
CONSEJO DE REDACCIÓN

Dr. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Dr. Ludovico Videla, P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Dr. Carlos Hoevel, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, P. Lucio Florio (La Plata), Francisco Bastitta, Dr. M. France Begué, P. Dr. Jorge Scampini o.p., Dra. Isabel Pincemin

COMITÉ DE REDACCIÓN

*Prof. Carola Blaquier, Mons. Eugenio Guasta,
Mons. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Dr. C. Schickendantz (Córdoba), Dr. Florian Pitschl (Brixen)*

*Director y editor responsable: Dr. Luis Baliña
Vicedirector: Francisco Bastitta Harriet
Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna*

COMMUNIO

	3	Cristo y las religiones
<i>Mons. Peter Henrici</i>	5	Los avatares de la noción de religión <i>De Cicerón a Schleiermacher</i>
<i>Natale Spineto</i> <i>entrevista a Julien Ries</i>	17	El hombre y lo sagrado en una sociedad industrial y secularizada
<i>Rémi Brague</i>	29	Para resolver la cuestión de los “Tres monoteísmos”
<i>Mario de França</i> <i>Miranda</i>	49	La universalidad de la persona y del mensaje de Jesucristo
<i>Hubert Hänggi</i>	61	Cómo ven los hindúes a Jesucristo
<i>H.K. Menke</i>	75	Inspiración en lugar de encarnación <i>La Cristología de la teología pluralística de las religiones</i>
<i>Alberto Espezel</i>	95	La meditación cristiana según Balthasar
	103	Índice 2007

INSPIRACIÓN EN LUGAR DE ENCARNACIÓN

La Cristología de la teología pluralística de las religiones

K.H. Menke

El artículo del *Lexikon für Theologie und Kirche*, volumen suplementario, sobre la “Cristología del Espíritu” distingue dos corrientes principales: a) los modelos relativistas, que rechazan la concepción trinitaria de Dios, y consideran a Jesús como una “persona espiritual” o “persona llena del Espíritu” y b) los modelos integrales que interpretan la plenitud del misterio de Cristo por medio de una orientación decididamente pneumatológica¹. Junto a J. Hick y a P.Schmidt-Leukel, un ejemplo llamativo de la primera categoría es el teólogo holandés P.Schoonenberg: por lo menos en sus primeras publicaciones sobre el tema², habla solamente de la existencia personal del Padre en sentido estricto y designa al *Logos* y al *Pneuma* como “corrientes energéticas”³. En comparación con ella, la “cristología del Espíritu” de W.Kasper representa justamente la posición opuesta porque no relativiza, sino que aclara la unicidad de la Filiación y la pretensión universal de Jesucristo por medio del discurso sobre el Espíritu⁴. Para excluir toda confusión se debe distinguir terminológicamente entre una “cristología de la inspiración” y una “cristología del Espíritu” conscientemente trinitaria.

1. De la cristología de la inspiración anglicana a la teología pluralista de la religión

La cristología de la encarnación de Oxford del s.XIX se caracteriza por una

¹ M.Doss, *Geist-Christologie*, en *LThK XI*, 87.

² Especialmente P.Schoonenberg, *Der Geist, das Wort und der Sohn. Ein Geist Christologie*, Regensburg, 1992.

³ Cf.el instructivo análisis de G.Essen, *Die Freiheit Jesu.Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt und Personphilosophie*, Regensburg, 2001, 85-95.

⁴ Cf.W.Kasper, *Gottes Gegenwart in Jesus Christus*, en *Weisheit Gottes- Weisheit der Welt* (FS J.Ratzinger) St.Ottilien, 1987, 311-341.

Inspiración en lugar de encarnación

“teología de la unión”, más precisamente, por una estricta identificación del Jesús histórico con Dios. Justamente se debe afirmar: cuando la tradición de Oxford habla sobre Dios, habla de Jesús, y cuando habla de Jesús, habla de Dios. Atención: habla de Dios, no del *Logos*. La aparentemente hiperortodoxa cristología de la encarnación de la *High Church* del movimiento de Oxford, sostiene una cristología que olvida la Trinidad, que no diferencia entre las Personas del Dios uno, sino que habla, en relación con Jesús, de una plena unión entre Dios y el hombre.

