar o no apreciar a las demás religiones”⁹.

Presentar toda la propuesta teológica de este autor, tan conocido y discutido, desbordaría con mucho los límites lógicos impuestos a un artículo, por lo que me centraré en lo referente a la cristología, que constituye un punto de crucial importancia para la teología cristiana de las religiones; ¿puede compaginarse la fe en Jesucristo como salvador único de Dios, para todos los hombres y todos los tiempos, con la afirmación de que los no cristianos son salvados en la vivencia y práctica de sus propias religiones, es decir, que estas constituyen, aunque sea en un cierto modo, verdaderas mediaciones de la salvación de Dios?

1. EL CHOQUE DE LA CRISTOLOGÍA TRADICIONAL CON EL PLURALISMO RELIGIOSO

En su obra *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Dupuis se pregunta, llegado a un cierto punto: “¿Resiste el cristocentrismo tradicional de la fe cristiana el choque del encuentro actual entre las culturas y tradiciones religiosas?”¹⁰. ¿No será mejor optar por una cristología de “perfil bajo” en la que, a modo de la doctrina hindú de los *avataras*, Jesucristo sea admitido como una más de las múltiples manifestaciones de lo Divino?

El tratado cristológico, como centro que es de todo el edificio de la teología cristiana, siempre ha sido el más expuesto a cuestionamientos y reformulaciones. Unas veces éstas se han dado por la propia profundización en el *depositum* de la revelación, tarea siempre inacabada que realiza la comunidad creyente, con la luz del Espíritu Santo y la guía del Magisterio de los pastores; otras, en cambio, han sido una respuesta obligada ante el cuestionamiento de herejías y desviaciones doctrinales que ponían

⁹ F König, *Abierto a Dios, abierto al mundo. Por una Iglesia dialogante*, Bilbao 2007, 129.

¹⁰ J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris 1989, 132.

en peligro las verdades de la fe como, por ejemplo, respondió la Iglesia con los llamados concilios cristológicos.

La crítica racionalista de la Ilustración supuso el comienzo de una confrontación de calado, semejante al de las herejías de los primeros siglos, entre la cristología eclesial y nuevas visiones cristológicas, planteadas desde una ruptura entre el Jesús histórico de los textos neotestamentarios y el Cristo de la fe del Credo de la Iglesia. Según estas teologías críticas y revisionistas, habría una seria divergencia y discontinuidad entre lo que realmente afirma la revelación bíblica sobre Jesús de Nazaret como hombre judío del siglo I de nuestra época, y lo que la Iglesia cristiana ha convertido en dogmas a partir de la sencillez de lo narrado, “entre el cristianismo bíblico y el cristianismo histórico”¹¹, en palabras de J. Ratzinger.

Dupuis resume de este modo las afirmaciones de la exégesis histórico-crítica que separan al Jesús histórico del Cristo de la fe eclesial: “Jesús estaba totalmente centrado en Dios, mientras que después de él la Iglesia se centró en Cristo. Él anunció la llegada del Reino de Dios, mientras que la Iglesia lo proclamó a él. Él afirmó la paternidad universal de Dios mientras que la Iglesia atestiguó la unicidad de su filiación”¹². Las afirmaciones cristológicas que hoy sostiene la Iglesia serían injustificables para un planteamiento exegético crítico de este tipo, porque, supuestamente, adulteran el mensaje de los libros bíblicos, tomando como afirmaciones metafísicas lo que sólo tiene un sentido soteriológico. Una categoría clave para entender los postulados de este tipo de exégesis es la significada con el término “helenización”.

Cuando el movimiento cristiano, procedente del ámbito judío y que, por ello, se expresaba con términos de la tradición bíblica, se encuentra con el mundo helénico, sufre una profundísima transformación. Para hacer inteligible su mensaje salvador adopta las categorías helénicas; con ello se da un paso formidable de inculturación, que hace posible la expansión del Evangelio, pero también se pasa a asimilar dentro del cristianismo una terminología que era adecuada para expresar la filosofía grecolatina, pero que resulta ajena por completo al mensaje expresado en categorías bíblicas de Jesús de Nazaret. El deber de la exégesis histórico-crítica sería rescatar al verdadero “Jesús de la historia” de las

¹¹ J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*, 81.

¹² J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 295.

capas de dogmas y categorías helénicas, a fin de que resplandezca ante el hombre de hoy en su sencillez evangélica primera.

Lejos de remitir, pese al “combate” permanente del Magisterio, estas corrientes críticas no han perdido su vigor, como afirma Ratzinger: “La palabra clave acerca de la helenización no ha perdido nada de su fascinación; se halla más difundida y se encuentra más aceptada que nunca”¹³. El proceso crítico se ha agudizado al confrontarse ahora el tratado cristológico con el contexto de la pluralidad religiosa, un contexto nuevo sólo en cuanto a su comprensión positiva por los cristianos. Mientras se afirmó con rotundidad durante siglos, que solamente Jesucristo es el salvador del género humano, el único mediador y el único revelador de Dios, origen, centro y fin de la historia cósmica y humana, la existencia de otras religiones no planteó problema alguno al cristianismo.

Eran objeto de respeto, de evangelización o de sometimiento, según las épocas y las circunstancias. Pero cuando pasa a reconocerse, como hizo el Magisterio explícita y positivamente por vez primera en el Vaticano II, que es posible la salvación para los creyentes de otras religiones, no sólo “a pesar” de su pertenencia a ellas, sino también en ellas, porque sus tradiciones contienen elementos de verdad y bondad donados por Dios y no están desasistidos de la acción de la gracia, las afirmaciones irrenunciables sobre la centralidad, universalidad y unicidad de Jesucristo en el plan único de salvación para la humanidad parecen entrar en crisis.

“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”¹⁴.

Si sólo Jesucristo es el salvador, ¿por qué y de qué manera pueden salvarse entonces también quienes no están en él? Si solamente es Jesucristo el que muestra al Padre Dios, el “rostro humano de Dios”¹⁵, ¿por qué y cómo pueden los no-cristianos co-

¹³ J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*, 82.

¹⁴ LG 16.

¹⁵ J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 294.

nocer verdaderamente a Dios, aunque sea de un modo imperfecto y limitado, con un conocimiento que no es identificable sin más con el puro conocimiento natural?

La cristología, al confrontarse con la significación positiva de las otras tradiciones religiosas en el plan salvador de Dios, tiende legítimamente a preguntarse sobre el significado intrínseco del mismo Jesucristo: “¿Cuál es el significado último, en la mente misma de Dios, del misterio cristológico? ¿Por qué ocupa Jesús el puesto central de la fe cristiana? ¿Y qué comporta esta centralidad? En una palabra: ¿Por qué y para qué Jesucristo?”¹⁶. De la respuesta que se dé a la pregunta por Jesucristo surgirá un tipo u otro de teología cristiana de las religiones; podemos decir claramente que son diversas opciones cristológicas las que sustentan los paradigmas *exclusivista*, *inclusivista* y *pluralista* y las que explican el cambio de paradigma: “La elección entre un paradigma cristocéntrico o uno teocéntrico, en teología de las religiones, depende de la opción entre una cristología alta, ontológica, o una cristología baja, que permanece deliberadamente en el plano funcional”¹⁷. En la raíz de la hipótesis del pluralismo teocéntrico –tanto en aquel que reconoce a la figura de Jesucristo algún tipo de normatividad como en el que no– está, por tanto, la opción por una “cristología baja”, que permanece conscientemente en el nivel de lo funcional, frente a una “cristología alta”, ontológica, que alcanza a reconocer sin ambigüedad la identidad personal de Jesucristo como el hijo unigénito del Padre Dios. Dupuis también lo califica como disyuntiva “entre una cristología de la «diferencia-en-la-naturaleza», considerada «hinchada» por los pluralistas, y una cristología de «grado», considerada revisionista por los inclusivistas. No cabe eludir esta cuestión”¹⁸.

El redimensionamiento de la figura de Jesús, por parte de los defensores de una “cristología baja” y meramente funcional, se fundamenta en varios presupuestos a nivel filosófico, exegético y teológico¹⁹.

¹⁶ J. Dupuis, *Who do you say I am? Introduction to Christology*, Nueva York 1994, 140.

¹⁷ J. Dupuis, “The christological debate in the context of religious plurality”, *Current Dialogue* 19 (1991) 18-24, p. 22.

¹⁸ J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 280-281.

¹⁹ J. Dupuis, “Cristo universale e vie di salvezza”, *Angelicum* 74 (1997) 193-218, pp. 194-196.

Desde el punto de vista filosófico, los pluralistas reclaman un concepto de verdad que no es estática y eterna, sino dinámica y condicionada históricamente: “El conocimiento «objetivo» es un mito, ante el cual se rechaza toda pretensión de «poseer» la verdad, y con mayor razón toda pretensión de verdad «absoluta.»”²⁰.

Desde la exégesis, se adopta la perspectiva histórica y crítica, el filtro *desmitologizador* que busca purgar posibles categorías helenizantes adheridas al verdadero mensaje sobre el Jesús histórico real: hay una radical discontinuidad entre éste y lo que ha quedado “solidificado” en el dogma eclesial; según la célebre expresión de Hick, la Iglesia malinterpretó como literal lo que era puramente metafórico, “poesía, no prosa”²¹. Detrás de las afirmaciones bíblicas sobre la centralidad de Jesucristo estarían circunstancias históricas y contingentes y partiendo de tales supuestos, los teólogos del pluralismo deducen: “La Iglesia apostólica fue la primera responsable del cambio de paradigma del teocentrismo al cristocentrismo; es el momento de invertir la situación volviendo de nuevo al teocentrismo”²².

Teológicamente, habría una dicotomía irresoluble entre la particularidad del “acontecimiento Cristo”, restringida a un lugar y tiempo concretos, y la pretensión cristiana de reconocerle un significado universal siendo un acontecimiento limitado. Ningún hecho histórico particular puede pretender alcanzar tal significación, ser válido –más aún, necesario– para todos los hombres en todos los tiempos. La historia de las religiones, como ciencia objetiva, devuelve al cristianismo a su realidad contingente: “Testimonia una variedad de caminos hacia la salvación con credenciales similares, todas de igual valor en su diferencia, todas con pretensiones contrastantes de universalidad, si no de absolutismo”²³.

La pregunta es urgente y, por así decirlo, lacerante: “A la luz de lo que sabemos hoy sobre los seguidores de otras tradiciones religiosas y de sus tradiciones mismas, ¿es todavía posible hacer depender su salvación del acontecimiento histórico y particular

²⁰ J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 284.

²¹ J. Dupuis, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Brescia 2001, 320.

²² J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 281

²³ J. Dupuis, “Cristo universale e vie di salvezza”, 196.

de Jesús de Nazaret, acerca del cual, frecuentemente, ellos no han oído o no han acertado a reconocer?”²⁴.

Los que he apuntado son algunas de los principales escollos que, según Dupuis, debe afrontar hoy la cristología en el contexto del pluralismo religioso. Él busca, con ahínco y rigor teológico, proponer una cristología que no sólo no se vea amenazada por el nuevo contexto en que se desarrolla, sino que se sienta capaz de mostrar una actitud positiva de apertura sin tener que relativizar, disminuir o censurar sus afirmaciones esenciales. No las desarrollaré al completo. Digamos tan solo que su propuesta pasa por una “cristología integral”, que “abarcaría en tensión fecunda aspectos complementarios del misterio, como, por ejemplo, la soteriología y la cristología, o la cristología funcional y la ontológica. Esta cristología, además, querría señalar incluso un retorno a la historia humana de Jesús, descuidada a veces por el peso ejercido por la especulación cristológica. Mostraría, finalmente, que el acontecimiento de Cristo es al mismo tiempo la historia del Dios Trino (...) La reflexión, en consecuencia, puede ascender válidamente desde Jesús, el Cristo, al Dios revelado en él: de la cristo-logía a la teo-logía”²⁵.

