

Amigos de ASINJA: con ocasión del año nuevo me ha parecido que este artículo sobre Jacques Dupuis (sobre el que algunos hemos publicado cosas) puede ser iluminador para nuestro itinerario en RED. Leandro Sequeiros y la Junta Directiva de ASINJA

La cristología biográfica de Jacques Dupuis y el conflictivo camino hacia el encuentro con el pluralismo religioso

Con ocasión de los 20 años del fallecimiento

https://www.religiondigital.org/pensar_un_cristianismo_incomodo-ricardo_mauti/cristologia-biografica-Jacques-Dupuis-conflictivo_7_2735796404.html



Jacques Dupuis

El 28 de diciembre de 2024 se han cumplido 20 años de la muerte del teólogo belga Jacques Dupuis SJ., (†2004), una de las figuras máximas de la reflexión teológica sobre el cristianismo y sus relaciones con las religiones

El propósito de nuestro artículo es presentar el conflictivo itinerario que recorrió su "cristología biográfica" en búsqueda de las religiones de la tierra

28.12.2024 Ricardo Mauti

El 28 de diciembre se cumplen 20 años de la muerte del teólogo belga Jacques Dupuis SJ., (†2004-2024), una de las figuras máximas de la reflexión teológica sobre el cristianismo y sus relaciones con las religiones. El propósito de nuestro artículo es presentar el conflictivo itinerario que recorrió su "cristología biográfica" en búsqueda de las religiones de la tierra.

Dupuis, nacido el 5 de diciembre de 1923 en Huppaye, en la provincia de Brabante (Bélgica), provenía de una familia acomodada; su padre Fernand era ingeniero y se convirtió en el gerente de una importante fábrica metalúrgica, su madre Lucie venía de una tradición de profesionales de la notaría.

El matrimonio tuvo cuatro hijos, siendo Jacques el tercero. Cursó sus estudios primarios y secundarios con los jesuitas, en la ciudad de Charleroi, por aquellos días uno de los mayores centros industriales de Bélgica. En el colegio Sagrado Corazón de los jesuitas pasará doce años, donde nacerá su vocación jesuita, que peregrinará por varios lugares y traslados a causa de las sucesivas ocupaciones de los alemanes a partir de 1940.

Exiliado con toda su familia a Francia, desembarcaron en Normandía, en una playa llamada Rivabella, que más que un lugar de vacaciones era un centro de refugiados, dado que los alemanes avanzaban deprisa en la invasión de Francia. Luego de dos semanas, debieron desplazarse hacia el sur y desembarcar en Vandée, en un lugar pequeño y atrasado llamado Aiguillon-sur-Mer, frente a la isla de Ré: "fue mi primera experiencia en un entorno de Tercer Mundo, a pesar de que la expresión era desconocida entonces. Los suelos estaban hechos de barro, y el combustible de estiércol de vaca; lo vería mucho más tarde en las aldeas de la India".

Dupuis ingresó en el noviciado de la Compañía de Jesús en septiembre de 1941, los siete años de duración transcurrieron entre la ocupación alemana y la posterior experiencia de las cicatrices de todas las dificultades sufridas por el país y su gente. Los lugares de su formación clásica y filosófica fueron siete (Arlon, Clairfontaine, Guirsh, Namur, Suarie, Eegenhoven [Lovaina] y Godinne) debido a los traslados que generaron los avances de las fuerzas alemanas (Cf. Gerard O'Connell, "Do not stifle the Spirit. Conversations with Jacques Dupuis, Orbis Book, Maryknoll, New York, 2017, pp. 26-38).

La vocación misionera en India

La vocación jesuita y el deseo de ir a la India como misionero fueron creciendo en Dupuis lentamente. Un grupo de sus compañeros ya estaba destinado a ir a la India, en vista de todo, hicieron algunos cursos especiales de preparación para su misión.

A esos cursos los llamaron el "juniorado indio", donde se impartían clases de historia y filosofías indias, religión hindú, inglés y sánscrito. Este juniorado estaba dirigido por el P. Pierre Johannis, que había vivido muchos años en Calcuta, donde había hecho un trabajo pionero en el campo del diálogo interreligioso con el hinduismo en el más alto nivel académico.

Como tuvo que regresar a Bélgica por problemas de salud, pronto asumió la dirección de los cursos especiales para los que estaban destinados a la India. La atracción por la India se convirtió en fascinación y, finalmente, Dupuis informó a sus superiores de su deseo de inscribirse en la misión de Calcuta.

Una vez terminado su tercer período de formación inicial que consistió en tres años de filosofía, desde 1945 a 1948, debió haberse

trasladado a la Universidad de Lovaina para obtener la licenciatura en filosofía en la Facultad jesuita de Filosofía de Eegenhoven, pero el colegio San Alberto en esta ciudad había sido incendiado por los alemanes durante la guerra, por lo que toda la comunidad se había exiliado en el colegio San Pablo, en Gondine, en la provincia de Namur.

Finalmente fue en diciembre de 1948 cuando Dupuis con 25 años, tuvo que despedirse de su familia para emprender el viaje a Calcuta. “La partida fue muy dolorosa; menos para los que se iban que para los que se quedaban [...] Para apreciar adecuadamente el enorme coste que suponía para los miembros de la familia, hay que recordar que, en aquellos días, una vocación a las “misiones extranjeras” en la India significaba que uno dejaba la familia y el país de una vez por todas; no habría retorno.

Se cortaban los puentes. Que luego las cosas salieran de otra manera no era algo previsto o atisbado” (Gerard O’Connell, “Do not stifle the Spirit. Conversations with Jacques Dupuis”, op. cit. pp. 41-42). El viaje a la India tiene su propia historia en la que no nos detendremos aquí, basta pensar en los múltiples inconvenientes y en el tiempo que les demandó, casi un mes desde Nápoles a Bombay.

Cuando Dupuis llegó a Calcuta, todavía no se había planteado que se convirtiera en profesor de teología en la India. Es cierto, que en Bélgica había conocido de cerca, al P. Pierre Johanns, el fundador de lo que llegó a conocerse como la “Escuela jesuita de indología de Calcuta”. Durante sus primeros años en Calcuta entró en estrecho contacto con aquellos que habían sido sus colegas allí, como el P. George Dandoy y sus sucesores, los PP. Pierre Fallon, Julien Bayart, Robert Antoine y Richard de Smet, todos comprometidos en el diálogo interreligioso a un nivel académico muy alto en la Universidad de Calcuta o en otros lugares.

Dupuis fue destinado por sus superiores a seguir una trayectoria similar después de completar su formación. En efecto, después de pasar dos años trabajando en la escuela secundaria San Francisco Javier, dedicó dos años completos a estudiar el idioma bengalí, sin el cual la vida en Calcuta como sacerdote hubiera sido imposible.

En enero de 1952, Jacques Dupuis fue enviado a la Facultad jesuita de Teología de Saint Mary’s College, una pequeña ciudad en la ladera del Himalaya, situada a unos 2000 metros de altura y a unos 500 kilómetros al norte de Calcuta. Dupuis describe con gran admiración el paisaje que le rodeaba: “Desde nuestra casa, hacia el sur, veíamos la llanura de Bengala, que se extendía cientos de kilómetros cuando la visibilidad era clara, y hacia el norte una magnífica vista de la nieves eternas del Kanchenjunga, uno de los picos más altos y majestuosos de la cordillera del Himalaya” (Gerard O’Connell, “Do not stifle the Spirit. Conversations with Jacques Dupuis”, op. cit. p. 44).

La ubicación les parecía ideal a los estudiantes, para elevar los pensamientos hacia los valores inmortales a través del estudio de la teología, sin embargo, después del Concilio Vaticano II (1962-1965), la situación sería diferente. Comprendieron que parecía incongruente seguir pensando la fe que debía anunciarse a todos los rincones y situaciones humanas, permanecer tan aislados del mundo. Por eso, la Facultad sería trasladada de las alturas de Kurseong al centro de Delhi, capital de la India.

Aunque el contraste no podía ser mayor, nadie lo lamentó. Por aquellos días pertenecer al Saint Mary's College, era para los estudiantes jesuitas todo un orgullo, pues era la primera Facultad eclesiástica de la India, con un alto nivel académico que se comparaba con las Facultades de teología en Roma, París o cualquier otro lugar.