Cuando se compara la teología anglicana con la del continente –sobretudo del lado protestante- aparece el gran atraso con que en Inglaterra fue registrado el desafío que la teología tuvo con la crítica histórica y el pensamiento de la evolución. Los primeros documentos de cristología de Oxford en relación con la crítica histórica y la evolución son recopilación de artículos⁵. En estos ensayos se distinguen tres modos de reacción:

En primer lugar los kenóticos, que desean salvar la real representación de Dios por parte de Jesús en el horizonte de la diferencia en la exégesis entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, de modo que hablan de una exteriorización de las propiedades del *Logos* en el hecho de la encarnación⁶.

En segundo lugar, una segunda forma de la cristología de Oxford expone la doctrina de la recíproca enhipostasia de la conciencia divina y humana de Cristo⁷.

En tercero y último lugar, la concepción dominante de la cristología oxfordiana transformada es la “cristología gradualista”, que habla, no ya de la autocomunicación única de Dios en Cristo, sino de una autocomunicación progresiva del Espíritu Santo, identificado con el Dios de la tradición judeo cristiana. Con otras palabras: Padre, Hijo y Espíritu no son diferenciados, sino que como Espíritu divino se comunica a toda la creación y la historia, pero esto tiene lugar en Cristo –visto gradualmente- de modo único⁸. El documento fundante de la teología pluralista de la religión, el volumen de recopilación de artículos titulado *The Myth of God Incarnate*⁹, editado en 1977 por John Hick, expresa la cristología de la inspiración

⁵ *Lux Mundi*, recopilación de artículos de once autores, entre los cuales Charles Gore y John Illingworth.

⁶ Cf. M. Breidert, *Die kenotische Christologie des 19 Jahrhunderts*, Gütersloh, 1977.

⁷ De F. Weston a T. Morris se sigue la tesis de que la conciencia divina de Jesús tiene acceso a su conciencia humana mientras que la humana tiene un acceso restringido a su conciencia divina.

⁸ Cf. Ulrike Link-Wieczorek: *Inkarnatio oder Inspiration? Christologische Grundfragen in der Diskussion mir britischer anglikanischer Theologie*, Göttingen 1998, esp. 236-297.

⁹ Pocas semanas después de la publicación de este volumen colectivo, Green esitaba un escrito contrario: *The truth of God Incarnate*, London, 1977.

aparecida desde hace tiempo en Inglaterra, en lugar de la cristología de la encarnación extrema de Oxford. Lo nuevo no era la cristología de la inspiración de esta discutida publicación¹⁰, sino su inclusión en el diálogo interreligioso.

Ya John Illinworth (1818-1915), con su recepción del paradigma de la evolución, identifica *Logos* y *Pneuma*¹¹. Toda la creación, enseña, culmina en el surgimiento del espíritu humano y alcanza su punto más alto en la formación de la personalidad de Jesucristo, porque éste realiza un grado cualitativamente nuevo de la unidad de Dios y hombre. Esta unidad especial es, de todos modos, como todos los grados previos, fundada en que Dios –comprendido como Espíritu- puede habitar más o menos en otros.

Charles Raven (1885-1964), predecesor inmediato de Geoffrey Lampe en Cambridge, explica la unidad de Dios y el mundo como objetivo (*purpose*) del Creador descrito como Espíritu. Este objetivo es anticipativamente visible de un modo especial en Cristo. Pero Cristo no es el único, sino sólo un sacramento extraordinario de la inmanencia de Dios en el mundo y en la historia explicada pneumatológicamente¹². John Caird, (1820-1898), hermano mayor del hegeliano inglés Edward Caird, deja de distinguir entre Dios como Padre, Dios como *Logos*, Dios como Espíritu. En alusión a las lecciones de la filosofía de la religión de Hegel, describe a Dios como el Espíritu absoluto en su llegar a sí mismo. Visto así, Jesús es la visibilización del ser de Dios. Su conciencia es especial, porque se sabe uno con el Espíritu absoluto¹³. William Inge (1913.1973), con referencia a las experiencias de los grandes místicos, explica la singularidad de Cristo como una unidad con Dios experimentada en forma peculiarmente intensiva¹⁴.