2. DEL JESÚS HISTÓRICO AL DESARROLLO DEL DOGMA CRISTOLÓGICO ECLESIAL: CONTINUIDAD EN LA DISCONTINUIDAD

¿Es verdaderamente Jesucristo el Hijo de Dios encarnado, como afirma la fe cristiana desde sus comienzos, o se trata únicamente de un modo metafórico de hablar, de un lenguaje mítico? Si la afirmación de que él es el Hijo consubstancial al Padre (*homoousios*) es fruto de la canonización de un concepto filosófico helenista ajeno al Nuevo Testamento, toda la construcción cristológica se derrumba. Como sentencia con su proverbial claridad J. Ratzinger, “de esta pregunta depende la decisión acerca de lo que es el cristianismo; acerca de si Jesús se cuenta entre los *Avatares*, entre las múltiples formas de Deidad en el mundo, de si el cristianismo es una variante religiosa entre otras, o de si hay aquí un realismo diferente”²⁶.

²⁴ J. Dupuis, “The cristological debate in the context of religious pluralism”, 18.

²⁵ J. Dupuis, *Who do you say I am? Introduction to Christology*, 12.

²⁶ J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*, 84.

J. Dupuis defiende frente al paradigma pluralista, que considera erróneo en sus principales postulados, la centralidad irrenunciable del “acontecimiento Cristo” en la historia universal de la salvación. Eso significa afirmar de él su “unicidad” y “universalidad” dentro del único designio salvífico y revelador de Dios; no se trata de una simple “unicidad relativa”, que sería equivalente a la singularidad que puede tener cualquier religión o figura religiosa, ni aun cuando sea más elevada por un mayor valor ético o profético, sino de una “unicidad absoluta”. Una reivindicación de tal envergadura, absoluta (aunque con matices que luego veremos), sólo puede sostenerse si la fe cristiana en Jesús como el Cristo está firmemente arraigada en la persona histórica de Jesús de Nazaret, es decir, si la fe cristológica de la Iglesia se funda, sin traicionarla, en la verdad histórica. Como afirma nuestro teólogo: “La unicidad constitutiva y la universalidad de Jesucristo deben fundarse en su identidad personal de Hijo de Dios, atestiguada por el NT. Ninguna otra consideración parece aportar un adecuado fundamento teológico”²⁷.

Es cierto que la filiación divina de Jesucristo “es una cuestión de fe; no surge de un proceso de razonamiento o de un estudio comparativo de las religiones de la raza humana”²⁸, pero tiene una importancia extraordinaria para sostener la credibilidad de tal afirmación mostrar que el dogma eclesial ni heleniza ni adultera el mensaje bíblico, sino que, basándose en él, lo explicita y explica. El reto fundamental para la cristología es, según Dupuis, construirse desde la “continuidad en la discontinuidad”, es decir, evitando la ruptura que las cristologías revisionistas creen ver entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, como si éste último se tratase de una realidad radicalmente nueva, pero también evitando los continuismos simples, como si no hubiera existido un proceso complejo hasta llegar al Cristo de la fe. O, expresado en sus propios términos: “agarrarse fuerte tanto a la continuidad como a la discontinuidad en la profesión de fe cristológica: la continuidad en la identidad del significado y la discontinuidad en la mediación de los conceptos”²⁹.

²⁷ J. Dupuis, “Un Dio Padre di Gesù Cristo per la salvezza del mondo”, *Rivista di Scienze Religiose* 13 (1999) 31-47, p. 42.

²⁸ J. Dupuis, “Uniqueness and Universality of Jesus Christ”, en: R. Latourelle-R. Fisichella (eds.), *Dictionary of fundamental theology*, Nueva York 1994, 1138-1144, p. 1140.

²⁹ J. Dupuis, *Who do you say I am?*, 22.

Dupuis afirma que la “continuidad en la discontinuidad” – desde la cristología implícita del Jesús histórico, contado por el NT, hasta la cristología explícita de Cristo Hijo de Dios y Salvador universal, de la Iglesia apostólica– no se ha dado como un paso brusco, sino como una evolución progresiva exigida por el mismo dinamismo de la fe que se pregunta y profundiza: “la cristología funcional dio sus frutos en la ontológica mediante el impulso del dinamismo interno de la fe”³⁰. El camino se realizó mediante tres estadios evolutivos que desarrolla³¹:

- Del Jesús pre-pascual al Cristo pascual: origen de la cristología.
- La proclamación del Cristo Resucitado en el *kerygma* apostólico.
- De la proclamación del Resucitado a la confesión de Jesucristo como Hijo de Dios.

En un estudio pormenorizado, en el que, por razones de la extensión del artículo no voy a detenerme, Dupuis demuestra, con una argumentación sólida, que este camino no se trata de un proceso de invención por parte de teólogos creativos, sino de profundización en su misterio por parte de creyentes. Pero, entonces, ¿es acaso el paso siguiente, el que lleva a la formulación dogmática, el que realiza una helenización contraria al testimonio bíblico? Es fundamental resolver tan peliaguda pregunta. ¿Puede demostrarse, como en los estadios anteriores, que se trata de una “continuidad en la discontinuidad o habrá que darle la razón a los pluralistas cuando hablan de una ruptura?

J. Dupuis está convencido de que el desarrollo cristológico postbíblico, incluyendo la fijación de los contenidos en formulaciones dogmáticas, debe entenderse dentro del proceso global de “continuidad en la discontinuidad”: “indica una continuidad de contenido en la discontinuidad del lenguaje. El dogma cristológico no «heleniza» el contenido de la fe, sino que más bien representa una «des-helenización» del contenido en una helenización de la terminología –una cuestión de «inculturación», diríamos hoy–”³². Una inculturación en la que la Iglesia, lejos de asumir acríticamente los postulados filosóficos del ambiente, busca proteger el contenido de su fe; “si por algo ha querido la

³⁰ J. Dupuis, *Who do you say I am?*, 73.

³¹ J. Dupuis, *Who do you say I am?*, 93-124.

³² J. Dupuis, *Il cristianesimo e le religioni*, 327.

tradición delimitar con términos ajustados el mensaje cristiano y, de manera especial, el misterio de Jesucristo, ha sido precisamente para preservarlo de cualquier adulteración por las filosofías ambientales”³³. Esta “helenización” legítima fue practicada por la reflexión cristiana de los primeros siglos frente a una “helenización” ilegítima de las tendencias heréticas, que practicaban un reduccionismo adulterador del mensaje bíblico en categorías filosóficas.

Esto se advierte claramente al analizar lo que significó la herejía arriana, a la que respondió el Concilio de Nicea con la formulación de la identidad de sustancia *-homoousios-* del Hijo con el Padre. Nicea, con el término *homoousios*, proclama que el Hijo de Dios, Jesucristo, es tan divino como el Padre; usa un término ya existente pero lo dota de un significado “sobreañadido” que expresa fielmente la verdad bíblica y que representa “una deshelenización del contenido”³⁴.

Podemos concluir, a modo de síntesis:

- Los dogmas cristológicos de la Iglesia tienen su fundamento en el testimonio neotestamentario sobre Jesucristo y son fruto de un proceso de profundización en el que la “continuidad en la discontinuidad” se ha dado como exigencia del mismo dinamismo interno de la fe, que lleva a preguntarse sobre la identidad última del Señor Jesús.
- Lo que las exégesis críticas y revisionistas llaman proceso de helenización fue realmente un proceso de inculturación del mensaje bíblico en el contexto helénico, con el que la Iglesia trató de preservar la verdad del testimonio bíblico de reduccionismos y adulteraciones filosóficas.
- La reivindicación de una “unicidad y universalidad” constitutivas para la figura de Jesucristo tiene un fundamento teológico sólido en el hecho de que él es el Hijo Único del Padre, igual en divinidad al único Dios como segunda persona trinitaria que es.

³³ J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, 260.

³⁴ J. Dupuis, *Who do you say I am?*, 86.

3. LA UNICIDAD Y UNIVERSALIDAD DEL ACONTECIMIENTO JESUCRISTO EN LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN

Las afirmaciones neotestamentarias sobre la centralidad de Jesucristo y sobre su condición de salvador único y universal enviado por Dios al mundo, no dejan ningún lugar a dudas. Todo el Nuevo Testamento refleja una fe firme en que Jesucristo es el Señor y Salvador, único mediador entre Dios y los hombres. Podríamos citar infinidad de textos en los que, bien los apóstoles o bien el mismo Jesús –“Porque Dios no envió su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por él” (Jn 3,17)– afirman que sólo en Él es posible encontrar la salvación ofrecida por Dios a la humanidad. Pero es mejor concluir, como hace Dupuis, diciendo que “éste es el mensaje de todo el Nuevo Testamento, la afirmación que subyace en todo, la fe profunda sin la cual ninguno de los libros que lo componen –evangelios, cartas, historia, tratado– hubiera sido escrito y sin la cual no se pueden entender”³⁵.

El fundamento de una reivindicación tan fuerte y nítida está en la identidad personal de Jesucristo como Hijo unigénito de Dios, revelador de su misterio en un modo inédito e insuperable. En el apartado anterior de nuestro estudio hemos mostrado cómo la cristología de Dupuis constata esta identidad a partir de los textos bíblicos, en los que se da una “continuidad en la discontinuidad”.

Si la “unicidad” y “universalidad” de Jesucristo son atenuadas o negadas, aun cuando sea con el loable fin de poder dialogar con las otras religiones partiendo de una condición más igualitaria, estaríamos falseando algo medular de la cristología. Dupuis intenta en su labor teológica un difícil equilibrio: salvaguardar estas afirmaciones de la fe cristiana en su sentido más firme y, al mismo tiempo, permitir su apertura hacia el reconocimiento de una pluralidad de caminos religiosos, concretados en las diversas tradiciones religiosas de la humanidad, dentro de la historia de la salvación –única aunque multiforme–, que él identifica con la historia de la humanidad entera. Su intento es, pues, “mostrar que una reivindicación bien planteada de la unicidad y la universalidad de Jesucristo deja espacio para una teología abierta de las religiones y del pluralismo religioso”³⁶.

³⁵ J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, 121; “Universalità del Cristianesimo. Gesù Cristo, il Regno di Dio e la Chiesa”, en: M. Farrugia (dir.), *Universalità del Cristianesimo. In dialogo con Jacques Dupuis*, Cinisello Balsamo 1996, 19-57, p. 31.

³⁶ J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 281.

Para ello es preciso mostrar primero cuál es el sentido y alcance de la unicidad y universalidad de Jesucristo –o del “acontecimiento Jesucristo”– tal y como es defendido en la tradición cristiana, que ha hecho de ello no sólo una creencia importante, sino “el fundamento mismo de la fe cristiana”³⁷. Conviene dejar claro, desde el comienzo, que Dupuis considera la unicidad de Cristo, no del cristianismo ni de la Iglesia, puesto que la Iglesia es el misterio secundario y derivado respecto a Cristo, el sacramento primero y fontal del encuentro entre Dios y los hombres: “La universalidad no tiene el mismo significado ni la misma extensión cuando se trata de Jesucristo, del Reino de Dios o de la Iglesia. Se precisa tener en cuenta los diversos niveles (...) Cristo se encuentra en el centro de la fe cristiana, no la Iglesia (...), el Reino tiene respecto a la Iglesia una precedencia que el Nuevo Testamento atestigua en modo incisivo”³⁸.

Unicidad y universalidad no son términos unívocos, sino equívocos, que pueden estar abiertos a interpretaciones diversas, más estrictas o más abiertas, según el punto teológico de partida. La unicidad de Jesucristo en la historia de la salvación puede ser interpretada en un sentido relativo; se trataría entonces de una “unicidad relativa” como la que puede tener cualquier figura o tradición religiosa vista desde la óptica de una ciencia comparada de las religiones en la historia. Sería tanto como constatar su carácter original y su diferencia respecto a otras manifestaciones, lo que puede decirse por igual –en principio– de Jesús, de Buda, de Mahoma o de otros, así como de las formas religiosas por ellos inspiradas o fundadas. Son todas singulares e irrepetibles, aportaciones únicas a la historia religiosa humana.

Similar a esta unicidad relativa es la “normatividad” que algunos autores, aún desde una perspectiva teocéntrica pluralista, conceden a la figura de Jesucristo; bien por los valores que encarna, bien por la peculiaridad irrepetible de su genio religioso, Jesús tiene un valor único, paradigmático, ideal o normativo en las relaciones entre Dios y la humanidad. Es el modelo o símbolo privilegiado, pero no constitutivo de salvación en un sentido único (p.ej. las teorías de P. Tillich o E. Troeltsch).

³⁷ J. Dupuis, “Conscience du Christ et expérience de l’Advaita”, *Revue Théologique de Louvain* 8 (1977) 448-460., p. 448.