El decano P. Joseph Putz, se convirtió en perito del Vaticano II y fue mentor de Dupuis -o como se decía en términos indios, su "gurú"-, de quien aprendió, no solo sus conocimientos, sino también su apertura real al mundo y la atención a la cultura circundante, que le permitieron más tarde desarrollar sus aportes para la renovación de la teología de las religiones.

El 21 de noviembre de 1954, Dupuis fue ordenado sacerdote por el arzobispo Ferdinand Perrier, SJ, en la catedral de Calcuta. De su familia solo pudieron acompañarlo su hermana y un primo, presencia que le fue de gran alegría y consuelo, dado el largo viaje, algo excepcional por entonces.

Terminados sus estudios en Kurseong a finales de 1955, y habiendo obtenido una licenciatura en teología, sus superiores le tenían reservado seguir sus estudios de doctorado, pero antes vivió tres años en Hazaribagh donde hizo su tercera probación bajo la dirección del P. Louis Schillebeeckx, hermano mayor del gran teólogo dominico Edward Schillebeeckx.

En 1956 comenzó sus estudios en la Universidad de Calcuta para familiarizarse más profundamente con la filosofía india y las tradiciones religiosas indias.

Un intermezzo romano pero vivace

Luego de nueve años en India, Dupuis debía regresar a Roma para hacer -pensaba él- en dos años su doctorado. El tiempo era el mínimo requerido, pero el gobierno central de la India, no aceptó su petición, dado que como extranjero solo le permitían estar fuera de la India durante dieciocho meses sin que perdiera su permiso de residencia permanente.

Por ello, se trasladó al colegio De Nobili, en Poona, por entonces la segunda Facultad de Teología jesuita en la India, donde, bajo la dirección del P. Joseph Neuner, otro gran teólogo que también fue perito en el Concilio, comenzó a trabajar en el tema de su tesis. Recién en septiembre de 1957 viajó a Roma para continuar su trabajo en la Universidad Gregoriana, donde obtuvo su doctorado en teología a principios de 1959.

En ese "intermezzo", había muerto Pío XII y fue elegido el 28 de octubre de 1958 Juan XXIII, con gran expectativa en toda la Iglesia. El objetivo de Dupuis en su regreso a Roma fue terminar su tesis doctoral: "La antropología religiosa en Orígenes", el teólogo griego del siglo III, indudablemente una de las mayores luminarias de los Padres de la Iglesia.

Dupuis al trabajar sobre Orígenes, pensaba que al igual que los Padres griegos se enfrentaron al enorme problema de insertar el mensaje cristiano en el contexto de la cultura griega, del mismo modo, él y tantos otros teólogos en India se enfrentaban al problema de insertar el Evangelio en las grandes culturas del extremo Oriente.

¡El desafío no era en absoluto menor que el de aquellos! Dupuis valora su enorme trabajo, aun cuando tuvo que hacerlo a marchas forzadas y en tiempo “vivace” para terminar la tesis dentro de los dieciocho meses que se le había concedido para estar fuera de la India y no perder su permiso de residencia.

De este modo, aterrizó en Bombay en febrero de 1959, un día antes de que expirara su visado. “Cuando pasé por el puesto de control policial, el oficial miró mi pasaporte y comentó “Justo a tiempo”. Respondí: “Sí, pero a tiempo” (Gerard O’Connell, “Do not stifle the Spirit. Conversations with Jacques Dupuis”, op. cit. p. 50).

Teólogo y profesor en Saint Mary’s College en Kurseong

Tras el anuncio el 25 de enero de 1959 por Juan XXIII, del Concilio Vaticano II, el clima en Roma fue contrastante al que se vivió en India. Mientras que en Roma se pasaba del entusiasmo al escepticismo o la pura consternación, el contexto de la Iglesia en la India que estaba en proceso de convertirse en una Iglesia local, el “nuevo Pentecostés” convocado por el papa bueno, apareció como un precioso regalo de Dios, y una oportunidad única, en el contexto de la India, para replantear a fondo formas tradicionales y abrir nuevas perspectivas.

El grupo de teólogos jesuitas en Kurseong a pesar de lo lejos que estaban de Roma, siguieron sin embargo, con gran expectativa la preparación del Concilio desde 1959 a 1961, y luego con mayor interés, por no decir con pasión, sus cuatro sesiones y períodos de descanso desde 1962 a 1965.

Especialmente cuando el Concilio se puso en marcha, el grupo siguió su desarrollo a través de crónicas diarias, semanales y mensuales que aparecían en “La Croix”, “The Tablet”, “Informations Catholiques Internationales”, y otras publicaciones que recibían por correo.

El comienzo de la carrera docente en este contexto, con las animadas discusiones del Concilio, llevaron a Dupuis a hacer un replanteamiento exhaustivo de algunos puntos de vista teológicos que había recibido y abrirse a nuevos horizontes y perspectivas. Un ejemplo sirve de muestra. El medio intocable de enseñanza en teología había sido el latín, una tradición venerable que parecía “inamovible” y que incluso el papa Juan XXIII parecía confirmar con la Constitución apostólica “Veterum sapientia” (1962).

En Kurseong, por ejemplo, la práctica consistía en que un profesor dijera una frase en latín y luego la tradujera al inglés para hacerse comprender por los alumnos. Dupuis consideró esto una gran pérdida de tiempo, así que fue el primer profesor en comenzar su carrera docente directamente en inglés, lo que despertó algunas sospechas en la Facultad.

En el contexto de la India, había una nueva actitud hacia las otras tradiciones religiosas, lo cual recomendaba el diálogo y la colaboración. En la pequeña comunidad de Kurseong, existía el deseo de no perder el tiempo en comenzar, sino de avanzar con determinación y coraje para dar

los primeros pasos en la puesta en práctica tanto del espíritu como de la letra del Concilio.

Por ejemplo, la capilla de la comunidad de Saint Mary's College se remodeló a fondo para adaptarla a la liturgia renovada después de la promulgación de la constitución "Sacrosanctum Concilium", del 4 de diciembre de 1963. Fueron los estudiantes quienes propusieron la idea y realización del proyecto, que ellos mismos planificaron y ejecutaron con los talentos y medios de que disponían.

Para cubrir el presupuesto de la transformación, que con los medios a disposición no era demasiado alto, Dupuis escribió algunos artículos para una revista teológica estadounidense. De este modo se pudo cubrir el presupuesto, los superiores dieron el permiso y con un equipo de cuatro estudiantes especialmente dotados para la artesanía y la pintura, trabajaron día y noche durante las vacaciones, al final del curso académico de 1967.

El resultado fue una transformación profunda de la capilla según la nueva liturgia; Dupuis destaca "la fina pintura de la Virgen María en estilo indio", como también "el ambón para la proclamación de la Palabra de Dios, tallado en madera en forma de "loto" y coronado con el "om" sagrado, el símbolo indio de la Palabra de Dios.

La reforma de la capilla del Saint Mary's fue una de las primeras realizadas en la India. También la comunidad, guiados por Dupuis, trabajaron en otros aspectos de la liturgia, como la composición de una plegaria eucarística extraída de la tradición india. Para ello, Dupuis dirigió un seminario durante un semestre para lograrlo.

La estructura y el desarrollo de la plegaria eucarística tenían que estar bien fundamentados teológicamente, antes de poder intentar su composición. En el trabajo de composición buscaron expresiones paralelas en la Biblia judía y cristiana y en los libros sagrados de la India, para expresar el contenido de la eucaristía: el misterio pascual de la muerte-resurrección de Jesucristo, cuyo memorial es la eucaristía.

También se compusieron oraciones de intercesión para insertarlas profundamente en el contexto indio y, sobre todo, un largo "prefacio" o proclamación de la historia de la salvación india, cuyo registro se encuentra en las religiones de la tradición india, y a las tres "margas" o formas -conocimiento, devoción y trabajo- con las que se ha buscado la unión con Dios a lo largo de los siglos.



“La plegaria eucarística para la India”, como se la conoció, es la única plegaria de ese tipo que se ha propuesto a la Conferencia Episcopal India para su aprobación. Recibió la aprobación de los obispos indios y aunque no recibió el reconocimiento oficial por parte de la entonces Congregación de Ritos, dada la sospecha e ignorancia, que han caracterizado su metodología de trabajo hasta el presente, sin embargo, todavía hoy se usa ampliamente en India (Cf. Gerard O’Connell, “Do not stifle the Spirit. Conversations with Jacques Dupuis”, op. cit., p. 54-55).