A partir de este fundamento, no sorprende que en el mismo año de la recopilación publicada por J.Hick, *The Myth of God Incarnate*, aparezca como la suma de la cristología de la inspiración anglicana, a saber, la obra principal de G.Lampe, profesor en Cambridge de Nuevo Testamento y Patrística bajo el título significativo de *Dios como Espíritu*. En esta obra se encuentran casi todos los argumentos de la teología pluralista de la religión contra la doctrina del Dios Uno en

¹⁰ En los primeros ocho meses se vendieron treinta mil ejemplares.

¹¹ Cf. J.R. Illingworth, *The Incarnation in Relation to Development*, Ch. Gore (ed.), *Lux Mundi*, London, 1889, 132-157; Id. *Divine Inmanance. An Essay on the Spiritual Significance of Matter*, London, 1898, esp. 23-81. 151-165.

¹² Cf. C. Raven, *The Creator Spirit*, London, 1928.

¹³ Cf. J. Caird, *Introduction to the Philosophy of Religion*, Edinburgh 1880, id. 16-38; esp. *The Fundamental Ideas of Christianity. Being the Gifford Lectures on Natural Theology* 1892-1893 y 1895-1896, 2 vols. Glasgow 1899, esp. vol. I 140-165; vol. II, 100-146.

¹⁴ Cf. Cf. W.R. Inge, *The Platonic Tradition in English Religious Thought*, London, 1926, esp. 27-76.

Inspiración en lugar de encarnación

tres personas y la doctrina de la unión hipostática del hombre Jesús con el *Logos* intratrinitario¹⁵. En el pensamiento hebreo, sostiene Lampe, Palabra y Espíritu son designaciones para la relación de Dios con el mundo y con la historia. La cristología de la inspiración de Lampe explica a Jesús como un hombre en el que Dios se encontraba presente, que era realmente Hijo de Dios, pero no debía ser llamado Dios el Hijo. Jesús es así un ejemplo especialmente llamativo de la unidad gradual entre Dios y la criatura.

2. La teología pluralista de la religión como filosofía de la religión

Con los bosquejos mencionados de una cristología de la inspiración se articulan a su vez conceptos del diálogo inreligioso. De este modo, muchos autores científicos y filósofos de la religión prestan atención a la desabsolutización de la cristología clásica procedente de Inglaterra. En este conjunto hay que mencionar especialmente al canadiense Wilfred Smith (Toronto, 1916).

2.1 Wilfred Smith

Wilfred Smith desea superar todos los límites entre la ciencia de la religión y la teología.

Con la mirada a una “teología del mundo”, alude a la experiencia de los místicos¹⁶, los cuales han experimentado ampliamente aquella unidad cuyo objeto ha de ser una amplia teología del mundo. El primer paso para esta realización ha de ser la hermenéutica de una ciencia de la religión vital e imaginativa, y no plana y distante, ya que donde se vive la perspectiva del otro, su extrañeza se supera y se devela una comunidad subyacente¹⁷.

En tanto Smith sostiene de este modo una ciencia de la religión transformada, se anima a pronosticar que la diferencia institucional entre teología y ciencia de la religión ha de ser lenta y paulatinamente superada. Por ejemplo, cuando el concepto de revelación es comprendido no ya por medio de la tradición judía, cristiana o musulmana, sino por la mencionada ciencia de la religión, teológicamente se podría

¹⁵ Cf. Link Wieczorek (nota 8) 248-265; M. Press, *Jesus und der Geist, Grundlagen einer Geist Christologie*, Neukirchen Vluyn 2001, 5-13.

¹⁶ Cf. W.C. Smith, *Towards a World Theology, Faith and the Comparative History of Religion*, London, 1981, esp. 107-129.