³⁸ J. Dupuis, “Universalidad del cristianesimo Gesù Cristo, il Regno di Dio e la Chiesa”, 24.

La unicidad de Cristo, en este sentido relativo, no es puesta en cuestión por la crítica del paradigma pluralista, como no se cuestiona de ninguna otra tradición religiosa, pero no hace justicia –así lo cree Dupuis– a la tradición cristiana que afirma una unicidad bien distinta: “La unicidad de Jesucristo en el orden de la salvación, como tradicionalmente es entendida por la fe cristiana, es una «unicidad absoluta», Jesucristo es necesariamente constitutivo para la salvación de todos los seres humanos, él es el salvador universal”³⁹. Este sentido absoluto es el que constituye la verdadera “piedra de choque” en el diálogo interreligioso; es un problema, por otro lado, tan antiguo como la misma fe cristiana, pero que se ve agudizado en el actual contexto de pluralidad en el que conocemos otras figuras y tradiciones religiosas que reivindican una similar unicidad absoluta, con lo que entran inevitablemente en conflicto.

En la tradición post-apostólica, Padres y Concilios, el término “unicidad” ni siquiera aparece porque, entendido en su sentido más estricto, “pertenece más allá de toda discusión teológica al centro mismo de la fe. Lo que plantea problema y, por tanto, atrae la atención no es el hecho en sí, sino el por qué y el cómo: es decir la identidad personal de Jesucristo”⁴⁰. En la comprensión cristológica de los Padres, la unicidad de Jesucristo tiene una importancia tan central que se puede decir que constituye la “piedra angular” de su edificio teológico: “La unicidad de Jesucristo es una parte integral de este mosaico, pero no cualquier parte; es la clave para la comprensión de la visión entera (...) Con la unicidad de Jesucristo, Hijo de Dios encarnado y Redentor, el entero edificio de la fe cristiana del mundo, como tradicionalmente es comprendido, permanece o cae”⁴¹.

La misma divergencia en las interpretaciones que hemos apuntado al analizar la “unicidad” cabe decir con respecto a la “universalidad”. En un sentido relativo la universalidad de Cristo sólo nos dice que, con sus palabras y obras, puede ejercer un influjo salvífico o revelador sobre cualquier ser humano, en tiempos, lugares y circunstancias diversas. Es lo mismo que cabe afirmar de cualquier otra figura o creencia religiosa: también su

³⁹ J. Dupuis, “Uniqueness and Universality of Jesus Christ”, 1138.

⁴⁰ J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, 121.

⁴¹ J. Dupuis, “The Uniqueness of Jesus Christ in the Early-Christian Tradition”, *Jeevadhara. A Journal of christian interpretation* 47 (1978) 393-408, p. 399.

mensaje puede tener un alcance universal sin quedar circunscrito o limitado al tiempo o cultura en que se da.

De nuevo debemos señalar, con Dupuis, que una “universalidad relativa”, así entendida, no se ajustaría a la fe cristológica tradicional: “Ésta no designa solamente la irresistible llamada que representa el hombre Jesús para todos aquellos que se le aproximan, sino más bien el alcance y la influencia de Jesucristo y de su obra para la salvación de los hombres en todo tiempo y todo lugar (...) Jesús está en el centro del designio de Dios para el mundo y del proceso por el cual este designio se desarrolla en la historia”⁴². La propuesta de J. Dupuis busca, en un equilibrio delicado, conjugar la afirmación de que la universalidad y unicidad de Cristo son absolutas, con la afirmación de que “no son exclusivas, sino inclusivas, no son cerradas sino abiertas, no son sectarias sino cósmicas”⁴³; debemos analizar hasta qué punto lo consigue.

Al hacer una búsqueda por la producción teológica de nuestro autor se descubre, y conviene tenerlo presente desde el principio, que hay una evolución en su pensamiento. Así, mientras que en sus primeros escritos –en torno a la década de los años 70– planteaba la unicidad y universalidad de Jesucristo en términos de “absolutas” aunque inclusivas, como veremos, en su reflexión posterior parece inclinarse hacia posturas más cercanas a las defendidas por los teólogos pluralistas, puesto que ya prefiere hablar de unicidad y universalidad “relacionales”.

Resulta pertinente que hagamos un análisis, en orden cronológico, con el fin de poder advertir la evolución de su teología en este punto. Aunque Dupuis comienza su producción literaria en 1960, recensionando un libro de Jean Daniélou⁴⁴, hasta el año 1965 no se comienza a ocupar de la teología de las religiones. Es entonces cuando escribe un comentario a la obra de Raimon Panikkar *The Unknown Christ of Hinduism*⁴⁵. Al comenzar la década de los 70, Dupuis ya se encuentra centrado en la investigación y reflexión sobre la teología de las religiones; así, el único artículo que escribe durante el año 1970, exceptuando varias recensiones,

⁴² J. Dupuis, “Conscience du Christ et expérience de l’Advaita”, 448.

⁴³ J. Dupuis, “Conscience du Christ et expérience de l’Advaita”, 448.

⁴⁴ J. Dupuis, “Jean Daniélou, *The Christian Today*”, *The Clergy Monthly* 24/8 (1960) 317-318.

⁴⁵ J. Dupuis, “The Unknown Christ of Hinduism”, *The Clergy Monthly Supplement* 7/7 (1965) 278-283.

es el significativo “The presence of Christ in Hinduism”⁴⁶, en el que presenta la religión hindú como una mediación del misterio salvífico y revelador de Cristo, presente de un modo misterioso, pero real y operante, en esta antigua tradición religiosa.

En un artículo publicado en 1971 –“The salvific value of Non-Christian religions”– afirma, con toda claridad, que “se debe tener en mente que Cristo es el único absoluto, con el cual la Iglesia está relacionada como un signo con la realidad que significa. Jesucristo es el misterio; la Iglesia es un «misterio derivado»”⁴⁷. En “Conscience du Christ et expérience de l’Advaita”, del mismo año, después de advertir que la unicidad de Jesucristo y su significación universal, lejos de ser una creencia más, son la verdad que fundamenta toda la fe cristiana, afirma que ha de ser comprendida en sentido “estricto”: “En Jesús, Dios se ha comprometido de manera irrevocable con respecto a la humanidad (...), la condición humana del hombre Jesús, sus palabras y sus actos, su vida, su muerte, su resurrección constituyen para nosotros la revelación decisiva –y en este sentido final– de Dios”⁴⁸. Si bien matiza que la unicidad y universalidad absolutas pueden entenderse en un modo inclusivo.

En un artículo aparecido en 1978 subraya, de nuevo, la centralidad irrenunciable de la cuestión que, aunque haya sido tratada de modos diversos según los autores, “desde el punto de vista cristiano es el principal factor que ordena y gobierna cada actitud hacia la realidad del pluralismo religioso”⁴⁹. A la hora de plantear en qué sentido ha de ser entendida la unicidad, afirma:

“Esta unicidad es comprendida no sólo relativamente, sino absolutamente (...) La unicidad por la que clama tradicionalmente la fe cristiana es, con todo, de otro orden, absoluta: Jesucristo es comprendido como únicamente único (...) en él se encuentra la plenitud de la revelación y la intervención decisiva de Dios en el mundo para la salvación de los hombres”⁵⁰.

⁴⁶ J. Dupuis, “The Presence of Christ in Hinduism”, *The Clergy Monthly* 34/4 (1970) 141-148.

⁴⁷ J. Dupuis, “The Salvific Value of Non-Christian Religions”, *The Living Word* 78/4 (1972) 227-255, p. 248.

⁴⁸ J. Dupuis, “Conscience du Christ et expérience de l’Advaita”, 448.

⁴⁹ J. Dupuis, “The Uniqueness of Jesus Christ in the Early-Christian Tradition”, 394.

⁵⁰ J. Dupuis, “The Uniqueness of Jesus Christ in the Early-Christian Tradition”, 394-395.

Introduce, eso sí, el matiz de su inclusividad: “Puede y ha sido también concebida (la absoluta unicidad de Jesucristo) en un modo inclusivo. Con este modo inclusivo se quiere significar el reconocimiento de manifestaciones y revelaciones divinas en las tradiciones religiosas no cristianas que, en todo caso, son vistas como esencialmente referidas al acontecimiento Cristo y deben su valor a esta referencia”⁵¹.

El sentido absoluto de ambas notas de Jesucristo, la unicidad y la universalidad, las mantendrá en su obra *Jesucristo al encuentro de las religiones* (1989). Jesucristo ocupa un lugar central y único que ninguna otra tradición religiosa puede atribuir a su fundador, algo de lo que da testimonio unánime el Nuevo Testamento con tal intensidad que resulta su afirmación central. El contraste que existe entre la particularidad del acontecimiento salvador Cristo y el valor universal que los cristianos le atribuimos produce “escándalo”, en términos de Dupuis, al confrontarnos con las otras creencias religiosas: “En cuanto que y en la medida en que el misterio crístico está vinculado al Jesús de la historia, la fe en Cristo implica una pretensión incongruente: ¡atribuir un significado universal a un acontecimiento histórico particular!”⁵². Sin embargo, lejos de atenuarlas, la unicidad y universalidad del hecho Cristo, que son “la cuestión clave y decisiva de toda la teología de las religiones”⁵³, deben ser entendidas en un sentido “absoluto”: “es una unicidad «absoluta». Jesucristo es necesariamente «constituyente» de la salvación de todos los hombres”⁵⁴. Una unicidad “relacional”, que en este momento de su reflexión Dupuis asimila aún a “relativa”, no da cuenta de la fuerza con que es afirmada en la fe cristiana desde los orígenes.

Tampoco bastaría con sustituirla por otros términos, que podrían parecer más favorables a una actitud dialogante, como “finalidad”, “normatividad” o “centralidad”, aunque reconoce que, en principio, “tienen la ventaja de expresar que al mismo tiempo que la revelación divina en Jesucristo es decisiva –y en este sentido «final» y «central»–, no es, sin embargo, como ya hemos mostrado, la «única» manifestación divina a la humanidad”⁵⁵. Aun

⁵¹ J. Dupuis, “The Uniqueness of Jesus Christ in the Early-Christian Tradition”, 394-395.

⁵² J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, 119.

⁵³ J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, 247.

⁵⁴ J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, 248.

⁵⁵ J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, 248.

reconociendo este valor, cree necesario ir más allá, es necesario afirmar nítidamente que el misterio de Cristo es universalmente constitutivo de salvación según el plan de Dios para todos. El término “constitutivo” será el que más emplee en sus escritos posteriores para calificar la unicidad-universalidad. Una “unicidad-universalidad constitutiva” que sólo puede fundamentarse teológicamente en la identidad personal de Jesucristo como Hijo de Dios: “O Jesucristo es el Hijo único de Dios, y se sigue entonces su mediación universal, o no lo es, y entonces la pretensión cristiana de su unicidad «constitutiva» carece de fundamento teológico”⁵⁶.

Es esencial mantener unidas la unicidad y la universalidad de Jesucristo para no derivar hacia posturas exclusivistas o pluralistas: “Unicidad y universalidad: es importante combinarlas y mantenerlas ambas al mismo tiempo para dar cuenta de la teología abierta de las religiones que pretendemos proponer. Sin universalidad, la unicidad conduciría a una posición exclusivista; sin unicidad, la universalidad nos llevaría a la vía «pluralista»”. Su unión se da en una “cristología pneumatológica”, que se basa en la presencia activa del misterio de Cristo y la influencia del Espíritu Santo, como “la más apta para mostrar cómo el misterio de Jesucristo es a la vez único y universal”⁵⁷.

Dupuis introduce, en *Jesucristo al encuentro de las religiones*, dos notas para describir el sentido de la unicidad de Cristo: la primera, que ya he señalado, es “constitutiva”; la segunda es “complementaria”. Unicidad complementaria no es asimilable sin más a “relativa-relacional”, como explica el teólogo:

“¿Habría que hablar, sin embargo, de «unicidad complementaria» del misterio de Jesucristo en relación con las otras figuras salvadoras y con las experiencias fundacionales de las otras tradiciones religiosas? Sí, en el sentido de que estas experiencias representan verdaderas intervenciones divinas y manifestaciones auténticas de Dios en la historia de los pueblos, que el misterio de Jesucristo completa y lleva a su perfección (...), pero sin reducir la unicidad de Jesucristo a una unicidad relativa o incluso relacional, que no da cuenta de la fe

⁵⁶ J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, 255.