El trabajo de Dupuis con la liturgia fue intenso, al punto que fue nombrado consultor de la Comisión Litúrgica de la Conferencia Episcopal de la India. El trabajo producido por esa comisión durante los años posteriores al Concilio fue enorme, toda esta tarea fue diseñada y dirigida por el P. D. S. Amalorpavadass, el dinámico director del Centro Bíblico, Litúrgico y Catequético de Bangalore (Cf. Peter C. Phan, “Jacques Dupuis and Asian Theologies of Religious Pluralism”, en Daniel Kendall & Gerald O’Collins eds., “In Many and Diverse Ways. In honor of Jacques Dupuis”, Orbis Book, Maryknoll, New York, 2003, p. 74).

Después del Concilio se había vuelto absurdo mantener la formación teológica de los futuros sacerdotes jesuitas ubicada en las nubes de las montañas del Himalaya. El contacto con el mundo en general, y en particular con la realidad india, se convirtió en un deber.

La decisión de trasladarse a la capital, Delhi, no fue fácil de tomar ni de realizar. Finalmente fue asumida por el P. Pedro Arrupe, general de la Compañía de Jesús y ejecutada en el invierno de 1971. El “intrépido” Dupuis hizo el viaje en motocicleta, unos 2000 kilómetros desde Kurseong a Delhi.

El trabajo de Dupuis aumentó considerablemente, pronto se convirtió en asesor teológico de la Conferencia Episcopal de la India; varias veces los obispos le pidieron la conferencia que iluminaba el inicio de las reuniones. Así en 1976 tuvo su discurso sobre “La pertenencia de los religiosos a la Iglesia local”, expuso la necesidad de alinearse con el plan pastoral de la diócesis, explicando que la “exención” de los religiosos debía entenderse correctamente, en el sentido de su disponibilidad con los lineamientos dados por los obispos locales.

Los obispos de la India apreciaron su charla y la publicaron en las Actas generales de ese año.

También en otra ocasión, el tema propuesto para la deliberación en la Asamblea General de la Conferencia fue “La respuesta de la Iglesia a las necesidades apremiantes de la India”. Esto fue en Mangalore en 1977, allí Dupuis señaló la necesidad de que la Iglesia ofreciera un testimonio de solidaridad con las clases pobres y oprimidas en un contexto como el de la India, para convertirse no simplemente en una Iglesia “para” los pobres sino “con” los pobres y “de” los pobres.

En su conferencia hizo hincapié en desarrollar un sentido de auto-sustentación de los recursos locales en lugar de seguir dependiendo de los fondos y la ayuda del exterior, una actitud que perjudicaba el testimonio de la Iglesia local en su autonomía legítima. Estar en Delhi significó para Dupuis nuevas oportunidades para asistir a importantes reuniones

teológicas y otras sesiones que durante años se multiplicaron y jugaron un papel importante en la renovación teológica iniciada por el Vaticano II.

Había reuniones nacionales y seminarios celebrados en el Centro de Bangalore, exclusivamente para todo el subcontinente indio, y también otras reuniones más amplias, para toda Asia, patrocinadas por la Conferencia Episcopal India, entre otras, pero dentro del contexto de la Federación de Conferencias de Obispos Asiáticos (FABC).

Estas reuniones hicieron mucho por introducir en las Iglesias india y asiática el espíritu de renovación conciliar, junto con la conciencia de ser Iglesias que ya no se limitaban a “estar en” la India y Asia, sino a “ser de” la India y Asia.

La participación de Dupuis durante aquellos años se dió particularmente a través de contribuciones y artículos en la revista “The Clergy Monthly”, más tarde llamada “Vidyajyoti: Journal of Theological Reflection”, de la que fue su editor asistente en 1973, y director general desde marzo de 1977 hasta mayo de 1984.

La Federación de Conferencias Episcopales Asiáticas creada en 1970, celebró su primera asamblea plenaria en Taipei, Taiwán, en 1974. Esta asamblea produjo un importante documento sobre la evangelización en el continente asiático que fue enviado a Roma como preparación para el Sínodo de obispos de 1974.

Dupuis tuvo la oportunidad de acompañar al arzobispo Lawrence Picachy, de Calcuta, como su secretario. Dupuis consideró aquel Sínodo como uno de los mejores realizados en Roma. Allí se habían desarrollado importantes conceptos que se tenían como retrazados.

Por ejemplo: “Evangelizar” ya no consistía meramente en proclamar a Jesucristo y “convertir” a las personas al cristianismo; incluía la participación de la Iglesia en la liberación integral de los seres humanos y en el diálogo interreligioso con los miembros de otras tradiciones religiosas.

El Sínodo de obispos de 1974 terminó sin haber publicado un documento propio y tuvo que contentarse con solicitar al papa que publicara un documento propio a la luz de la documentación aportada tras el sínodo. Ese fue el origen de la Exhortación apostólica “Evangelii nuntiandi” de Pablo VI, publicada a finales de 1975, de la que en 2025 se estará cumpliendo el 50 aniversario.

Otros de los importantes trabajos que Dupuis llevó adelante en la India, en colaboración con el P. Neuner, fue la preparación de una nueva colección de documentos doctrinales de la Iglesia. Las introducciones a los capítulos y a los documentos específicos se escribieron a la luz de la doctrina del Vaticano II y de la mejor teología académica de la época.

El trabajo contó con la ayuda de ocho profesores de dos Facultades, “Vidyajyoti” (Delhi) y “Jnana Deepa Vidyapeeth” (Pune). El resultado fue “La fe cristiana en los documentos doctrinales de la Iglesia católica” publicado en 1973 por “Theological Publications” en Bangalore (India). De 1973 a 2001, la obra llegó a tener siete ediciones, que fueron revisadas y actualizadas sucesivamente.

“India fue la mayor gracia de mi carrera docente”

En repetidas oportunidades Jacques Dupuis expresó que a la luz de lo que vió y vivió en su exposición a la realidad india, aquella experiencia ha sido la mayor gracia recibida de Dios en cuanto a su vocación de teólogo y profesor de cristología y teología de las religiones: “Uno no puede vivir treinta y seis años en la India sin verse profundamente afectado por la experiencia” (Cf. Gerard O’Connell, “Do not stifle the Spirit. Conversations with Jacques Dupuis”, op. cit., p. 68). La civilización occidental y cristiana ha gestado consciente e inconscientemente una especie de autosuficiencia y sentido de superioridad sobre otros pueblos y culturas.

Aunque hemos aprendido, en teoría, que la civilización india era mucho más antigua y al menos tan rica como la nuestra, sin embargo, ese conocimiento abstracto no ha logrado cambiar profundamente la mentalidad occidental.

Estúpidamente los occidentales seguimos considerándonos superiores, convencidos de la misión que tenía el mundo occidental de difundir su propia civilización por todas partes. El mito de que Europa y el mundo occidental en general fueran el centro del mundo, es algo que debería haber desaparecido hace ya mucho tiempo.

Basta con atender a los números, para darse una idea que el futuro del mundo no se encuentra en occidente; sino que pertenece, nos guste o no, al llamado Tercer Mundo y especialmente al continente asiático. El hecho de que la población de China y la India juntas, sumen hoy más de dos mil millones de personas de los seis mil millones que habitan el planeta Tierra, invita a revisar nuestra escala de valores y redimensionar todas nuestras afirmaciones.

El mundo de mañana será muy diferente del que hemos conocido en el pasado; ya ha cambiado enormemente y está destinado a cambiar aún más. La columna vertebral ya no será el hemisferio occidental -ya se ha desplazado de allí-, sino aquellos continentes de los que, en el pasado, Europa se atribuyó la civilización por medio de la conquista.

La exposición a la India “como una gracia de Dios” llevó a Jacques Dupuis y a su trabajo teológico a revisar por completo la valoración de las tradiciones religiosas de aquellas personas que conoció y con las que compartió 36 años de su vida.