¹⁷ Cf. A. Grünschloss, *Religionwissenschaft als Welttheologie. W. Smiths interreligiöse Hermeneutik*, Göttingen 1994, 321-341.

no ya limitarse a un símbolo determinado (a Jesús o el Corán), sino que debería dirigirse a una realidad experimentada por todas las religiones: la ciencia de la religión—comprendida como comprensión intrarreligiosa— decide lo que en el futuro es o no es teología, más precisamente, teología del mundo. O aún formulado de una manera mejor: las teologías de las comunidades religiosas se han convertido en una única teología del mundo, cuando ya no se diferencian de aquella ciencia de la religión sostenida por Wilfred Smith.

2.2. John Hick

Lo que en Smith es teología del mundo es en la obra de J.Hick filosofía de la religión¹⁸. Aún cuando en la biografía de Hick se puede observar que parte reflexionando cristológicamente, en él se trata ante todo y primeramente de una filosofía de la religión en general. Últimamente, su cristología es el caso de aplicación de su filosofía de la religión como se muestra en su Suma de 1989 con el título de *An Interpretation of Religion*¹⁹.

Detrás de Hick se encuentra la exigencia de una disolución consecuente de lo cristocéntrico por lo teocéntrico, lo que esconde no sólo una reformulación de la autocomprensión cristiana, sino la tesis general de que todas las religiones son respuestas condicionadas históricamente (*responses*) a experiencias históricamente condicionadas (*experiencies*) de una misma realidad trascendente (*transcendent reality*). Hick da por probado que en las religiones valorativas de lo mundano se presupone una realidad trascendente que puede ser experimentada por lo menos en lo fundamental por cada hombre. Con ello hay que observar que con la expresión de “experiencia” describe un acceso a la realidad que presupone no sólo un conocimiento reflejo y conceptual, sino que también ella es su medida insuperable.

En tanto que como experiencia es una experiencia de un sujeto, no hay, como Hick aclara, ninguna experiencia de la realidad en sí. No hay hechos sin significado, sino que todo lo real es ya siempre experimentado “como algo”. De todos modos hay grandes espacios de juego de la significación, según como la realidad sea contemplada en su dimensión física, ética o religiosa. Cuanto más grande es el espacio de juego de las posibilidades de significación, tanto menos una explicación debe pretender exclusividad. Y porque la dimensión religiosa de la rea-

¹⁸ Ganin D' Costa ofrece una exhaustiva lista de las obras de J.Hick en *J.Hicks Theology of Religions. A critical Evaluation*, London, 1987, 215-231.

¹⁹ Una primera figura de la filosofía de la religión de Hick se encuentra en el pequeño volumen: *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, 1963. Luego construye lo que puede considerarse como la suma del pensamiento de Hick: *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven, 1989, 1992.

Inspiración en lugar de encarnación

lidad posibilita al sujeto que percibe una medida suprema en libertad cognoscitiva, va ser incomprendida allí donde pretenda ser la única pertinente (exclusivismo) o a lo sumo la superior (inclusivismo).

Hick compone su filosofía de la religión de un modo ecléctico como un *patchwork* de partes diversas. Así como Wittgenstein explicó en un esbozo célebre, que algunos perciben algo como liebre y otros como pato, Hick describe la relación de contexto de todo experimentar y percibir. Clemens Sedmak distingue en los siguientes elementos individuales la recepción de Wittgenstein realizada por Hick: el punto de partida de la acción humana (de la experiencia religiosa), la inclusión de la experiencia religiosa en una forma de vida, y el anclaje de la pretensión de verdad religiosa en una praxis activa, el concepto de semejanza de familia para las religiones, la pluralidad de contextos de lenguaje y acción, la dependencia contextual de interpretaciones y percepciones²⁰. Hick no sigue a Wittgenstein hasta la tesis de exclusión de toda metaperspectiva o metajuego del lenguaje. Más bien, con Kant postula más allá del juego del lenguaje, al interior de la cual, la realidad es interpretada “como ésta” o “como aquélla” (*real as human experienced*), la esfera de lo real en sí y por sí (*real in itself*). Hick fundamenta su combinación de la teoría del lenguaje de Wittgenstein con el postulado kantiano de “las cosas en sí” de una manera puramente pragmática. Considera una religión no verdadera como engañosa, y la equiparación de una única religión con la verdad como algo temerario. Por ello, la verdad ha de ser asentada en un plano trascendente, de modo que las diferentes interpretaciones de esa única verdad puedan aparecer en competencia entre sí. Hick utiliza los esbozos filosóficos de la filosofía trascendental y del lenguaje como decoraciones movibles. En ningún libro o artículo menciona los fundamentos que llevan a Kant a distinguir a Dios de “los objetos” empíricamente experimentables. Subraya que lo real, es decir, Dios, es trascendente al conocimiento, pero no distingue de ningún modo entre la trascendencia del conocimiento de Dios y la de cada otro “objeto”. “En sí” Dios es tan trascendente como cada otro objeto. Sólo porque el hombre desde siempre transforma las formas de visión y las categorías de la razón perceptiva de los objetos empíricamente transmitidos, permanece para él escondido el “en sí” no sólo de Dios, sino de todo otro objeto.