⁵⁷ J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, 248; Igual se expresa en: “La fede cristiana in Gesù Cristo in dialogo con le grandi religioni asiatiche”, *Gregorianum* 75 (1994) 217-240, en p. 226.

cristiana en su carácter constitutivo para la salvación de todos los hombres”⁵⁸.

En su artículo “Uniqueness and Universality of Jesus Christ” para el *Dictionary of fundamental theology* de 1994, volverá a aplicar el calificativo “absoluta” a la unicidad-universalidad de Cristo: “La unicidad y universalidad de Jesucristo, como son tradicionalmente profesadas por la fe cristiana, deben ser entendidas en un sentido absoluto e incalificado: Jesucristo es constitutivo para la salvación de todo el género humano”⁵⁹. Absoluto y constitutivo aparecen aquí como términos equivalentes para Dupuis, aunque es una excepción en sus escritos esta equivalencia. Es, además, una unicidad “ontológica, no epistemológica”, que debe ser fundada, por tanto, sobre una cristología “alta”, no meramente funcional sino que llega al nivel de lo ontológico.

En otro artículo del mismo año vuelve a reafirmar que la unicidad y la universalidad juntas se dan en una cristología inclusiva, que “parece ser el único modelo abierto para una aproximación cristiana hacia las otras religiones, al mismo tiempo fiel a la autocomprensión cristiana y verdaderamente abierta a la verdad y a la gracia de las otras tradiciones. He llamado a este modelo «cristocentrismo teocéntrico»”⁶⁰. De nuevo en este artículo califica a Jesucristo como “constitutivo” y rechaza que pueda hablarse de una unicidad “relacional”, que asimila a “relativa”; es, por el contrario, “decisiva y, en este sentido, «final» y «central»”⁶¹. Lo propio del paradigma pluralista, afirma más adelante, es no reconocer en Cristo una unicidad ni absoluta ni constitutiva, sino “exclusivamente relativa y relacional (...); la capacidad que tiene su mensaje y su persona de responder a las aspiraciones religiosas de las personas humanas en diversos lugares y circunstancias”⁶².

Podemos afirmar que desde el estudio “L’Universalità del cristianesimo di fronte alle religioni”⁶³, de 1994, se produce un

⁵⁸ J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, 267.

⁵⁹ J. Dupuis, “Uniqueness and Universality of Jesus Christ”, 1140.

⁶⁰ J. Dupuis, “La fede cristiana in Gesù Cristo...”, 232.

⁶¹ J. Dupuis, “La fede cristiana in Gesù Cristo...”, 226.

⁶² J. Dupuis, “La fede cristiana in Gesù Cristo...”, 144.

⁶³ J. Dupuis, “L’Universalità del cristianesimo di fronte alle religioni”, *Synaxis* 12 (1994) 133-165.

cambio en la teología de Dupuis: aplicará ya, en adelante, el calificativo “relacional” a la unicidad-universalidad de Jesucristo, porque descubre que puede tener un significado distinto a “relativa”, que lo reserva para los teólogos pluralistas. Con el uso del término “relacional” quiere “insertar el significado universal del acontecimiento Cristo en el plan general de Dios para la humanidad y la manera en que se desarrolla en la historia de la salvación. En particular, el término tiene como objetivo afirmar la relación recíproca que existe entre el camino que hay en Jesucristo y los diversos caminos de salvación que las tradiciones religiosas proponen a sus miembros”⁶⁴.

Va a dejar apartada la categoría “absoluta”, porque “una unicidad absoluta corre el riesgo de acreditar un exclusivismo tal que no deje espacio libre alguno para un rol positivo de las otras tradiciones religiosas”⁶⁵. Es una unicidad-universalidad constitutiva, relacional y ontológica, que afirma la necesaria mediación de Cristo para la salvación del género humano. Puede ser llamada también, además de relacional, “complementaria”, pero no en el sentido en que lo aplica P. F. Knitter, “según el cual «unicidad relacional» haría referencia al modelo teocéntrico, más allá del cristocéntrico superado”⁶⁶. La ventaja del calificativo, según Dupuis, es que no aísla el “acontecimiento Cristo” del resto de la historia de la salvación, sino que lo inserta en el conjunto de manifestaciones de Dios a los hombres, pero salvaguardando su centralidad en éste: “Debe ser vista en el interior del designio salvífico de Dios para la humanidad. En este plan de Dios (...) las otras tradiciones religiosas representan verdaderas manifestaciones de Dios en la historia de los pueblos; son parte integral de una historia de salvación que culmina en el acontecimiento Jesucristo”⁶⁷.

El hecho de evitar deliberadamente el uso del calificativo “absoluto”, que sí empleaba, como vemos, en sus primeros escritos, lo atribuye a que solamente Dios es el Absoluto; “no debe concebirse, sin embargo, como «absoluta» ya que sólo Dios es el

⁶⁴ J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 305.

⁶⁵ J. Dupuis, “Universalità del cristianesimo Gesù Cristo, il Regno di Dio e la Chiesa”, 35.

⁶⁶ J. Dupuis, “Universalità del cristianesimo Gesù Cristo, il Regno di Dio e la Chiesa”, 35.

⁶⁷ J. Dupuis, “Cristo universale e vie di salvezza”, 209.

Absoluto y sólo el misterio divino merece el término de «misterio absoluto»⁶⁸.

Al concluir este repaso por sus escritos podemos estar en condiciones de ofrecer una visión más panorámica:

- Los términos “Unicidad” y “Universalidad” parecen los más adecuados para referir el lugar que ocupa Jesucristo, según el plan de Dios, en la historia de la salvación, aunque pueden usarse otros como “novedad”, “centralidad”, “finalidad”.
- Dupuis pasa a evitar hablar de unicidad-universalidad absolutas (aunque sí lo hizo durante la primera parte de su trayectoria teológica), reservando esa absolutez para Dios Padre.
- El término que mejor puede emplearse, a su juicio, es “unicidad-universalidad constitutivas”, que expresa cómo Jesucristo posee un significado salvífico insuperable para la humanidad y que es, por ello, causa de salvación como ninguna otra mediación salvífica podría serlo. Esta afirmación ha de ser mantenida sólidamente, ya que “la fe cristiana no puede mantenerse sin reivindicar para Jesucristo una unicidad constitutiva”⁶⁹.
- El fundamento de este carácter constitutivo es ontológico: la identidad personal de Jesucristo como Hijo de Dios, según es atestiguada unánimemente en todo el NT.
- Pese a ser “constitutiva”, es también relacional y complementaria, puesto que se inscribe, sin anular su valor, en el amplio contexto de manifestaciones y acciones de Dios en la historia humana; así “está permitido ver que las otras tradiciones religiosas de la humanidad pueden ser reconocidas como «camino» de salvación para sus miembros, sin que la novedad de la Encarnación, constitutiva de salvación se vea puesta en duda o en peligro”⁷⁰.

⁶⁸ J. Dupuis, “La novedad de Jesucristo frente a las religiones mundiales” en: *Encarnación redentora*. Semanas de Estudios Trinitarios 33, Salamanca 1999, 13-47, p. 13.

Con idéntico argumento se expresa en: “Cristo universale e vie di salvezza”, 197; *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 282; “One God, one Christ, convergent ways”, *Theology Digest* 47 (2000) 211-218, p. 214; *Il cristianesimo e le religioni*, 310; “Le pluralisme religieux dans le plan divin de salut”, *Revue Théologique de Louvain* 29 (1998) 484-505, p. 494.

⁶⁹ J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 304.

⁷⁰ J. Dupuis, “La novedad de Jesucristo frente a las religiones mundiales”, 15.

4. UN SOLO DIOS, UN SOLO CRISTO, CAMINOS CONVERGENTES

El siguiente paso que quisiera dar es mostrar hasta qué punto una afirmación tan irrenunciable para la fe cristiana como ésta, permite, no ya solamente admitir la posibilidad de salvación para los creyentes de otras religiones, sino sostener que esta salvación, que necesariamente ha de ser en Jesucristo, pueden alcanzarla a través de sus propias tradiciones religiosas.

Es una cuestión difícil dilucidar si las otras religiones pueden ser reconocidas como caminos o medios de salvación:

“¿Cómo llega la salvación cristiana a los que están fuera de la economía del signo visible de la Iglesia y de sus actos sacramentales? ¿Les llega sólo a través de una acción invisible del Señor de la gloria, cuyo poder alcanza a los hombres individualmente, en secreto y de manera escondida? ¿O representan las otras religiones una cierta visibilidad vicaria y un carácter social al poder salvador de Cristo? ¿Son signo, por muy incompleta e imperfectamente que sea, de su acción salvadora?”⁷¹.

Según el paradigma “exclusivista”, las religiones de la humanidad representan únicamente escalones en el esfuerzo humano de ascender hacia el Absoluto, “expresiones en la historia de las aspiraciones religiosas del hombre que, todavía, por muy nobles que puedan ser no alcanzan a conducir a Dios”⁷². Para esta visión solamente hay una religión sobrenatural en la que Dios ha descendido hacia la humanidad, el cristianismo, y el resto son religiones naturales.

El Concilio Vaticano II ha sido el primer pronunciamiento magisterial positivo sobre las religiones no cristianas. Por primera vez se dice que contienen cosas verdaderas y buenas (OT 16), “elementos preciosos, religiosos y humanos” (GS 92), “tradiciones ascéticas y contemplativas” (AG 18), “elementos de verdad y de gracia” (AG 9), semillas de la Palabra (AG 11, 15) y “destellos de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres” (NA 2); reclama la estima y atención de los cristianos hacia sus valores e invita al

⁷¹ J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, 184.

⁷² J. Dupuis, “Vie divine di salvezza o espressioni dell'uomo religioso? L'interpretazione teologica delle religioni mondiali dal Concilio Vaticano II ad oggi”, en: G. Colombo (dir.), *Cristianesimo e religione*, Milán 1992, 100-131, p. 100.

diálogo para descubrir y apreciar sus riquezas espirituales (NA 2,3; AG 11). A pesar de hacer unas valoraciones tan revolucionariamente positivas, el Concilio evitó pronunciarse sobre el papel que podían desempeñar en la salvación de sus adeptos, si es que pueden cumplir alguno. No obstante, Dupuis cree que implícitamente abrió la senda para una afirmación así:

“El concilio Vaticano II, a pesar de su apertura y de los valores positivos reconocidos dentro de tales tradiciones, no se aventuró a llamarlas «camino de salvación», aunque cabe preguntarse si esto no está –al menos en parte– implícito en el reconocimiento conciliar de los elementos «de verdad y de gracia» contenidos en ellas «por una cuasi secreta presencia de Dios» (*Ad gentes* 9)”⁷³.

La enseñanza de Juan Pablo II “va a marcar un nuevo avance por lo que respecta a las tomas de postura del magisterio de la Iglesia en torno a las religiones y al diálogo del cristianismo con ellas”⁷⁴, como subraya Alemany. Su magisterio, en este punto, resultó muy novedoso por sostener, de una forma hasta entonces inédita, la presencia y la acción universal del Espíritu Santo también en los miembros de las otras tradiciones religiosas y en las religiones mismas. Así, en su primera encíclica –*Redemptor hominis* (1979) – considera la creencia de los miembros de otras tradiciones como “un efecto también del Espíritu de verdad, operante más allá de los límites de los confines visibles del Cuerpo Místico”⁷⁵. El reconocimiento de esa libre acción del Espíritu exige por parte de la Iglesia un acercamiento respetuoso a las tradiciones religiosas, en el ejercicio de su irrenunciable acción misionera:

“La actitud misionera comienza siempre con un sentimiento de profunda estima frente a lo que en el hombre había, por lo que él mismo, en lo íntimo de su espíritu, ha elaborado respecto a los problemas más profundos e importantes; se trata de respeto por todo lo que en él ha obrado el Espíritu, «que sopla donde quiere». La misión no es nunca una destrucción, sino una purificación y una nueva construcción por más que en

⁷³ J. Dupuis, *Il cristianesimo e le religioni*, 342.

⁷⁴ J. J. Alemany, *El diálogo interreligioso en el Magisterio de la Iglesia*, 89.

⁷⁵ RH 6.

la práctica no siempre haya habido una plena correspondencia con un ideal tan elevado”⁷⁶.