En primer lugar y aún reconociendo la excelente formación recibida en Bélgica, incluyendo la iniciación en las tradiciones religiosas indias, Dupuis tuvo que descargarse de los prejuicios de nuestra civilización occidental y nuestra tradición cristiana. Era y lo sigue siendo para una inmensa mayoría un lugar común, pensar que somos los mejores por no decir los únicos, en lo que respecta a civilización.

Como también está arraigada la idea que el cristianismo era la única “religión verdadera”, y por tanto, la única con derecho incuestionable a existir.

Nuevos acentos en la cristología y en la teología de las religiones

En el decreto sobre el ecumenismo, "Unitatis Redintegratio", el Concilio Vaticano II introdujo la importante consideración de "un orden" o "jerarquía" en la verdad de la doctrina católica (UR 11).

Esto explica el principio según el cual se establece esta jerarquía de las verdades en términos de su diferente relación con el fundamento de la fe cristiana. Lo que el Concilio no dijo de forma explícita al respecto es que el "fundamento de la fe cristiana" que rige la jerarquía de las verdades, es el "misterio de Jesucristo", esto es el resultado del cristocentrismo del Vaticano II en general y la "relatividad" del misterio de la Iglesia en particular.

Si seguimos este camino abierto desde el Vaticano II para aplicarlo explícitamente a la teología de las religiones, podemos sacar conclusiones importantes. De todo lo cual se sigue que la cuestión propia y verdadera es la de la relación de las tradiciones religiosas de la humanidad con el misterio primordial de Jesucristo, fundamento de la fe, y no la de la relación con el misterio de la Iglesia, que es ella misma una "verdad derivada".

Se trata, pues, de un "descentramiento" eclesiológico y de un nuevo "centramiento" cristológico de la teología de las religiones. Esto significa que la perspectiva correcta consiste en preguntarse no directamente sobre la relación horizontal de las otras tradiciones religiosas con la Iglesia, sino más bien sobre su relación vertical con el misterio de Cristo presente y en acción en el mundo (Cf. Jacques Dupuis, "Homme de Dieu, Dieu des hommes. Introduction à la christologie", Les Éditions Du Cerf, 1995, pp. 228-229).

En este momento debemos recordar que a mediados de 1980, Jacques Dupuis siendo profesor de cristología en la Facultad de Teología de los jesuitas de Nueva Delhi, y director de la revista "Vidyajyoti, Journal of Theological Reflection", como fruto maduro de unos cursos dictados en aquel año, escribió: "Jésus-Christ à la Rencontre des Religions", Desclée, Paris 1989.

En su introducción señala que, "después de haber estudiado detalladamente el modo en que los estudiosos y los teólogos hindúes ven la persona histórica de Jesús de Nazaret, se propuso desarrollar lo que después llamó "cristocentrismo teocéntrico", como un modelo más idóneo para una teología cristiana de las religiones" (Jacques Dupuis, op. cit. p. 17).

La Teología de las religiones por aquellos años estaba en su infancia, y tenía que dar un giro completo para pasar de una perspectiva centrada en el cristianismo a una centrada en el trato personal de Dios con la humanidad a lo largo de la historia de la salvación.

En esta perspectiva, las religiones se podrían ver como los "dones de Dios para los pueblos" del mundo y para tener una significación positiva del plan general de Dios para la humanidad y una valencia salvadora para sus miembros.

Con este descubrimiento, el reto al que se enfrentaba la Teología de las religiones era el combinar la fe cristiana en Jesucristo, salvador universal, con la significación positiva del plan de salvación de Dios de las otras tradiciones religiosas y su valor de salvación para sus seguidores.

Puede decirse que “toda la obra de Jacques Dupuis”, ha sido “luchar” con la necesidad de “superar” el aparente dilema entre estas dos afirmaciones, y mostrar que lejos de contradecirse entre sí, son complementarias si se logra ir más allá de las apariencias. La producción teológica de Dupuis mientras enseñaba en la India, se centró en este problema nuclear, y lo sería aún más después de su traslado definitivo a Roma en 1984.

Como señala el teólogo australiano Gerald O’Collins, profesor e investigador en el Jesuit Theological College (Parkville, Victoria/Australia), “Dupuis ha sido capaz de formular una perspectiva teológica que tiene sentido para ambas afirmaciones, y la ha desarrollado gradualmente con mayor precisión y una base más segura en la revelación y la tradición cristiana” (Gerald O’Collins, “Jacques Dupuis’ Contribution to Interreligious Dialogue”, en “The Second Vatican Council on the Other Religions”, Oxford University Press, Oxford, 2013, p. 183).

Sin embargo, una vez más, Dupuis reconoce que la teología que ha desarrollado y la enseñanza que ha impartido son muy diferentes de lo que habrían sido sin su exposición en India. Tanto su “mente como su maquillaje intelectual” se han visto trastornados por esta experiencia. Ya instalado en la Universidad Gregoriana como profesor de cristología y teología de las religiones, en el diálogo con sus colegas, dará cuenta de lo mucho que difiere su escala de valores de la mayoría de sus pares y de las muchas suspicacias y desconfianzas que su teología despertaría en algunos de ellos.

Estas diferencias, Dupuis las atribuye a la “gracia de esa exposición” que a él se le ha dado y a la carencia de esa misma gracia que se detecta en muchos. En síntesis señala Dupuis “uno no se enamora de lo que no conoce”, pero a la vez, se sabe heredero muchos pioneros hombres y mujeres que desde la década de los años 30’ del siglo pasado, llegaron a la India para construir una vida monástica profundamente arraigada en la tradición cristiana y en la realidad religiosa de la India.

A los estudios iniciales en Bélgica, con el maestro Pierre Johanns, fundador de la “Escuela jesuita de Indología de Calcuta”, durante sus primeros años en India conoció personalmente a muchos pioneros del movimiento en toda la India. Recuerda en particular los nombres de Jules Monchanin y Henri LeSaux (Abhishiktananda), los cofundadores del “ashram” Saccidananda de Shantivanam; Francis Mahieu Acharya, el fundador del monasterio de Kurisumula; Bede Griffiths, quien, después de la muerte de Monchanin y de dejar Abhishiktananda para irse a Uttarkashi, donde vivió como ermitaño en las fuentes del Ganges, se hizo cargo de la dirección del “ashram” de Saccidananda.

También recuerda a Raimon Panikkar, la síntesis de Oriente y Occidente; las hermanas Vandana y Sara Grant, cofundadoras del “Ashram ecuménico” de Pune. Dupuis considera que su propio desarrollo teológico, no habría sido el que fue sin el conocimiento personal de estos pioneros,

(Cf. Gerald O'Connell, "Do not stifle the Spirit. Conversations with Jacques Dupuis", op. cit., pp. 71-73).

Desde India a la Universidad Gregoriana

Los primeros contactos de Dupuis con la Universidad Gregoriana, fueron a instancia de unas invitaciones que el P. René Latourelle, le hizo para que dictara unos cursos en el segundo semestre del año académico. Dada la situación de compromisos contraídos por Dupuis en Delhi, estos cursos no debían durar más de seis semanas cada año, lo cual era muy bienvenido.

El primero de estos cursos fue en 1981-1982, y el segundo, ya con el P. Latourelle como decano de la Facultad de Teología, en 1982-1983. Latourelle era un hombre con visión de futuro, que encontraba extraño que el plan de estudios no contara con ningún curso explícito sobre la teología de las religiones del mundo.

La mentalidad exclusivista, tradicional en el cristianismo, y el enfoque romano de la teología perpetuaban la idea de que la teología era solo acerca del dogma cristiano y la doctrina católica. Discutir sobre la relación entre el cristianismo y las otras tradiciones religiosas parecía aventurado.

Cuando Dupuis estaba en la Gregoriana, para dar el mismo curso por tercera vez en el segundo semestre de 1983-1984, el P. Peter Hans Kolvenbach, general de la Compañía, le comunicó su traslado permanente a la Gregoriana.

Aunque los cursos en la Gregoriana le dieron una audiencia más grande y la oportunidad de desarrollar un pensamiento personal de lo que creía debía ser una teología abierta a las otras religiones, Dupuis reconoce que si hubiera sabido que la primera invitación llevaría finalmente a la petición de un traslado permanente, la habría rechazado educadamente, porque nunca había imaginado la posibilidad de salir de la India para siempre (Cf. Gerald O'Connell, "Do not stifle the Spirit. Conversations with Jacques Dupuis", op. cit., 75).