Dejado de lado el obscurecimiento del problema reflexionado por Fichte y Hegel, de que lo pensado por el hombre “en sí” de un objeto está fuera del pensamiento (independiente del ser pensado por el hombre), Hick subsume “lo real en sí”, es decir, Dios, bajo los objetos empíricamente perceptibles. La incognoscibilidad de Dios se encuentra para Hick en el mismo plano que la incognoscibilidad de todo otro objeto. Por ello es sólo un aparente abogado de la teología negativa. Ya que a su criterio pertenece el aparecerse al hombre el objeto, que él llama Dios, como todo otro objeto: “expresado en forma trivial: Dios no puede aparecerse al hombre sino como experi-

²⁰ C.Sedmak, *Wittgenstein Sprachmodell und die Pluralistische Religionstheologie*, ZKTh (1995) 393-415; aquí 399.

mentable, porque El sencillamente se presenta para la experiencia²¹”.

Donde Hick acentúa la relatividad de nuestro conocer a Dios y la relatividad de nuestros conceptos teológicos, depotencia a Dios mismo en su ser permanente que aparece en todas partes y que no alcanza a nunca a comunicarse claramente a sus interlocutores. Aunque Hick distinga verbalmente entre “lo real en sí” (nooumenon) y las apariciones (phainomena) del Trascendente, Dios es ontológicamente inseparable de sus apariciones en la creación y en la historia. Para su criterio, todo ser es aparición del Trascendente. Por eso Gerd Gäde, en su análisis de Hick, habla de una recaída en el pensamiento mítico²².

Como se sabe, en el mundo del mito toda causalidad de la realidad divina resulta indiferente si alcanza a determinar un lugar u operar una transformación cualitativa (metamorfosis). El tiro de una lanza. El surgimiento de una tormenta o viento, el movimiento de las nubes, de las estrellas, del mar, en todos ellos se expresan las fuerzas de los dioses. Ellos actúan también en el curso de los tiempos del año, en el surgimiento de una enfermedad, en la iluminación; o cuando alguno tiene una idea genial, cuando alguien habla sabiamente, cuando alguien es señor de sí, o enfermo o débil²³. Hick no reconoce nunca su contradicción entre su confesión verbal de la trascendencia de lo divino y su reconocimiento simultáneo de que pertenece al ser de Dios aparecerse en cada ser. Lo que él llama “experiencia de Dios” no es sino la experiencia de un fenómeno en tanto conlleva la aparición de este Dios. Pero cuando el Dios que se aparece no puede distinguirse del medio de su aparición, se experimenta no ya a Dios, sino sólo a una criatura declarada símbolo de Dios.

El criterio formulado por Hick para fundamentar algo como una jerarquía de las religiones, brota de la perspectiva del antropocentrismo occidental. Lo que las religiones dicen sobre Dios y la relación entre Dios y el mundo, ha de ser útil para la humanización creciente del hombre. Bajo humanización entiende la superación de un centralismo del ego en beneficio de un altruismo idéntico al amor al prójimo atestiguado bíblicamente²⁴. Sin fundamentar fenomenológicamente esta idea, Hick ve todas las religiones en el camino a una progresiva transformación en dirección a la mencionada humanización del hombre²⁵.