También aparece la acción del Espíritu en las otras religiones en su tercera encíclica – *Redemptoris missio* (1990) – en la que el pontífice afirma:

“La presencia y actividad del Espíritu no afectan únicamente a los individuos, sino también a la sociedad, a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones. En efecto, el Espíritu se halla en el origen de los nobles ideales y de las iniciativas de bien de la humanidad en camino (...) Es también el Espíritu quien esparce las «semillas de la Palabra» presentes en los ritos y culturas, y los prepara para su madurez en Cristo”⁷⁷.

Según Dupuis, “a pesar de la insistencia con la que la presencia y la acción del Espíritu Santo son reconocidas no sólo en la vida religiosa de las personas, sino también en las tradiciones mismas, nunca los documentos (de Juan Pablo II) extraen la conclusión teológica de atribuir a estas tradiciones un papel positivo para la salvación de sus miembros”⁷⁸.

La primera declaración explícita sobre la cuestión se encuentra en el documento *Diálogo y Anuncio* (1991), del Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso y la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, que en su número 29 afirma:

“A través de la práctica de lo que es bueno en sus propias tradiciones religiosas, y siguiendo los dictámenes de su propia conciencia, los miembros de las otras religiones responden positivamente a la invitación de Dios y reciben la salvación en Jesucristo aun cuando no lo reconozcan como su Salvador (véase *Ad gentes*, 3, 9 y 11)”.

El documento, a juicio de Alemany, “se comprende como un desarrollo de la encíclica *Redemptoris missio*, dada a conocer poco antes de su publicación, y está estrechamente relacionado con ella”⁷⁹. Al analizar el alcance del documento, en el que él mis-

⁷⁶ RH 12.

⁷⁷ RM 28.

⁷⁸ J. Dupuis, “Vie divine di salvezza o espressioni dell’uomo religioso?”, 109-110.

⁷⁹ J.J. Alemany, *El diálogo interreligioso en el Magisterio de la Iglesia*, 140.

mo tuvo un papel importante como consultor, Dupuis cree que no se trata de una aceptación acrítica total de todas las expresiones religiosas; es preciso hacer un discernimiento: “no significa, en todo caso, que cada cosa, en el ámbito de las otras tradiciones, pueda conducir a sus miembros a la salvación”⁸⁰. No todo en ellas es fruto de la gracia ni contienen sólo valores positivos, porque el pecado ha obrado en el mundo y las tradiciones reflejan también los límites del espíritu humano; es necesario obrar con prudencia para poder evaluar qué hay en ellas de revelador y salvífico. Pero, como principio general, nada impide –a su juicio– considerar que “las tradiciones religiosas de los otros son verdaderamente para ellos vías y medios de salvación”⁸¹.

Hay que hacer al comienzo, según el autor, tres precisiones importantes respecto a la misma terminología empleada. En primer lugar, sólo se puede hablar de medios de salvación en un sentido analógico, ya que ninguna religión, ni tan siquiera el cristianismo, produce la salvación de los hombres; sólo Dios es propiamente el Absoluto que la produce. De ahí que señale Dupuis: “Es un abuso del lenguaje decir que las religiones salvan o que el cristianismo salva”⁸². Según él, en la Biblia hebrea el título de “salvador” se aplica exclusivamente a Dios y en el Nuevo Testamento ocurre igual; de un modo derivado se aplica a Jesucristo, lo que no impide que se siga considerando a Dios como la causa última y la fuente originaria de salvación: “En el fondo es siempre Dios quien salva en primera instancia. Ahora bien, que Dios es primariamente el salvador no impide que el mismo Jesucristo sea llamado salvador, pero lo es de modo derivado, pues el acontecimiento Cristo es la expresión de la voluntad y la acción divina salvífica”⁸³. Por tanto, al hablar de vías o medios de salvación convendrá tener bien presente esto. No obstante, su uso es correcto si se pretende significar con ello que Dios se sirve de las tradiciones religiosas “como «canales» de su acción salvadora”⁸⁴.

Una segunda precisión terminológica afectaría al término “salvación”, puesto que su significado varía según una religión u

⁸⁰ J. Dupuis, “Vie divine di salvezza o espressioni dell’uomo religioso?”, 110.

⁸¹ J. Dupuis, “Vie divine di salvezza o espressioni dell’uomo religioso?”, 127.

⁸² J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 306.

⁸³ J. Dupuis, *Il cristianesimo e le religioni*, 315.

⁸⁴ J. Dupuis, “Le pluralisme religieux dans le plan divin de salut”, 499.

otra, hasta el punto de que algunos teólogos cuestionan que pueda hablarse de un mismo fin para todas ellas, como hace tanto el inclusivismo como el pluralismo. El paradigma pluralista, en sus diversas corrientes, habla de las religiones como caminos diferentes que conducen a una meta común, sea entendida como lo Real, Dios, el Reino, etc.

Desde el punto de vista cristiano, aunque haya que conocer y admitir una pluralidad de metas salvíficas en las otras religiones, que pueden ir desde la disolución en el Absoluto divino hasta el encuentro con el Dios personal, sólo hay una meta salvífica posible: “La comunión con el Dios uno y trino es la meta última a la que, en la providencia de Dios, tienden los seres humanos a través de los diversos caminos religiosos a los que se entregan. La Realidad última –y, por consiguiente, la meta última– es el Dios que se reveló a sí mismo en Jesucristo”⁸⁵.

Dejando aparte las grandes diferencias terminológicas y las controversias sobre las diferencias, Dupuis subraya cómo todas las religiones se presentan ante sus seguidores como itinerarios de salvación-liberación, lo que –a su juicio– permite “aventurar la propuesta de un concepto universal, por fuerza neutral, de salvación-liberación”⁸⁶. El contenido de este concepto doble suma aspectos que muchas veces se presentan separados como lo espiritual y lo temporal, lo trascendente y lo humano, lo personal y lo social, lo histórico y lo escatológico; “conciérne a la búsqueda y consecución de la plenitud de vida, la autorrealización y la integración”⁸⁷.

Otra aclaración se referirá al concepto teológico de “mediación”, porque puede expresar contenidos teológicos diferentes. Dupuis explica esta divergencia de sentidos de acuerdo al uso de la palabra –*mesítēs*– en la Sagrada Escritura; concretamente el NT lo aplica a Moisés (Hch 7,38; Ga 3,19-20) y a Jesús (1 Tim 2,5; Heb 8,6; 9,15; 12,24). El significado no es equivalente en uno u otro caso, aunque el término sea el mismo: Moisés es intermediario entre Dios y el pueblo israelita, pero la mediación que realiza Cristo es distinta y única (“un solo mediador entre Dios y los hombres” 1 Tim 2,5). Para Dupuis esta es la razón por la que es posible

⁸⁵ J. Dupuis, “Le pluralisme religieux dans le plan divin de salut”, 313.

⁸⁶ J. Dupuis, *Il cristianesimo e le religioni*, 316.

⁸⁷ J. Dupuis, “La universalidad de Jesucristo en el pluralismo religioso actual”, *Misiones extranjeras* 168 (1998) 485-502, p. 495.

hablar de las religiones como “mediaciones parciales”, porque lo son en un orden diverso a la mediación única de Jesucristo y en referencia total a esta.

Pero antes de concluir de ese modo, hay que hacer el camino de una nada simple justificación teológica, necesaria para dar base a lo que Dupuis califica de “salto cualitativo” en la valoración cristiana de las religiones. Es un planteamiento bien distinto al “cambio de paradigma” propuesto por los pluralistas:

“Mientras que es necesario rechazar claramente el «cambio de paradigma» propuesto por los pluralistas, del cristocentrismo tradicional hacia un tipo neutral de teocentrismo, parece, sin embargo, esperable, más bien necesario, un “salto cualitativo” en la comprensión teológica del plan divino de salvación y, en consecuencia, en la valoración del significado de las otras religiones”⁸⁸.

Hay tres principios fundamentales que, según nuestro teólogo, deben ser afirmados como base: principio antropológico, principio cristológico y principio eclesiológico.

- a) *Principio antropológico: la existencia humana es histórica, el hombre como espíritu encarnado se expresa en el espacio y el tiempo, en la historia y el mundo y nunca fuera de estos parámetros*

Este principio, que se cumple para toda la vida del hombre, es así también para la vida religiosa. La religión humana es, por esencia, social, porque forma parte de una comunidad religiosa y una tradición concreta. Dupuis rechaza nítidamente la idea de una dicotomía entre religión subjetiva y objetiva; las tradiciones religiosas, en sus prácticas y libros sagrados, contienen la memoria de las experiencias de los creyentes. Según esta errónea separación, con la que está en desacuerdo, se podría afirmar, al mismo tiempo, la posibilidad de que los hombres religiosos de las otras tradiciones obtengan la salvación gracias a su vida religiosa subjetiva vivida en sinceridad, y que su religión –considerada en sí misma– carezca de valor salvífico, como si no contribuyera en nada a su vivencia religiosa. Se trata de una ruptura que juzga

⁸⁸ J. Dupuis, “La teología del pluralismo religioso revisitada”, *Rassegna di Teologia* 40 (1999) 667-693, p. 683.

como gravemente inadecuada: “Se puede y se debe distinguir entre religión subjetiva y objetiva; lo que no se puede es separarlos (...); no se puede mantener ni práctica ni teológicamente que mientras los miembros de las distintas tradiciones religiosas pueden obtener la salvación, su religión no juega en ello ningún papel”⁸⁹.

- b) *Principio cristológico: la salvación supone en cada caso, sea cual sea la terminología con que se la designe, el encuentro con el misterio de Cristo, Salvador único y universal. Toda salvación pasa necesariamente –conforme al plan de Dios– por el encuentro y la unión personal con Dios, que se ha manifestado en Jesucristo*

Los cristianos reconocemos plenamente este misterio salvador de Cristo en el rostro humano de Jesús, pero quienes no lo conocen pueden tener una experiencia implícita del misterio crístico y ser salvados por y en este encuentro. Así lo expresa Dupuis: “Una cosa es tener experiencia implícita del misterio de Cristo y otra descubrirlo explícitamente en Jesús de Nazaret. Lo primero es condición necesaria para la salvación; lo segundo es privilegio del cristiano”⁹⁰. La afirmación del principio cristológico choca frontalmente con los postulados relativistas del paradigma pluralista, según el cual las religiones son salvadoras según caminos indeterminados. Frente a esto, Dupuis es claro diciendo que “no hay otro camino a través del cual Dios se vuelva a los hombres para comunicárseles. Por tanto, puesto que Jesucristo es Dios en relación personal con los hombres, o presente personalmente a los hombres, la salvación supone en cada caso el encuentro con el misterio de Cristo”⁹¹.

La pregunta que surge entonces inmediatamente es: ¿pueden otras religiones contener y significar, de alguna manera, la presencia de Dios para los seres humanos en Jesucristo?, ¿pueden ser lugares de encuentro salvador con Dios en Cristo? La respuesta de Dupuis es rotundamente afirmativa: “Su propia práctica religiosa es la realidad que expresa su experiencia de Dios y del misterio de Cristo. Es el elemento visible, el signo, el

⁸⁹ J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, 186.

⁹⁰ J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, 187.

⁹¹ J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, 187.

sacramento de esa experiencia. Esta práctica expresa, sostiene, comunica y contiene, por así decirlo, su encuentro con Dios en Jesucristo⁹².

- c) *Principio eclesiológico: la Iglesia es la comunidad escatológica que proclama y hace presente sacramentalmente el misterio de Cristo, significando el misterio de la salvación de un modo perfecto y completo porque “representa la manera preeminente en la cual el misterio de la salvación está sujeto a significación visible en el mundo”*⁹³

La Iglesia, al ser el “sacramento universal de salvación” (LG 48), media el misterio de Cristo con la visibilidad completa de los signos instituidos por él, “principalmente en la proclamación de la palabra de Dios contenida en el Nuevo Testamento y la celebración de los sacramentos instituidos por Jesucristo, especialmente la eucaristía⁹⁴. Esta mediación perfecta e insuperable, a juicio de Dupuis, “no impide, sin embargo, que puedan existir para los otros signos diferentes, sin duda imperfectos, o que opere en ellos una mediación incompleta del mismo misterio a través de sus tradiciones religiosas propias⁹⁵. La *Lumen Gentium*, en su número 17, afirma que la totalidad del mundo está orientada a incorporarse al Pueblo de Dios. Es en virtud de esta orientación por lo que, para Dupuis, las otras comunidades religiosas pueden constituir medios imperfectos –pero reales y eficaces– de la salvación. Las mediaciones imperfectas e incompletas están orientadas hacia la mediación eclesial perfecta pero, como *sacramentos* particulares, no se ven anulados por el sacramento universal.