Afincado en la Gregoriana comenzó a enseñar en octubre de 1984, dando cursos opcionales y seminarios sobre teología de las religiones. En el primer año impartía los cursos en francés e inglés y cambió al italiano durante el año académico de 1985-1986, lo cual le dió una audiencia mucho más grande, con tal éxito, que los cursos debían celebrarse en el aula magna.

Dupuis tenía la sensación de que lo que transmitía se extendía a todos los continentes y se multiplicaba; muchos alumnos de América del Sur le decían confidencialmente que los lugares de donde venían, leer obras de teólogos de la liberación estaba prohibido.

Por eso, elegían el seminario que dictaba sobre la "cristología de los teólogos de la liberación", para compensar aquello de lo que durante mucho tiempo habían sido privados. Situaciones similares surgía con la teología de las religiones; muchos compartían experiencias negativas en su contexto familiar, incluso con sacerdotes y maestros.

Con todas estas oportunidades, Dupuis reconoce sin embargo, que el clima académico en Roma no era demasiado favorable, se tenía la sospecha de estar bajo supervisión y amenazado de denuncia. Con todo, en 1985, Dupuis fué nombrado consultor del Secretariado para los No Cristianos, que más tarde cambiaría el nombre por el de Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso (PCID).

Durante aquel período asistió como consultor al coloquio teológico organizado por el mismo Consejo en el Seminario Pontificio de Poona (India) en agosto de 1993, sobre cristología, eclesiología y teología de las religiones. Allí pudo entregar en nombre del Pontificio Consejo un documento titulado "La Iglesia, el Reino de Dios y los otros".

De aquel servicio recordará, la vez que fue consultado por un documento que salió de la Congregación para la doctrina de la Fe (CDF) y que causó sensación. En octubre de 1989, la CDF publicó una "Carta sobre algunos aspectos de la meditación cristiana" que provocó revuelo por su actitud negativa hacia la adopción de métodos orientales de oración y meditación por parte de los cristianos.

El camino teológico de Dupuis avanzó hacia nuevas perspectivas, con publicaciones que lo situaron en el centro del debate sobre la teología de las religiones y arrojaría su propuesta hacia un cono de sombra por parte de la autoridad doctrinal de la Iglesia.

Los sufrimientos de un proceso inquisitorial

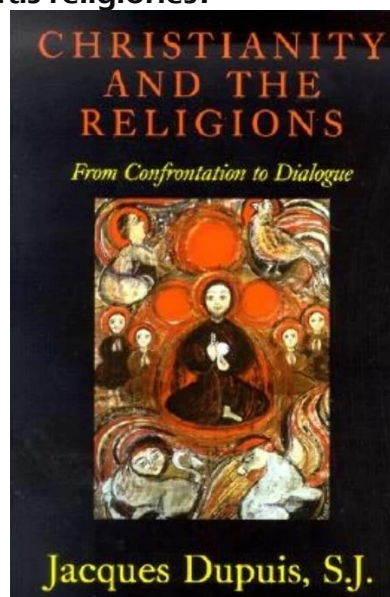
El teólogo William Burrows, investigador y profesor de misionología en el Theological Seminary de New York, ha recopilado toda la documentación en torno al proceso que la Congregación para la Doctrina de la Fe inició contra Jacques Dupuis por su libro "Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso", publicado en octubre de 1997 (Cf. William R. Burrows, "Jacques Dupuis, Faces the Inquisition", Pickwick, Oregon, 2012).

El libro fue inmediatamente reconocido, tanto por partidarios como críticos, y se lo consideró como un "hito" en el desarrollo de la teología de las religiones y del diálogo entre el cristianismo y las demás religiones del mundo.

El tema puede explicarse de manera sencilla con una

pregunta, y es cómo concebir la relación existente entre el cristianismo y las otras religiones. La gente se ha vuelto hoy más consciente de las muchas tradiciones religiosas que reclaman y reciben la lealtad de millones de personas en todo el mundo.

De allí la cuestión ineludible ¿qué pide de nosotros la fe cristiana para creer y pensar en las otras religiones?



Durante siglos, en el pasado, la visión cristiana, ha sido muy negativa a este respecto. Poco a poco, sin embargo, se ha ido desarrollando una valoración más positiva de las propias religiones y una actitud más abierta hacia sus seguidores.

Las razones de conveniencia pueden distinguirse bajo tres perspectivas teológicas:

1) Una primera perspectiva es la que consistía en preguntarse si la salvación en Jesucristo, el salvador universal de la humanidad según la fe cristiana, era posible para las personas que no habían escuchado su mensaje y que no habían pertenecido a la Iglesia durante su vida terrena. Hoy es admitido prácticamente por todos los católicos que la salvación en Jesucristo es posible para ellos.

2) En los años que precedieron al Concilio Vaticano II comenzó a difundirse una nueva perspectiva. Ya no se trataba simplemente de afirmar la posibilidad de la salvación para los "otros", sino que se preguntaba si los valores positivos -y cuáles- podían atribuirse a las diversas religiones. Se dieron diferentes respuestas a esta nueva pregunta. Algunos sostenían que las otras religiones podían poseer valores "naturales" humanos que, sin embargo, no eran por sí mismos conducentes a la salvación. Otros, por el contrario, hablaron de elementos "sobrenaturales" de verdad y gracia contenidos en las tradiciones religiosas, que ayudaban a sus miembros a obtener la salvación por Jesucristo.

3) En el período posterior al Vaticano II se ha desarrollado una tercera perspectiva que va más allá; en esta nueva perspectiva, la pregunta es si la fe cristiana puede reconocer en las otras tradiciones religiosas "caminos" genuinos de salvación para sus seguidores, queridos por Dios en su plan eterno de salvación de la humanidad.

Es en esta tercera perspectiva donde el libro de Dupuis encuentra su lugar. El desafío consiste en preguntar si y cómo la fe cristiana en Jesucristo, salvador universal, es compatible con la afirmación de un papel positivo de las otras religiones para la salvación de sus miembros de acuerdo con el único plan salvífico diseñado por Dios para el conjunto de la humanidad.

Dupuis, entre otros, responde de manera positiva a la pregunta y construye su argumento sobre datos tomados de la Palabra de Dios revelada como de la tradición cristiana. Estaba convencido de que la identidad cristiana no debe construirse ni reforzarse mediante la oposición a los demás y haciendo una valoración negativa y hostil de sus tradiciones, sino por el contrario, en un diálogo abierto con ellas y en el pleno reconocimiento de lo que Dios ha estado haciendo en ellas a lo largo de siglos de historia de la salvación.

Los sufrimientos de Dupuis durante el período de investigación de la CDF, que duró desde septiembre de 1998 hasta febrero de 2001 fueron enormes, pero no terminaron con el proceso, sino que se prolongaron algunos años después a su conclusión. Sin embargo, supo sostener con convicción sus posiciones, y desarrollarlas en una lograda síntesis en la conclusión de su último libro: "El cristianismo y las religiones.

Del desencuentro al diálogo", allí señala: "Lo que debemos evitar son las formas de "defender la fe" que resultan contraproducentes,

haciéndolas parecer restrictivas y estrechas. Estoy convencido de que un enfoque más amplio y una actitud más positiva, siempre que estén teológicamente bien fundamentados, nos ayudarán a descubrir, para nuestra sorpresa, nuevas amplitudes y nuevas profundidades en el mensaje cristiano” (Jacques Dupuis SJ., “Christianity and the Religions. From Confrontation to Dialogue”, Orbis Book, Maryknoll, New York, 2002, p. 259).

A la búsqueda de una teología del pluralismo religioso

https://tendencias21.levante-emv.com/a-la-busqueda-de-una-teologia-del-pluralismo-religioso_a41428.html

 RedacciónT21

El concilio Vaticano II fue un estímulo positivo para elevar la mirada más allá de los estrechos límites del mundo occidental, y para reflexionar sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones, no sólo con la religión judía, sino también con las religiones de todo el mundo. Estos acontecimientos tuvieron lugar hace 50 años, en 1964. Por ello es esta una buena ocasión para seguir reflexionando sobre lo que se ha llamado “teología del pluralismo religioso”. En estos momentos, los paradigmas exclusivista, inclusivista y pluralista intentan formular una teología de ámbito universal. Por Leandro Sequeiros.