En tanto Hick en su recepción de Kant aliena a Dios bajo los objetos de la percepción del hombre y fundamenta la plenitud significativa de Dios con el abismo kantiano entre “la cosa en sí”(nooumenon) y “la cosa para nosotros” (fenó-

²¹ G.Gäde, *Viele Religionen- ein Wort Gottes.Einspruch gegen J.Hicks pluralistische Religionstheologie*, Güterloh 1998, 107.

²² G.Gäde, cf. nota anterior, p.129 y ss.

²³ Cf.K.Hübner, *Mythos I, Philosophisch*, en TRE XXIII (Berlín, 1994) 597-608.

²⁴ J.Hick, *An Interpretation on Religion. Human Responses to the Trascendent*, New Heaven, 1989, 45.

²⁵ J.Hick, cf. nota anterior, 300 y ss.

Inspiración en lugar de encarnación

meno) concluye afirmando la mayor o menor verdad de una contribución de una tradición religiosa según su humanización del hombre²⁶. Hick niega sencillamente que Jesucristo pueda ser el camino, la verdad y la vida para todos los hombres de todos los tiempos, aún sólo cuando pocos creen en El.

Por un lado Hick subraya tanto la trascendencia del Incondicionado que incluso la categoría utilizada de lo personal, a su criterio no expresa sino la presentación de un absoluto impersonal. Por otro lado, la relación *a priori*, pre reflexiva, no temática de todos los hombres con La Realidad Trascendente no ha de ser totalmente sin contenido. Por el contrario: es la Realidad única y trascendente que se manifiesta, según la mirada de Hick, en todas las grandes tradiciones de la humanidad. Le célebre parábola del elefante²⁷, visto por muchos hombres con sus ojos, tanteado en diversos lugares y siempre concluyente, aunque descripto parcialmente, debe explicar por qué el hecho de la revelación a veces es más misteriosa que clara. Aparte de la cuestionabilidad de un revelador divino, que no alcanza a hacerse claramente comprensible²⁸, Hick permanece en la equivalencia de todas las interpretaciones teológicas. La correcta afirmación de que todas las tradiciones religiosas son portadoras de una verdad es articulada con la ficción de una iluminación de la realidad trascendente según el grado de una soteriopraxis más efectiva. Y resulta presupuesta, pero no fundamentada, la lógica vinculación entre “lo real en sí” y el criterio de verdad mencionado.

3. La inscripción de la cristología en la teología pluralística de las religiones

La teología pluralista de la religión surge con la crítica, en parte histórico crítica y en parte filosófica, a aquella identificación de Jesús con Dios, que olvida la Trinidad, y que como radical teología de la unión de la tradición de Oxford²⁹, entró

²⁶ J.Hick, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*. London, 1973, 96.

²⁷ Id. 300.

²⁸ J.Hick, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, London, 1993, 177.

²⁹ Se pueden distinguir cuatro períodos en la tradición de Oxford: a) el período de los tratados (1833-1841) en el que los autores se expresaban en tratados tradicionales (*tractarians, tractarianism*); b) el período del ritualismo, que alcanza hasta 1870, en el que se reintroducen muchos ritos católicos en la Iglesia de Inglaterra; c) el período 1870-1960, en el que crecientemente el anglo-catolicismo se convierte en la fuerza dominante en la Iglesia de Inglaterra y d) el tiempo posterior a 1960, en el que se abre una brecha casi insuperable entre los anglicanos ortodoxos de la tradición de Oxford y los anglicanos liberales entre quienes se encuentra el obispo A.T.Robinson.

en la historia. Pero la teología pluralista de la religión desea ser algo más que una cristología desabsolutizada. Se comprende a sí misma como teoría de todas las religiones y desarrolla por ello una filosofía de la religión universal, o teología del mundo. Una vez realizado este paso, la cristología puede ser concebida de modo que da cuenta no sólo del testimonio de la Escritura, sino también de las pretensiones de validez de las otras religiones. Hick realiza ejemplarmente el camino de la cristología a la teología pluralista de la religión y recíprocamente a la cristología. Pero no sólo él, sino también Leonard Swidler, Paul Knitter y Raimundo Panikkar apoyan la búsqueda de una inclusión de la cristología en la filosofía de la religión de la teología pluralista de la religión.