Una vez afirmados estos tres principios se puede llegar a una conclusión: si es posible que los no-cristianos alcancen la salvación-liberación y ésta consiste necesariamente en el encuentro con el Dios uno y trino en Jesucristo (principio cristológico), significa que los miembros de las otras tradiciones religiosas se salvan por su encuentro con Jesucristo.

Pero si –de acuerdo con el principio antropológico antes enunciado– no es posible separar la vida religiosa personal y subjetiva,

⁹² J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 319.

⁹³ J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, 188.

⁹⁴ J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, 188.

⁹⁵ J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, 189.

en la que acontece el encuentro salvífico, de la tradición objetiva en la que viven su fe –expresada en palabras, ritos y sacramentos–, eso significa que las otras religiones median, de algún modo, el misterio salvador de Cristo. No podemos hablar, entonces, de religiones puramente naturales: “Ninguna religión es puramente natural, en todas se encuentra, históricamente, una intervención divina en la historia de las naciones y, existencialmente, una mediación del misterio de salvación en Jesucristo”⁹⁶. El modo en que median el misterio de salvación en Jesucristo ha de estar necesariamente *orientado* hacia el modo de mediación perfecta que es la Iglesia fundada por Jesucristo (principio eclesiológico).

Queda aún por demostrar en qué grado y por qué vías se realiza esa mediación salvífica del misterio crístico; Dupuis considera tres caminos de realización complementarios:

- La presencia inclusiva del misterio de Jesucristo en la historia.
- El poder universal del Logos.
- La acción ilimitada del Espíritu.

Con respecto al primero, la presencia del misterio de Jesucristo es, para él, la única teoría que “mantiene al mismo tiempo dos axiomas fundamentales y aparentemente contradictorios de la fe cristiana: la voluntad universal de salvación por parte de Dios, por un lado, y la centralidad del misterio de Cristo en la realización concreta del plan divino de salvación, por otro”⁹⁷. Admite, eso sí, que en lo concreto de cada religión, “es difícil determinar en qué sentido preciso las religiones históricas sirven para sus miembros como mediación de la presencia del misterio de Cristo”⁹⁸.

El misterio de la salvación es único, el misterio de Cristo, que es mediado de modos diversos, según dos formas de presencia sacramental: de un modo pleno, visible y abierto en la Iglesia, como comunidad escatológica a la que se le han concedido la plenitud de los medios de salvación, y de un modo imperfecto y oculto en las otras religiones. No es simplemente una diferencia de grado, como si el cristianismo estuviese unos escalones por encima de las otras mediaciones, sino “una mediación de

⁹⁶ J. Dupuis, “Vie divine di salvezza o espressioni dell’uomo religioso?”, 123.

⁹⁷ J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, 194.

⁹⁸ J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 319.

naturaleza distinta que instituye, por tanto, regímenes distintos de la salvación cristiana⁹⁹. La diferencia esencial entre las otras religiones y el cristianismo está, para Dupuis, en el modo profundamente distinto en que realizan la mediación del misterio de Cristo; “el cristianismo pertenece a un orden distinto de realismo sacramental”¹⁰⁰. Aunque se les debe reconocer un papel mediador en el acceso al misterio crístico, “las prácticas religiosas y los ritos sacramentales de las otras religiones no están en el mismo nivel que los sacramentos instituidos por Jesucristo”¹⁰¹.

La presencia inclusiva del misterio de Jesucristo, que es la fuente universal de salvación en su humanidad, hecha transhistórica en la resurrección, se hace presente y salvíficamente eficaz mediante “dos modos diferentes de mediación de su poder salvador”¹⁰². Así, la diferencia en el modo en que se produce el encuentro salvador es de esencia: “Fuera del cristianismo, Dios se encuentra con los hombres en Cristo, pero su rostro humano permanece desconocido; en el cristianismo Dios sale al encuentro de los hombres en el rostro humano de Jesús”¹⁰³. La novedad del cristianismo no podrá ser reducida, en ningún caso, a una simple toma de conciencia o desvelamiento, como podría deducirse de una cierta interpretación de la teoría del “cristianismo anónimo”. La revelación completa y la mediación perfecta solamente es accesible a los cristianos, que reconocen el misterio de Cristo en el rostro humano de Jesús.

Además de la presencia inclusiva del misterio crístico, que llega por mediaciones diversas, Dupuis considera otros dos caminos: la presencia universal operante del *Logos asarkos* y la presencia universal operante del Espíritu Santo. La razón que justifica la existencia de estas dos vías está en que el “acontecimiento Cristo”, aun siendo universal y transhistórico, está marcado por la particularidad. Jesucristo, también en su existencia glorificada, está marcado de forma constitutiva e irrenunciable por el carácter particular que le da la historicidad concreta del hombre Jesús: “Este carácter irremediablemente relativo forma

⁹⁹ J. Dupuis, “Vie divine di salvezza o espressioni dell’uomo religioso?”, 127.

¹⁰⁰ J. Dupuis, “Vie divine di salvezza o espressioni dell’uomo religioso?”, 131.

¹⁰¹ J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 319.

¹⁰² J. Dupuis, “Le pluralisme religieux dans le plan divin de salut”, 500.

¹⁰³ J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, 193.

parte obligada de la economía de la encarnación. Afecta necesariamente a la «novedad» que encierra este misterio”¹⁰⁴. Aunque Jesucristo sea transhistórico y universal por la resurrección, no pierde por ello el carácter contingente que le da su particularidad histórica, no deja nunca de ser “un acontecimiento particular que se inserta en un punto concreto de la historia”¹⁰⁵.

Es a lo que se refiere Dupuis con la expresión, que puede resultar bastante chocante y que repite con relativa frecuencia de “no se debe permitir que la universalidad de Jesucristo ensombrezca la particularidad de Jesús de Nazaret”¹⁰⁶. No se puede separar, es cierto, al Cristo universal del Jesús histórico y particular, porque sería distanciarse de la revelación cristiana. La particularidad histórica de Jesús, según el teólogo, “impone inevitablemente sus limitaciones al acontecimiento Cristo”¹⁰⁷. No agota, ni puede agotar, el poder salvífico de Dios, ya que continúa existiendo una distancia, pese a la identidad divina, entre Dios Padre –fuente última de salvación– y “aquel que es el icono humano de Dios. Jesús no sustituye a Dios”¹⁰⁸.

Si esto es así, y la voluntad divina de salvar a los hombres es universal, como nos ha sido revelado, significa que aunque Jesucristo sea el sacramento universal de salvación, no tiene por qué ser la única expresión de tal voluntad. De aquí se deduce la importancia que tiene la afirmación de esta particularidad “para una teología de las religiones abierta”¹⁰⁹: “La particularidad del evento Jesucristo en relación a la universalidad del plan de salvación de Dios abre a los teólogos sensibles nuevas vías para una teología del pluralismo religioso que dejaría espacio a diversos «camino» de salvación”¹¹⁰.

¹⁰⁴ J. Dupuis, “La novedad de Jesucristo frente a las religiones mundiales”, 14.

¹⁰⁵ J. Dupuis, “La novedad de Jesucristo frente a las religiones mundiales”, 14.

¹⁰⁶ J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 297; *Il cristianesimo e le religioni*, 329; “La universalidad de Jesucristo en el pluralismo religioso actual”, 492; “Il cristianesimo e le religioni nella teologia cattolica degli anni recenti”, en: S. Sorrentino (dir.), *Religione e religioni. A partire dai “Discorsi” di Scheleiermacher*, Asis-Citadella 2000, 295-324, p. 313.

¹⁰⁷ J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 298.

¹⁰⁸ J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 298.

¹⁰⁹ J. Dupuis, “Un Dios, Padre de Jesucristo para la salvación del mundo”, *Selecciones de teología* 155 (2000) 177-188, p. 185.

¹¹⁰ J. Dupuis, “La universalidad de Jesucristo en el pluralismo religioso actual”, 492.

Cita como ejemplo destacado a C. Geffré, que ve la paradoja de la encarnación en la simultaneidad de lo particular y lo universal: Jesucristo es universal en su significación, el “Universal concreto”, pero en su particularidad como acontecimiento hace posible afirmar a la vez el significado central de Jesucristo y la posibilidad de que otras tradiciones y figuras tengan valor salvífico en el único plan divino de salvación. Así, la economía del Hijo encarnado es sacramento de la economía más amplia, la de la Palabra eterna de Dios, coincidente con la entera historia religiosa de la humanidad¹¹¹. Aunque Jesucristo sea “constitutivo” de salvación, el poder y la voluntad salvífica de Dios no están exclusivamente ligados al signo universal, icono-sacramento que eligió. Lo que en clave de la teología trinitaria, que Dupuis formula, significa que queda espacio para afirmar la acción salvadora de Dios a través del Logos no encarnado (*Logos asarkos*), que permanece también después de la encarnación del Logos y para afirmar la presencia universal del Espíritu, tanto antes como después del acontecimiento histórico de Jesucristo.

Llegados a este punto del análisis, debemos señalar que a pesar del gran esfuerzo que realiza Dupuis por distanciarse de los modelos “logocéntricos” y “pneumatocéntricos” del pluralismo, algunas de sus expresiones –aún con todos los matices– resultan ambiguas¹¹². Así, aunque afirme rotundamente que el “*Logos* encarnado” y el “*Logos* no-encarnado” son el mismo –“cuando yo hablo de una acción universal del *Logos asarkos* que continúa más allá del estado resucitado de la humanidad de Jesús no hago referencia, por supuesto, a un *Logos* «no-encarnado», distinto al único que se ha hecho humano en Jesucristo”¹¹³–, resulta difícil conciliar esta clara unidad con la expresión de una presencia y acción del *Logos* “en cuanto tal” o “en sí”: “Lo que se está afirman-

¹¹¹ Véase *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 299; *Il cristianesimo e le religioni*, 332.

¹¹² Un análisis crítico más detallado es el que hago en mi tesis doctoral: “*Un camino de muchas vías. El Pluralismo Inclusivo* como aportación de Jacques Dupuis y Claude Geffré a la Teología Cristiana de las Religiones” (Universidad Pontificia de Salamanca, 2014). Especialmente en el punto III.1.1 del estudio (titulado “La presencia activa universal del Espíritu Santo y de la Palabra”) así como en el punto III.3 de conclusiones, en el que presento mis objeciones al respecto.

¹¹³ J. Dupuis, “Universality of the Word and particularity of Jesus Christ”, en: *Toward a Theology of Interreligious Dialogue. The 15th. International Congress of Jesuit Ecumenist*, Kerala 1999, 18-32, p. 24.

do es que, también después de la encarnación y la resurrección, una acción divina de la Palabra como tal permanece, la cual se extiende más allá de la acción humana del Cristo resucitado”¹¹⁴.

El reconocimiento del carácter trascendente del *Logos asarkos* capacita a la cristología trinitaria, a juicio de Dupuis, “para dar cuenta de la función mediadora de las tradiciones religiosas en el orden de la salvación, poniendo así las bases para el reconocimiento del pluralismo según el modo de Dios de tratar con la humanidad”¹¹⁵. En el fondo del problema está que para Dupuis la encarnación del *Logos* en Jesucristo compromete o restringe su presencia y acción universal. Es muy significativo, al respecto, este párrafo:

“La «humanización de la Palabra» marca la profundidad no superada –e insuperable– de la autocomunicación de Dios a los seres humanos, el modo supremo de inmanencia de su estar-con-ellos. Pero no hay que permitir que la centralidad de la dimensión encarnacional de la economía salvífica de Dios oscurezca la presencia y la acción permanentes de la Palabra divina. La iluminación y el poder salvífico del *Logos* no están circunscritos por la particularidad del acontecimiento histórico. Superan todas las fronteras temporales y espaciales”¹¹⁶.

Otro tanto cabe señalar con respecto a la libre acción del Espíritu. Para Dupuis parece ser una afirmación de lógica incontestable que, si antes del “acontecimiento Jesucristo” el Espíritu era comunicado por Dios al mundo y actuaba en él sin ser comunicado a través de la humanidad de Cristo –porque no existía–, no debe plantear problemas afirmar que, después de la encarnación, el Espíritu también puede actuar al margen de la comunicación que de él haga la humanidad resucitada de Cristo.