La teología de las religiones se encuentra en estos momentos en una situación de búsqueda. Es uno de los aspectos de las tendencias de las religiones para el siglo XXI. No es fácil encontrar un consenso entre los partidarios de los tres paradigmas (exclusivismo, inclusivismo y pluralismo) que parecen irreconciliables. Por otra parte, parece que estos tres son excesivamente occidentales y los teólogos (sobre todo en Asia) buscan su propia identidad sin dejarse absorber por occidente. Todavía falta mucho camino de búsqueda, reflexión, diálogo y estudio interdisciplinar e intercultural para llegar a posturas que respeten el pluralismo dentro de un modelo teológico común.

En un trabajo anterior publicado en *Tendencias21 de las Religiones*, “La teología del pluralismo de las religiones se adscribe a dos paradigmas”, se ha descrito someramente cómo el Concilio Vaticano II abordó, hace medio siglo, el problema de las relaciones de la Iglesia católica con las religiones no cristianas.

En su momento, supuso un paso de gigante en la postura de la Iglesia católica respecto a otras tradiciones religiosas. Podemos decir, que se abría una nueva era en las tendencias de las religiones.

Pero el Concilio no pudo avanzar todo lo que quiso. Llegó hasta la frontera que le imponían los teólogos de la época y se movió dentro de los

parámetros bien definidos por la ortodoxia. Pero la teología es siempre una aventura abierta. En estos años, la reflexión teológica de las tradiciones religiosas ha llegado más lejos.

Los límites del Concilio Vaticano II

Los padres conciliares tomaron conciencia de que era voluntad de la Iglesia promover la estima recíproca entre las tradiciones religiosas. Y no solo eso, sino que veían necesario intentar la colaboración. Pero la estima y la comprensión deberían hacerse dentro de los límites impuestos por la comprensión de su propia identidad y de su concepción de la propia misión. Por eso, en el aula del Concilio Vaticano II el debate tuvo como presupuestos muchos elementos que parecían irrenunciables. Tales son, por ejemplo, la unicidad de Jesucristo, la convicción de que Él es el único en el que el género humano puede encontrar la salvación; otro elemento irrenunciable es el papel insustituible de la Iglesia como "sacramento universal" de salvación en Jesucristo.

Dentro de los límites impuestos por estos por estos elementos fundamentales de la fe tradicional, el espacio para negociar diferentes valoraciones teológicas de las religiones parecía bastante restringido.

Ya para entonces se había excluido de forma inequívoca – como había recordado el papa Pío XII en 1949- la interpretación rígida del antiguo axioma "Fuera de la Iglesia no hay salvación".

Pero si se quería avanzar parecía que quedaban dos caminos: los caminos sugeridos por la teología tradicional católica del tiempo del concilio y de los que ya hablamos en el artículo "La teología del pluralismo religioso se adscribe a dos paradigmas" publicado en *Tendencias21 de las Religiones* el 7 de octubre de 2014. Como ya apuntamos, el concilio Vaticano II no se adscribió a ninguno de los dos. Aunque aparentemente se inclinaba a la visión más positiva, dejó abierto el debate teológico.

En realidad, hacía mucho tiempo que tal debate había adquirido dimensiones mucho más vastas que las que jamás el concilio hubiera podido o querido tomar en consideración. Esto resulta evidente si se considera, más allá de las posiciones entonces más difundidas entre los teólogos católicos, todo el abanico de las opiniones sostenidas ya anteriormente por los teólogos de varias tradiciones cristianas. Estas opiniones estaban comprendidas entre los dos extremos constituidos por la "teología dialéctica" de Karl Barth, por un lado, y las concepciones "liberales" con las que este entró en conflicto, por otro.

Avances teológicos actuales

En los últimos años no se ha reducido la amplitud de tal abanico. Al contrario, ha aumentado con el desarrollo de la discusión. El debate sobre la teología de las religiones ocupa hoy un lugar destacado en la agenda teológica. Prueba de ello es la incesante producción de bibliografía al respecto.

En todo el mundo y en todas las tradiciones culturales y religiosas crece la necesidad de aceptar el pluralismo para reforzar la identidad propia y afirmar más la presencia religiosa en una sociedad secular. Síntesis como “Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso” (Sal Terrae, 2000) y “El cristianismo y las religiones. Del desencuentro al diálogo” (Sal Terrae, 2002) de Jacques Dupuis ; o Juan José Tamayo. *Otra teología es posible. Interculturalidad, pluralismo religioso y feminismos*. Herder 2011; 2012, 2ª edición; Juan José Tamayo. *El diálogo interreligioso ante los desafíos de nuestro tiempo*, ADGN, Valencia 2010; y también “Teología del pluralismo religioso” (Quito, 2004) de José María Vigil, han llegado al público de habla hispana.

Como apunta el jesuita teólogo Jacques Dupuis, cuando hablamos de “teología de las religiones” o del “pluralismo religioso”, no se debe entender el genitivo sólo en sentido objetivo, como si se tratase de un objeto nuevo sobre el que investigar. Más que un nuevo tema *para* la reflexión teológica, la teología de las religiones (como ha sucedido con la llamada teología de la ciencia) debe ser considerada como *un nuevo modo de hacer teología* en un contexto interreligioso. Es reflexión teológica sobre el diálogo y en el diálogo. *Es teología dialógica interreligiosa*.

Es frecuente establecer una tipología de la teología de las religiones según tres modelos: el exclusivismo más tradicionalista de Barth y del «*extra ecclesiam nulla salus*», el inclusivismo inspirado básicamente en la cristología rahneriana, y el tercer modelo, el de las teologías del pluralismo religioso en sus diversas formas Knitter, P. F., *One Earth, Many Religions – Multifaith Dialogue & Global Responsibility (=On Earth)*, p., XV-XVI. Race, A., [*Christian and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, Orbis Books, New York, 1983].

Un programa de investigación teológica

Este debate, en el punto en el que hoy se encuentra, es lo que queremos revisar en este artículo, inspirado en las ideas del teólogo Jacques Dupuis. Nos proponemos identificar los principales “paradigmas” que han dominado el intento de construir una teología de las religiones – y del pluralismo religioso -. Dicho de otro modo, de determinar la perspectiva fundamental, el principio de inteligibilidad, conforme al cual se proponen las distintas teorías relativas a las relaciones mutuas entre las diversas tradiciones religiosas, incluido el cristianismo.

Muchos autores recientes prefieren una subdivisión tripartita de las posiciones principales. Distinguen tres perspectivas fundamentales – eclesiocéntrica, cristocéntrica y teocéntrica – y, en paralelo con ellas, tres posiciones básicas denominadas respectivamente: exclusivismo, inclusivismo y “pluralismo”. Tales distinciones corresponden a un doble cambio de paradigma.

Hay que añadir que ulteriores debates han determinado la aparición de categorías más recientes. Como veremos más adelante, estas no representan nuevos cambios de paradigma en el sentido antes definido, pues se limitan a sugerir nuevos modelos para determinar el valor de las diversas tradiciones religiosas. Será preciso tener en cuenta también estos desarrollos más recientes, así como las nuevas categorías de opiniones que han producido.

Así pues, la tarea de este artículo será la de explicar brevemente las presiones que han hecho que las teologías de las religiones experimentase un doble cambio de paradigma: del eclesiocentrismo al cristocentrismo, y del cristocentrismo al teocentrismo.

Tendremos que mostrar también cómo de los debates más recientes han surgido nuevos modelos para valorar las diversas religiones. De este modo resultará evidente que la cuestión cristológica, que originariamente se encontraba en el centro de todo el debate de la teología de las religiones, tiende –a juicio de muchos, sea correcto o equivocado – a ser progresivamente marginada.

Por ello, habrá que analizar también esta tendencia. Y será preciso mostrar que, desde un punto de vista cristiano, la cuestión cristológica ocupa el centro del debate. Por último, habrá que buscar un modelo practicable para una teología sintética de las religiones que sea al mismo tiempo, cristiana y abierta.