I. J. Hick

Como lo hemos dicho J.Hick designa “lo real en sí” como una realidad independiente de la conciencia, que sólo se experimenta en la fe, y señalada por diversas comprensiones conceptuales y metafísicas, y que sin embargo no puede ser conocida³⁰.

En concreto distingue tres modos de discursos sobre Dios, el literal, el análogo y el mítico³¹. El ejemplo de Hick para la expresión mítica sobre lo real es la cristología de la encarnación cristiana³². En tanto que pone entre paréntesis el fondo trinitario de una autorevelación de Dios en Jesucristo como literal, en su opinión la designación de Jesús como Dios consiste en un intercambio del modo de hablar mítico por el literal. En el marco del modo de pensar mítico, se puede, según él, sostener que una criatura sea verdadero Dios y verdadero hombre. Pero esta expresión sería falsa si se la tomara literalmente y con ello se pretendiera una unicidad de significación universal (para Cristo)³³.

Para sostener una cristología desabsolutizada, reúne Hick todos los argumentos de la historia de la teología más reciente, que separan el Jesús histórico del Cristo de la metafísica griega y divide a su vez la articulación de la encarnación con el pensamiento de la preexistencia como una relativamente tardía estrategia de elevación de Jesús, y separa su función redentora de la doctrina de las dos naturale-

³⁰ J.Hick, nota 24, 369 y ss.

³¹ Cf. Id. 350 y ss.

³² Cf. J.Hick, *Christ and Incarnation*, en J.Hick, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, London 1973, 148-164; J.Hick, *Jesus and the Word Religions*, en J.Hick (ed.) *The Myth of the God Incarnate*, Philadelphia, 1977, 167-185; J.Hick, *An Inspiration Christology for a Religiously Plural World*, en S.Davis (ed.) *Encountering Jesus*, Atlanta, 1988, 5-22.

³³ Hick, nota n.24, 372.

Inspiración en lugar de encarnación

zas. En un trabajo primero del año 1966 Hick sostuvo el suplantarse el concepto de la homousía de Nicea por el concepto de homoagape³⁴.

Aunque Jesús haya sido plena y sólo hombre, el fenómeno de su amor debería ser designado como acontecimiento del amor noumenal divino. El amor de Dios y el de Jesús construirían así una suerte de una continuidad causal³⁵, y ello permitiría considerar la acción de Jesús no sólo cualitativamente sino también numéricamente idéntica con la acción de Dios. El mismo Hick ha sido consciente que con la consideración de que el amor del hombre Jesús sea idéntico con el amor de Dios no se ha aclarado la pregunta por los presupuestos de semejante identidad. Por ello se dirige, en una fase más tardía de su cristología, al análisis lógico de la confesión de que Jesús es el Hijo de Dios. Habla de un cambio de dirección de la mirada: del Jesús de la historia atestiguado bíblicamente al Jesús preexistente e intratrinitario. La frase "Jesús es el Hijo de Dios" es según él una afirmación metafórica, mientras que la de "Jesús es Dios el Hijo" es una expresión metafísica. El paso de la identificación metafórica a la identificación metafísica de Jesús con el Hijo intratrinitario es para él (ya anunciado en el cuarto evangelio y en los concilios cristológicos) el pecado original elevado a norma de la historia de la teología con su tendencia a la absolutización de una Cristiandad naciente e imperialista³⁶. Hick se encuentra aquí con su colega americano Leonard Swidler³⁷, no sólo en el campo de la crítica histórica, sino también en el del análisis del lenguaje de las expresiones de la doctrina cristológica. Pero mientras que Hick desea eliminar los términos metafísicos de Nicea y Calcedonia, Swidler desea permanecer en el terreno de las antiguas confesiones y desabsolutizarlas. Esto ha de ocurrir por medio de una reformulación atributiva de las definiciones dogmáticas, por ejemplo, por el reemplazo de las expresiones ontológicas "verdadero Dios y verdadero hombre" por expresiones de propiedades "verdaderamente divino y verdaderamente humano"³⁸. El breve volumen colectivo con el que Hick con otros seis teólogos se convirtió en el fundador de la "Teología pluralista de la religión", parte de la tesis fundamental de que el hecho de la encarnación descrito en todas las religiones del mundo, es expresado en la cristología de la encarnación cristiana de un modo mitológico. Desde este punto