Es necesario precisar afirmando que Dupuis no siempre se expresa, sobre este punto, en los mismos términos. Así, en su obra *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (1997) el nexo entre Cristo Resucitado y la efusión del Espíritu aparece mucho más claro: “El Espíritu es el «punto de entrada» de la

¹¹⁴ J. Dupuis, “The Truth Will Make You Free. The Theology of Religious Pluralism Revisited”, *Louvain Studies* 24 (1999) 211-263, p. 238.

¹¹⁵ J. Dupuis, “La universalidad de Jesucristo en el pluralismo religioso actual”, 499.

¹¹⁶ J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 320-321.

autocomunicación de Dios a los seres humanos; pero el Espíritu de Dios es al mismo tiempo el Espíritu de Cristo, comunicado por él en virtud de su resurrección de entre los muertos. No cabe separar la influencia cósmica del Espíritu de la acción universal de Cristo resucitado”. Y, algo más adelante, añade: “Para ser completa una cristología pneumática tiene que subrayar, por un lado, la activa presencia del Espíritu en toda la historia humana del hombre Jesús y, por otro, el envío del Espíritu al mundo por parte de Cristo resucitado”¹¹⁷.

Pero en su artículo publicado un año después, *L'Esprit Saint répandu sur le monde. Fondement du dialogue interreligieux* (1998), ese vínculo no aparece claro: “La obra del Espíritu en la historia no se limita a su efusión en el mundo por el Cristo resucitado y exaltado”¹¹⁸.

En su obra posterior, *Il cristianesimo e le religioni* (2001), al hablar de la presencia universal del Espíritu Santo, considera que “la opinión según la cual la acción salvadora del Espíritu consiste por entero en la comunicación que de él hace el Señor resucitado”¹¹⁹ constituye un riesgo –“discreto y matizado” pero real– de subordinación del Espíritu en relación con el Hijo. Su actividad salvífica y reveladora, tanto antes como después de la encarnación, “es siempre relativa al acontecimiento en el que culmina el despliegue a través de la historia del plan de salvación. En tal sentido se puede y se debe decir que el don del Espíritu antes de la encarnación fue hecho «en consideración» del acontecimiento cristológico”¹²⁰. Pero eso no justifica, a su juicio, que no se pueda concebir una acción del Espíritu “como tal” después del acontecimiento Jesucristo:

“No se entiende por qué, mientras que antes del acontecimiento Cristo el Espíritu obró en el mundo y en la historia sin que fuera comunicado a través de la humanidad resucitada –la cual no existía–, después del acontecimiento Cristo su actividad deba resultar tan vinculada a tal comunicación que quede limitada por ella”¹²¹.

¹¹⁷ J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 197-198.

¹¹⁸ J. Dupuis, “L'Esprit Saint répandu sur le monde: Fondement du dialogue interreligieux”, *Lumen Vitae* 53 (1998) 57-66, p. 64.

¹¹⁹ J. Dupuis, *Il cristianesimo e le religioni*, 338-339.

¹²⁰ J. Dupuis, *Il cristianesimo e le religioni*, 339.

¹²¹ J. Dupuis, *Il cristianesimo e le religioni*, 339.

Un último apunte puede justificarnos en la afirmación de que este cambio responde realmente al pensamiento de Dupuis; el teólogo jesuita Gerald O'Collins, buen conocedor del pensamiento de nuestro autor –con quien mantuvo una estrecha amistad y colaboración– afirma claramente que Dupuis,

“enfatisa que la acción del Espíritu no está confinada a actuar en y a través de la humanidad resucitada de Cristo. Antes de la encarnación, el Espíritu actuó en un modo revelador y salvífico (Vaticano II, *Ad Gentes*, 4). Con la resurrección y Pentecostés el Espíritu, mientras actúa en total comunión con Cristo glorificado, no pierde su universal, divina actividad, como si ejerciese su misión «ad extra» solamente a través de la mediación de la humanidad resucitada de Jesús”¹²².

La acción conjunta del Verbo y el Espíritu, junto con la presencia inclusiva del misterio crístico, conforman un único plan divino de salvación-revelación para la humanidad, en el que puede ser reconocida “la función mediadora de aquellas religiones en el transmitir a sus miembros la oferta de gracia y salvación de Dios, que da expresión a su respuesta positiva al don gratuito que Dios hace de Sí mismo”¹²³.

Aunque la mediación del misterio de Cristo que realizan las tradiciones religiosas no cristianas es incompleta, escondida y menor, esencialmente distinta de la obrada por el cristianismo, son parte de la historia de la salvación, única pero múltiple en sus caminos. Las religiones son “los múltiples modos en los cuales Dios se ha manifestado, en anticipación respecto a la venida de su Hijo, a sí mismo a las naciones y en los que continúa haciéndolo”¹²⁴. Esa es la razón por la que un cristiano no puede renunciar a conocerlas y valorarlas adecuadamente.

Hay que reconocer, según Dupuis, una convergencia entre el cristianismo y las religiones, cuyo sentido explica así:

“En este sentido las religiones y el cristianismo convergen. No en que sean del todo iguales o intercambiables; de hecho el

¹²² G. O'Collins, “Jacques Dupuis. His Person and Work”, en: D. Kendall – G. O'Collins (eds.), *In Many and Diverse Ways. In Honor of Jacques Dupuis*, 18-29, p. 27.

¹²³ J. Dupuis, “La universalidad de Jesucristo en el pluralismo religioso actual”, 501.

¹²⁴ J. Dupuis, “Cristo universale e vie di salvezza”, 216.

cristianismo pertenece a un orden distinto de realismo sacramental. Eso representa la presencia decisiva de la gracia escatológica en el mundo. No obstante, también las otras religiones median la gracia divina, si bien no del mismo modo; también en ellas Cristo está presente”¹²⁵.

De hecho, algunos aspectos del misterio de Cristo, por paradójico que parezca, pueden estar mejor acogidos por algunos creyentes de esas religiones que por muchos cristianos, aunque Dupuis no precise cuales pueden ser. De ahí que su experiencia religiosa “puede ayudar a los cristianos a profundizar la propia visión del misterio, del cual han recibido, de todas formas, la revelación auténtica”¹²⁶.

La convergencia es, a un tiempo, histórica y escatológica; “histórica en razón del mutuo enriquecimiento que es fruto del diálogo; escatológica en el sentido de que la plenitud escatológica del Reino de Dios es el común resultado final del Cristianismo y de las otras religiones”¹²⁷. La convergencia debe, no obstante, ser guiada también por el discernimiento; no todo en las religiones es salvífico y obra de Dios. Al no contar con la garantía de tener la mediación perfecta y la revelación acabada, que sólo se da en el cristianismo, también hay en ellas errores humanos o, incluso, elementos claramente malos.

5. CONCLUSIONES

La gran pregunta que debe afrontar en la actualidad el tratado teológico sobre Jesucristo es si aún es válida, y de qué forma, la afirmación cristiana sobre su definitividad salvífica única para toda la humanidad. Y si realmente él es el único y universal mediador de la salvación como afirma la Palabra de Dios –“Porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que podamos ser salvados” (Hch 4,12)– ¿qué significado tienen entonces las religiones no cristianas?

¹²⁵ J. Dupuis, “Vie divine di salvezza o esspressioni dell’uomo religioso?”, 131.

¹²⁶ J. Dupuis, “Vie divine di salvezza o esspressioni dell’uomo religioso?”, 131.

¹²⁷ J. Dupuis, “One God, one Christ, convergent ways”, 218.

Se trata de una cuestión realmente candente y actual para la cristología, que quizá debería constituir en ella un capítulo central, como sostienen varios teólogos actuales¹²⁸. Como afirma C. Duquoc: “los debates en torno a la universalidad de Cristo se esfuerzan por hacer frente al desafío de la pluralidad religiosa (...) El debate en torno a la universalidad de Cristo está marcado por la doble voluntad de respetar su carácter único como salvador de todos los hombres y su estilo particular: el enraizamiento judío de sus gestos y palabras.”¹²⁹.

En el fondo, aunque adquiera ahora un relieve nuevo, la pregunta acerca del valor único y universal de la mediación de Jesucristo es la misma sobre la identidad-diferencia que se viene planteando desde la crítica ilustrada, según la fórmula Eloy Bueno: “¿Puede pretenderse que la dimensión religiosa, universal en la humanidad, se haya concentrado en un individuo singular de modo que éste sea el único normativo?”¹³⁰. La tentación en la que ahora caen los teólogos del pluralismo es la que siempre se dio –abandonar la “estrechez” del dogma cristológico en favor de un teocentrismo indeterminado supuestamente más universal– y que denunciaba hace ya décadas, con un punto de fina ironía, J. Ratzinger: “¡Qué sencillo y consolador es todo esto! La profesión de fe en el Hijo ha dado lugar a la separación de los cristianos, no cristianos y cristianos de diversas tendencias; lo que sabemos sobre el Padre puede unirlos. El Hijo pertenece a muy pocos, el Padre a todos y todos a él; la fe ha separado, el amor puede unir”¹³¹. Como reclama un teólogo situado en el paradigma pluralista, sería mejor que, ante el reto del pluralismo, “abandonemos las amarras ontológicas”¹³².

Dupuis opta, como he intentado exponer, por una cristología “alta” y ontológica, que defiende la centralidad, unicidad y universalidad de Jesucristo, fundadas en su identidad personal de Hijo de Dios, tal y como es afirmada en el Nuevo Testamento y en la Tradición eclesial. Demuestra que el dogma cristológico no ha

¹²⁸ Véase A. Amato, “Cristologia e religioni non cristiane”, *Credere Oggi* 69 (mayo-junio 1992) 94-107, p. 95; O. González de Cardedal, *Fundamentos de Cristología*, Madrid 2006, vol. II, 202.

¹²⁹ C. Duquoc, *El único Cristo. La sinfonía diferida*, Santander 2002, 230.

¹³⁰ E. Bueno de la Fuente, “Cristología”, *Burgense* 34/1 (1993) 131 - 166, p. 162.

¹³¹ J. Ratzinger. *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1969, 169.

¹³² F. Wilfred, “El pluralismo cristológico. Cristologías apofáticas”, *Concilium* 326 (2008) 421-432, p. 425.

sido una falsificación helenizante del mensaje neotestamentario sobre Jesús de Nazaret, como pretende cierta cristología “crítica” de la que beben los teólogos pluralistas, sino una evolución progresiva y coherente que viene exigida por el mismo dinamismo de la fe. Entre la cristología funcional e implícita del Nuevo Testamento y el dogma de Jesucristo como Hijo de Dios y Salvador único del género humano no hay un proceso de supuesta falsificación eclesial, sino una explicitación que resulta progresiva y coherente.

Ésta parece la visión unánime hoy de los teólogos en el panorama mundial: el dogma niceano del *homoousios* no fue un cambio helenizante de la fe bíblica (que serviría para la mitificación-divinización de Jesús de Nazaret según los pluralistas¹³³), sino que constituyó un paso necesario para, precisamente, defender esta fe contra los intentos de helenización adulteradora de las herejías. La fijación de la identidad divina y humana en los diferentes concilios fue lo que Duquoc califica como un “combate por la identidad de Cristo”, en el que se luchó por asegurar la afirmación ininterrumpida de la igualdad del Hijo con el Padre y la unicidad de Dios¹³⁴ frente a negaciones y reducciones heréticas.

Dupuis, después de un amplio y bien trabado desarrollo, concluye que la pretensión de unicidad y universalidad constitutivas, que la tradición cristiana ininterrumpidamente reclama para la figura de Jesucristo, no es una pretensión impropia o un signo de “imperialismo” teológico, sino una afirmación legítima que tiene su fundamento sólido en el hecho de que él se ha manifestado como Hijo único de Dios. Por ello afirma que “es necesario rechazar claramente el «cambio de paradigma» propuesto por los pluralistas, del cristocentrismo tradicional hacia un cierto tipo neutral de teocentrismo”¹³⁵. Toda superación de la normatividad de la cristología es un camino “hacia ninguna parte”, aun cuando se haga en la búsqueda de una mayor universalidad que facilite la loable causa de progresar en el diálogo interreligioso. La unicidad y universalidad del “acontecimiento Jesucristo” deben ser afirmadas como “la cuestión clave y decisiva de toda la teología de las religiones”¹³⁶, afirmación que, no obstante, se armoni-

¹³³ Véase J. Hick, *The Myth of God Incarnate*, Londres 1977.