Del eclesiocentrismo al cristocentrismo

La teología de Karl Barth es pesimista respecto al diálogo entre las religiones. Algunos de los discípulos de Barth, como Hendrik Kraemer, aplicaron la “teología dialéctica” a las religiones con las que se encontraron en contextos misioneros. Para ellos, dado que la salvación se podía conseguir sólo mediante la fe en Jesucristo profesada por la Iglesia, las religiones “no cristianas” constituían, en el mejor de los casos, vanos intentos humanos de autojustificación.

Pero Barth no fue el único que reaccionó con vehemencia contra las concepciones liberales propuestas por los historiadores de la religión, como E. Troeltsch y Arnold Toynbee. Esta postura exclusivista de la neo-ortodoxia protestante no es una opción pasada de moda. En la actualidad, sobrevive en ambientes de la Iglesia evangélica. Incluso está presente en algunos autores católicos, como H. van Straelen, que ha publicado un libro sobre este tema, en el que dice: “La Iglesia ha enseñado siempre que, para salvarse, el hombre tiene que aceptar el mensaje del Evangelio, rechazar a los falsos dioses y volverse hacia el Dios vivo de Abrahán, de Isaac y de Jacob, como se ha revelado en Jesucristo”.

Es decir, que para salvarse es necesaria la fe explícita en Jesucristo. Tales datos, recuerdan el paradigma exclusivista, del que ya hemos hablado en esta revista, explícitamente repudiado por el magisterio de la Iglesia, como

se deduce de la carta del Santo Oficio al Arzobispo de Boston, de 1949, bajo el papado de Pío XII (Denzinger, números 3.866-3.872, 1999).

En efecto, el cambio de paradigma con el que se ha pasado del eclesiocentrismo al cristocentrismo representa un vuelco importante. Está cargado de consecuencias no sólo para una teología de las religiones (inclusivismo contra exclusivismo), sino para la teología en general.

Este cambio implica un radical des-centramiento de la Iglesia, que se encuentra ahora re-centrada en el misterio de Jesucristo, según Jacques Dupuis. Es el misterio de Jesucristo y no la Iglesia quien está en el centro del misterio cristiano. En cambio, la Iglesia es un misterio derivado, relativo, que encuentra en él su razón de ser.

Por lo que respecta a la teología de las religiones, el cambio de paradigma del exclusivismo al inclusivismo, implica una neta distinción entre el papel de Jesucristo y el de la Iglesia en el orden de la salvación. No son ni deben ser puestos al mismo nivel. Según el Nuevo Testamento, sólo Jesucristo es el “mediador” entre Dios y los seres humanos (véase 1 Tm, 2,5; Hb 8,6; 9, 15; 12, 24).

Esto demuestra la necesidad de superar una perspectiva eclesiocéntrica demasiado estrecha. La Iglesia, como misterio derivado y totalmente relativo al misterio de Cristo, no puede constituir el criterio con el que medir la salvación de los “otros”.

Del cristocentrismo al teocentrismo

En el debate sobre la teología de las religiones en los inicios del siglo XXI, las tendencias apuntan hacia numerosos autores que han defendido y promovido un cambio de paradigma aún más radical. Al cristocentrismo inclusivista se contraponen ahora una perspectiva teocéntrica, denominada también “pluralismo”.

Los autores que lo defienden no se proponen sólo abandonar la visión que sitúa a la Iglesia en el centro de la perspectiva teológica, sino que también la sitúa en el centro del misterio de Jesucristo.

En la nueva perspectiva, en el centro está Dios y sólo Él. El término “pluralismo” hace referencia a la sustitución de la única mediación universal y constitutiva de Jesucristo por muchos “caminos” o figuras salvíficas de igual valor que conducen al Dios-centro.

Desde este punto de vista, las diversas tradiciones religiosas –incluido el cristianismo – representan caminos que conducen a Dios, cada uno de los cuales posee, a pesar de las diferencias, igual validez y valor.

Esta es una postura que a algunos puede parecer desconcertante, pero los teólogos que la proponen se apoyan en sólidas razones. Para ellos, si el cristianismo busca sinceramente un diálogo con otras tradiciones religiosas

– y sólo puede buscarlo en un nivel de igualdad -, tiene que renunciar en primer lugar a toda pretensión de unicidad para la persona y la obra de Jesucristo como elementos “constitutivo” universal de la salvación.

Ciertamente, esta afirmación se presta a varias interpretaciones, tal como matiza Jacques Dupuis. Según algunos teólogos y filósofos de las religiones, aun no siendo *constitutivo* de la salvación – en el sentido de que la salvación universal depende de su persona y de su obra -, Jesucristo sigue siendo *normativo*, como símbolo perfectísimo y también modelo ideal de las relaciones entre Dios y los hombres.

Entre los defensores de estas posturas que defienden al Jesús “normativo” se encuentran, además de los citados Troeltsch y Toynbee, algunos teólogos llamados “del proceso”. Entre ellos, destacan J. B. Cobb y S. M. Ogden. El principal representante de la posición extrema, según la cual Jesús no es ni constitutivo ni normativo es indudablemente el teólogo provocador John Hick, del que ya hemos hablado en Tendencias21 de las religiones con anterioridad.



La postura de John Hick (1922-2012)

La postura de John Hick sobre esta cuestión es tan representativa de la interpretación radical del pluralismo teológico que merece la pena detenerse un momento a estudiarla.

Hick sostiene una “revolución copernicana” de la cristología. Una revolución que debe consistir, de manera específica, en un cambio de paradigma. En su opinión, es necesario pasar de una perspectiva tradicional cristocéntrica a una nueva perspectiva teocéntrica. Después de haber defendido durante siglos que las otras tradiciones religiosas giraban en torno al cristianismo, según Hick, hoy debemos reconocer que en realidad el centro en torno al cual giran todas las tradiciones religiosas (incluido el cristianismo) es Dios.

Este cambio de paradigma implica necesariamente el abandono de toda reivindicación de un significado único, no sólo para el cristianismo, sino para el mismo Jesucristo.

Hick, en sus numerosos trabajos, no ignora que existen otros escritos teológicos que defienden la perspectiva intermedia entre exclusivismo y "pluralismo". No ignora que existe un inclusivismo con diversos matices, como por ejemplo, el defendido por el teólogo Karl Rahner.

No obstante –según Hick- todos los esfuerzos que ha realizado un impresionante número de teólogos recientes (sobre todo teólogos católicos) para dotar a la teología de las religiones de un cristocentrismo inclusivo y abierto pueden ser arrinconados como indignos de seria consideración. Para él, deberían haber sido capaces de articular dos problemas teológicos importantes. Uno de ellos, el del sentido constitutivo del acontecimiento Jesucristo para la salvación de la humanidad. Y el otro, el valor de las otras tradiciones religiosas como intervenciones de Dios en la historia de las culturas humanas y vehículos de "elementos de gracia" y salvación para sus miembros.

Para Hick, dentro de la metáfora de la "revolución copernicana", estos problemas son similares a los "epiciclos" de Tolomeo. Son artilugios "para salvar las apariencias" de otros problemas más importantes. Copérnico redujo significativamente el número de epiciclos si se cambiaba el modelo: si en lugar de situar la Tierra en el centro del mundo, se situaba el Sol.

Del mismo modo, la revolución copernicana en la cristología, que Hick está dispuesto a promover, rechaza todas las cristologías inclusivas como si se tratase de epiciclos inútiles y anticuados para "salvar las apariencias". La única teología válida de las religiones supervivientes será la del pluralismo teocéntrico, que explica todos los fenómenos, trasciende toda pretensión cristiana de un papel privilegiado y universal para Jesucristo y finalmente establece el diálogo interreligioso sobre un nivel de auténtica igualdad. En otro trabajo publicado en *Tendencias21* exponemos con más detenimiento el pensamiento de Hick.

La reflexión de Hick ha estimulado una auténtica escuela de pensamiento, que incluso hablan de "paso del Rubicón", de un cambio cualitativo en el modo de entender la cristología como "la metáfora del Dios encarnado". Aunque estas ideas han puesto un poco nerviosos a los guardianes de la ortodoxia, el camino está abierto para una investigación teológica rigurosa.

Otros paradigmas alternativos

La epistemología de Thomas S. Kuhn, de quien tomamos algunas de estas metáforas, insiste en que la emergencia de un nuevo paradigma suele coincidir con los intentos de supervivencia de otros alternativos. De ello hemos tratado en otro trabajo en *Tendencias21 de las Religiones*.

Por ello, pasamos revista a otras explicaciones alternativas que tienen sus seguidores y que, sin duda, enriquecen el debate y la propuesta de nuevas formas de entender la teología de las religiones.

Una de las objeciones más importantes que se han presentado contra el paradigma teocéntrico proviene de que este paradigma asume de forma poco crítica el concepto de Realidad absoluta. Este concepto tiene un significado plurivalente dentro de las religiones monoteístas y proféticas del hemisferio occidental. Y qué decir tiene si lo aplicamos a las religiones de oriente, tema del que se ocupó Mircea Eliade.

Tal como el paradigma teocéntrico entiende la Realidad absoluta, supone que esa forma de entender a Dios de entender se aplica de forma natural a todas las religiones. Estas objeciones han obligado a los seguidores del pluralismo teocéntrico a proponer otros modelos auxiliares que no constituyen sino nuevas variaciones sobre el mismo paradigma.

Hick propuso en 2000 el modelo del "centramiento en la Realidad". Con esta expresión quiso significar que todas las tradiciones religiosas están orientadas, de modos diferentes, en lo que cada una considera Realidad central o el Absoluto divino.

Al participar en esta búsqueda universal, todas las tradiciones religiosas poseen, en sus diferencias, igual valor. Por ello, ninguna tiene prioridad con respecto a las otras ni posee el privilegio de una especial revelación divina.

Siempre en opinión de Hick, la expresión "Realidad última" indica el hecho de que lo Divino no puede ser considerado, en último término, ni personal (como en las tradiciones teístas), ni impersonal (como en las tradiciones no teístas).

En su opinión, hay que aplicar la noción de "mito", ya utilizada en referencia a la cristología, también a la idea de Ultimidad divina, bajo cualquier forma que ésta se dé a conocer en las diversas religiones: el Brahman hindú, el Alá del Islam, el Yahvé del judaísmo, el Abbá del cristianismo. Hablar del "Padre nuestro que estás en los cielos" significa hacer referencia en clave mística cristiana a aquello que es "lo Real".

Defiende que hay que someter todas las tradiciones religiosas, sean teístas o no, a un proceso de "desmitologización": entonces se verá que ninguna posee ni puede reivindicar de por sí un acceso privilegiado a la Realidad.

Desde su perspectiva, Paul F. Knitter, en sus últimos escritos, percibe que el paradigma teocéntrico que defendió con vehemencia en los últimos años del siglo XX no resiste a determinadas objeciones. Por ello, propuso sustituir el modelo teocéntrico por lo que llama "reinocentrismo" o "soteriocentrismo".

Knitter observa que todas las religiones proponen un mensaje de salvación o liberación humana. El criterio para valorar una tradición religiosa es su capacidad para contribuir a la liberación de las personas en lugar de ser fuente de esclavitud y opresión. En clave cristiana, una buena religión es aquella que construye una nueva sociedad. Las religiones tejedoras de redes de solidaridad (la emergencia del Reino que ya se está fraguando) y por ello son "salvadoras" (liberadoras de la opresión).

En estos años, Knitter ha desarrollado un modelo de futuro liberador de las tradiciones religiosas en el que une estrechamente la doble preocupación de la praxis de liberación y el diálogo interreligioso.

El lenguaje de Knitter es contundente y no permite medias tintas. Incluso llega a hablar de la necesidad de un matrimonio entre las teologías de la liberación y las teologías del diálogo interreligioso.

Un matrimonio no de conveniencia, sino por amor. Y con una tarea común: asumir juntos la responsabilidad global de lucha ante el sufrimiento ecohumano: aquel sufrimiento humano provocado por la pobreza, la discriminación y a violencia, y el desgarrar medioambiental que amenaza el equilibrio de los ecosistemas.

Desde esta perspectiva, la re-conciliación, la comunión con lo sagrado, conlleva la comunión con los sufrimientos de nuestro mundo. La experiencia religiosa no es posible sin justicia ecológica global. Por eso llega a afirmar que el criterio universal de verdad en las religiones es el bienestar ecohumano.

Pero esa tarea, este proyecto interreligioso y ecohumano es de gran envergadura. La liberación integral de la humanidad y de la naturaleza es una tarea demasiado grande para que descansa sobre una sola nación, una sola cultura o una sola religión. Se necesita el concurso de todas las religiones y culturas, ya que en todas ellas hay dimensiones liberadoras. En palabras de Knitter, se requiere "una cooperación intercultural e interreligiosa en una praxis liberadora y un compartir la visión teórica de la liberación".

Teología de las religiones más allá de occidente

La exposición anterior, tomada en gran parte de Jacques Dupuis, debería haber demostrado que la mayor parte del reciente debate sobre la teología de las religiones ha estado dominado por tres perspectivas aparentemente incompatibles entre sí. Tres paradigmas excluyentes.

El debate se ha desarrollado en torno a la posibilidad o a la exigencia de cambiar de paradigma pasando de un eclesiocentrismo estrecho al paradigma del cristocentrismo y después al teocentrismo.

Los otros modelos, como hemos visto, no son más que sustitutos del paradigma teocéntrico o pluralista. Pero hoy son cada vez más los teólogos

que afirman que las categorías en las que se ha formulado el debate revelan un modo de pensar occidental que no puede ofrecer ninguna respuesta satisfactoria que tenga un carácter universal al problema. Nos movemos en el estrecho marco de la cultura de occidente y eso condiciona y determina un determinado modo de pensar.

¿Es posible una teología de las religiones que pueda superar las barreras culturales y pueda tener una vigencia universal? ¿Estamos condenados a tener siempre soluciones parciales, sectoriales, ligadas a modelos culturales irreconciliables?

Un considerable número de autores, pertenecientes sobre todo al continente asiático, ha denunciado recientemente las carencias de la formulación de la problemática que subyace en el paradigma cristocéntrico, y también en el llamado “pluralista”. Se pueden citar algunos ejemplos:

El teólogo Aloysius Pieris escribe: “Me he descubierto apropiándome gradualmente de una tendencia asiática, que adopta un paradigma en el que las tres categorías mencionadas [exclusivismo, inclusivismo y pluralismo] carecen de sentido (“An Asian paradigm”)

Una visión del pluralismo religioso que trata de superar las pretensiones conflictivas de unicidad propuestas por el cristianismo occidental y por las otras tradiciones religiosas encuentra un eco favorable en algunas de las asambleas asiáticas sobre la teología de las religiones. Un ejemplo es la Declaración publicada por la XIII asamblea anual de la Asociación Teológica India (28-31 de diciembre de 1989) con el título “Hacia una teología cristiana india del pluralismo religioso”. La declaración indica los límites de las categorías empleadas actualmente en el debate sobre la teología de las religiones. Éstas descubren “aproximaciones teóricas a la fe de otras personas”, que brotan “de una sociedad caracterizada por una sola cultura religiosa y por un punto de vista meramente académico y especulativo”.

Y prosigue el texto: “Nosotros preferimos afrontar la cuestión desde una perspectiva diferente”, a saber, la de un encuentro y diálogo vivos. En tal aproximación, Cristo sigue siendo para nosotros “constitutivamente el Camino hacia el Padre”.

No obstante, si continuamos afrontando el problema “desde nuestra perspectiva de fe”, conseguiremos también “comprender el objetivo y el sentido de la maravillosa variedad religiosa que nos rodea y el papel y la función que desempeña en la consecución de la salvación”.

Conclusión

La teología de las religiones se encuentra en estos momentos en una situación de búsqueda. Es uno de los aspectos de las tendencias de las religiones para el siglo XXI. No es fácil encontrar un consenso entre los partidarios de los tres paradigmas (exclusivismo, inclusivismo y pluralismo)

que parecen irreconciliables. Por otra parte, parece que estos tres son excesivamente occidentales y los teólogos (sobre todo en Asia) buscan su propia identidad sin dejarse absorber por occidente. Todavía falta mucho camino de búsqueda, reflexión, diálogo y estudio interdisciplinar e intercultural para llegar a posturas que respeten el pluralismo dentro de un modelo teológico común.

Leandro Sequeiros. Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales de la Universidad de Zaragoza. Coeditor de *Tendencias21 de las Religiones* y miembro del Consejo de la Cátedra Ciencia, Tecnología y Religión.