¹³⁴ Véase C. Duquoc, *El único Cristo. La sinfonía diferida*, 54-56.

¹³⁵ J. Dupuis, “La teología del pluralismo revisitata”, 63.

¹³⁶ J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, 199.

za en su propuesta con el valor salvífico de las otras tradiciones religiosas: “Una reivindicación bien planteada de la unicidad y universalidad de Jesucristo deja espacio para una teología abierta de las religiones y del pluralismo religioso”¹³⁷.

Es cierto, como he procurado exponer, que en el camino hacia esa teología de las religiones “abierta” que postula, va evolucionando: de calificar la unicidad y universalidad de Jesucristo como “absolutas” pasa a denominarlas como “constitutivas” y “complementarias”. En su propia reflexión interna llega a comprender de un modo nuevo el calificativo “relacional”; hasta 1994 (aproximadamente) asimilaba “relacional” a “relativo” y dejaba el uso del término para las tesis pluralistas, que sostienen una unicidad de Jesucristo “exclusivamente relativa y relacional (como) la capacidad que tiene su mensaje y su persona de responder a las aspiraciones religiosas de las personas humanas en diversos lugares y circunstancias”¹³⁸.

Progresivamente va abandonando el calificativo “absoluto”, porque le parece que distancia el acontecimiento Cristo del conjunto de la historia de la salvación –en el que también se insertan las otras religiones no cristianas–, mientras que hablar de unicidad-universalidad “constitutiva” y “relacional” permite que el acontecimiento sea comprendido dentro del conjunto del plan salvífico, en el que las otras tradiciones son junto con el cristianismo –aunque de modo diverso–, verdaderas manifestaciones¹³⁹. Aunque muchos teólogos –obviamente aquellos que pretenden hacer una cristología que no se separe de la fe eclesial– prefieren hablar de la “singularidad absoluta”¹⁴⁰ o “universal”¹⁴¹ de Cristo, de su “definitividad y absolutez”¹⁴² o de su “universalidad y validez absolutas”¹⁴³ –es decir, que mantienen el adjetivo “absoluto”–, no me parece, después del análisis hecho, que la terminología de Dupuis –tal y como él la explica– entre necesariamente en con-

¹³⁷ J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 281.

¹³⁸ J. Dupuis, “L’Universalità del cristianesimo di fronte alle religioni”, 135.

¹³⁹ Véase J. Dupuis, “Cristo universale e vie di salvezza”, 209.

¹⁴⁰ Véase M. Bordoni, *La cristologia nell’orizzonte dello Spirito*, Brescia 1995, 28.

¹⁴¹ Véase C. Duquoc, *Cristología. Ensayo dogmático*, Salamanca 1972, vol. II, 463.

¹⁴² Véase A. Amato, “Cristologia e religioni non cristiane”, 101.

¹⁴³ Véase B. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, Salamanca 1998, vol. II., 289.

flicto con las “líneas rojas” que marca la declaración *Dominus Iesus* al presentar aquello que debe ser creído firmemente acerca de la unicidad y universalidad de Jesucristo en la historia de la salvación:

- “Debe ser, por tanto, *firmemente creída* como verdad de fe católica que la voluntad salvífica universal de Dios Uno y Trino es ofrecida y cumplida una vez para siempre en el misterio de la encarnación, muerte y resurrección del Hijo de Dios”¹⁴⁴.
- “No pocas veces, algunos proponen que en teología se eviten términos como unicidad, universalidad, absoluto, cuyo uso daría la impresión de un énfasis excesivo acerca del valor del evento salvífico de Jesucristo con relación a las otras religiones. En realidad, con este lenguaje se expresa simplemente la fidelidad al dato revelado, pues constituye un desarrollo de las fuentes mismas de la fe (...) En este sentido se puede y se debe decir que Jesucristo tiene, para el género humano y su historia, un significado y un valor singular y único, solo de él propio, exclusivo, universal y absoluto”¹⁴⁵.

Es incuestionable que Dupuis abandona el término “absoluto” –quizá lo hace para poder dialogar mejor con los teólogos del llamado paradigma pluralista–, pero no puede dudarse de que, en ningún caso, abandona –como sí hacen decididamente éstos– la cristología normativa de la fe eclesial. Nunca presenta a Jesús como una figura salvífica más entre otras, ya que defiende que su unicidad y universalidad salvadoras constitutivas encuentran justificación plena en su identidad de Hijo unigénito de Dios. Si en este punto la propuesta cristológica del autor puede ser asumible, es de justicia reconocer que algunas de sus afirmaciones sobre la acción universal del Logos no-encarnado (*asarkos*) y del Espíritu Santo “no-mediado por Cristo Resucitado” no son sostenibles, porque no se ajustan realmente a la economía trinitaria tal como se nos ha manifestado en la historia de la salvación; hay un desajuste serio entre Trinidad económica y Trinidad inmanente, aun cuando tenga otras propuestas que sí son asumibles.

El misterio trinitario constituye hoy la vía más fecunda para desarrollar una teología cristiana de las religiones que se ajuste

¹⁴⁴ DI 14.

¹⁴⁵ DI 15.

a la verdad revelada manteniendo una actitud abierta al reconocimiento del valor de las religiones. Como escribe D'Costa, uno de los teólogos que mejor explora en la actualidad este camino:

“Creo que la doctrina trinitaria de Dios facilita una respuesta auténticamente cristiana a las religiones del mundo porque toma totalmente en serio las particularidades de la historia. Esto es así porque la doctrina busca afirmar que Dios se ha revelado en las contingencias y particularidad del hombre Jesús. Pero la Trinidad también afirma, mediante las otras dos personas, que Dios se está revelando constantemente en la historia mediante el Espíritu Santo. El Espíritu, en esta actividad, se ocupa de profundizar y universalizar nuestra comprensión de Dios en Cristo, proceso que no estará nunca completo hasta la parusía (...) Tal Trinitarismo cristocéntrico facilita la apertura a las religiones del mundo, dado que la actividad del Espíritu no puede quedar confinada al Cristianismo. Esto nos libra de las tendencias a priori de pluralismo y exclusivismo”¹⁴⁶.

Me ha parecido interesante recoger esta cita por lo inspiradora que puede resultar al reflejar de qué modo la doctrina trinitaria –sin necesidad de alterarla– permite superar todo particularismo y, a la vez, todo falso pluralismo: Jesucristo, en su contingencia histórica, es el mediador y salvador escogido por Dios para toda la humanidad; su particularidad no resta nada a su universalidad, porque la acción del Espíritu le hace universalmente presente. Citando a Y. Congar, Amato lo resume de este modo:

“La redención es una obra única, diríamos con dos tiempos de realización: un tiempo cristológico, el del único y pleno sacrificio redentor de Cristo, y un tiempo pneumatológico, que consiste en la aplicación a nosotros de la vitalidad de este sacrificio: «La obra del Espíritu Santo consiste en realizar, actualizar, interiorizar en *nosotros*, a través del tiempo, lo que Cristo ha hecho e instituido *para nosotros* una sola vez»”¹⁴⁷.

¹⁴⁶ G. D'Costa, “Cristo, la Trinidad y el pluralismo religioso”, en: G. D'Costa (ed.), *La unicidad cristiana reconsiderada. El mito de una teología de las religiones pluralista*, Bilbao 2000, 55-74, pp. 56-57.

¹⁴⁷ A. Amato, *Jesús el Señor*, Madrid 1998, 556.

Amato afirma de este modo la misión que el Espíritu cumple universalizando y eternizando el acontecimiento salvador de Cristo, como D'Costa habla de profundizar y universalizar:

Para Rahner, Cristo es la “causa final” de la efusión del Espíritu Santo al mundo y de su presencia operativa ininterrumpida en toda la historia, la que precede a la encarnación y la que sigue a la Pascua; siempre ha sido el Espíritu de Cristo el que ha estado presente y operante entre los hombres:

“En tanto la acción universal del Espíritu está dirigida de antemano al punto cumbre de su mediación histórica, dicho de otra manera, en tanto el suceso de Cristo es la causa final de la comunicación del Espíritu al mundo, puede decirse con toda verdad que este Espíritu es de antemano y en todas partes el Espíritu de Jesucristo, del Logos encarnado de Dios”¹⁴⁸.

Kasper habla, en esta misma línea, de una “concentración cristológica” del Espíritu:

“La actividad universal e histórica del Espíritu encontró en él su meta de modo absolutamente insuperable. Por eso desde Jesucristo se desprende luz para toda la historia; para el cristiano Jesucristo es medida y criterio para discernir el Espíritu. Sólo por él y en él es posible participar en la total plenitud del Espíritu. Y viceversa, también hay que decir que toda la plenitud y la riqueza de Cristo sólo alcanzará su realización concreta cuando las riquezas de los pueblos, obradas por el Espíritu, se hayan introducido en la Iglesia y en ellas sean «superadas». La misión o conversión al cristianismo es siempre ambas cosas: crisis y plenitud”¹⁴⁹.

Esta visión que aporta el teólogo alemán resulta muy interesante, porque la obra del Espíritu, tanto antes del acontecimiento Cristo como después de él, aun la que acontece fuera del cauce eclesial –en las tradiciones religiosas de la humanidad– es vista unitariamente, siempre es “cristica”.

Una vez más, con palabras de González de Cardedal, hay que afirmar rotundamente que ninguna acción del Espíritu puede ser vista como “no-cristológica”:

¹⁴⁸ K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1979, 370.

¹⁴⁹ W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, Salamanca 2006, 433.

“Todo lo anterior, paralelo, posterior a él puede ser anticipo, reflejo o explicitación de él, pero no puede reclamar autonomía absoluta frente a él o ser una alternativa a él (...) Hay una presencia universal, preencarnativa, de Cristo en el mundo y una acción del Espíritu Santo previa a la venida del Hijo. Ellas fundan la real grandeza de muchas expresiones e instituciones religiosas. Pero una vez que el Hijo se ha encarnado y el Espíritu ha sido derramado, no pueden ser en principio reconocidas como suficientes y autónomas frente a Cristo. Esto equivaldría a negar el carácter escatológico de Cristo, su preexistencia y encarnación, que es el punto de partida de la misión cristiana, de la formación del NT y del desarrollo del dogma”¹⁵⁰.

Para subrayar la universalidad de la obra salvadora de Dios no es necesario ensayar soluciones que se presten a la ambigüedad; en la comprensión trinitaria del ser de Dios, la teología cristiana de las religiones tiene aún mucho que indagar y profundizar para comprender por qué caminos Dios quiere, en su providente amor, iluminar y salvar a todos sus hijos sin excepción. No es necesario, es más, es del todo inconveniente, a mi juicio, elucubrar con una comunicación del Logos “no encarnado” y una acción del Espíritu “no vinculado a la mediación de Cristo”, cuando la revelación nos dice que el Verbo de Dios se ha hecho carne en Jesucristo y que Cristo Resucitado es el que comunica su Santo Espíritu. Según la expresión de un teólogo que aquí parece procedente repetir: “No tenemos otro acceso al misterio de Dios que la forma concreta en que Él se nos ha revelado y comunicado en la vida y el destino de su Hijo, Jesucristo, y en el envío del Espíritu”¹⁵¹.

Parece que en el trasfondo del pensamiento de Dupuis hay una cierta contradicción entre la *universalidad* de la revelación y la salvación, y la *particularidad* del acontecimiento Jesucristo, como si no terminara de integrar del todo bien estas dos realidades, igual que ocurre en el paradigma del pluralismo. Por eso, en bastantes de sus expresiones aparece la idea de que la efusión del Espíritu solamente por medio de Cristo resucitado “restringiría” su acción universal, o que la economía del Verbo encarnado es sacramento de una acción más amplia, menos limitada –¡como si ésta tuviera necesariamente que serlo!–, del Verbo “no encarnado”. Pero universalidad y particularidad no pueden estar en contradicción en la economía de la salvación y no parece bueno buscar “atajos” para solucionar un problema teológico que quizá no estamos en condiciones de resolver por ahora.

¹⁵⁰ O. González de Cardedal, *Cristología*, Madrid 2001, 563.

¹⁵¹ A. Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, Madrid 2012, 37.