³⁴ Cf. J. Hick, *Christ and Incarnation*, en J. Hick, *God and the Universe of Faiths. Essay in the Philosophy of Religion*, London, 1973, 148-164.

³⁵ Hick, nota n.34, 164.

³⁶ Hick, *Jesus and the World Religions* (nota 32), 175.

³⁷ Sobre esto L. Swidler, *After the Absolute. The Dialogical Future of Religious Reflection*, Minneapolis, 1990; L. Swidler, *Eine Christologie für unsere kritisch-denkende, pluralistische Zeit*, en *Horizont Überschreitung. Die pluralistische Theologie der Religionen*, ed. R. Bernhardt, Gütersloh, 1991, 104-119.

³⁸ Cf. Swidler, *Eine Christologie* (n.37), 110. Expresamente sobre esto R. Bernhardt, *Desabsolutisierung der Christologie?*, en M.v.Brück y J. Werbick (ed.) *Der einzige Weg zum Heil?* (QD 43), Freiburg, 1993, 144-200; esp. 156-165.

de vista encarnación es un modo de expresar la revelación. Y la revelación es un rasgo de Dios o de lo divino. Este rasgo puede ser descripto de un modo diverso al de la metáfora de la cristología de la encarnación. Pero cuando es expresado en forma cristológico-encarnatoria –así subrayan los autores de la carta magna de la “teología pluralista de la religión” al unísono- hay que observar que todas las expresiones sobre una encarnación de un Dios son mitológicas y no descriptivas.

Las expresiones mitológicas no expresan el “en sí” de una realidad sino su significación para nosotros. La significación de Jesús no se basa en una cualidad ontológica, sino en su efecto redentor o liberador en sus creyentes ³⁹.

Hick entiende la doctrina tradicional de dos naturalezas sin separación y sin confusión de una única persona como quiebre inevitablemente contradictorio de un principio lógico. Compara la expresión central del concilio de Calcedonia con la afirmación de que un círculo sea al mismo tiempo un cuadrado. De este modo pasa por alto que ambos atributos “sin confusión” y “sin separación” sólo serían contradictorios si la unidad personal de dos diversas esencias fueran pensadas por lo menos como una identidad parcial.

Para la interpretación de Calcedonia hecha por Hick es esencial⁴⁰ el oscurecimiento de la articulación necesaria entre el dogma de la unión hipostática de dos naturalezas sin confusión y sin separación con el dogma trinitario. Ya que el dogma trinitario comprende a Dios no como una realidad monolítica, sino como unidad relacional. Lo que Dios comunica en la Vida, la Muerte y la Resurrección de Jesús es la relación que El es como Padre al Hijo y como Hijo al Padre. Con otras palabras: La humanidad de Jesús no es idéntica con Dios. Esto sería una afirmación absurda. La naturaleza humana de Jesús no es de algún modo idéntica con su naturaleza divina. Esta opinión fue expresamente condenada como apolinarismo. Jesús vive como verdadero hombre –en todo semejante a nosotros menos en el pecado- en el espacio y el tiempo la misma relación al Padre, que es la quintaesencia de la personalidad intratrinitaria del Hijo. O dicho en forma corta y lapidaria: la personalidad de Jesús es la del Logos eterno. Y porque ninguna persona puede llegar a ser otra persona, el concilio de Efeso designa al hombre que María lleva bajo su corazón como persona divina desde su comienzo.

³⁹ J.Hick, *Jesus and the World Religions*, en Hick, *The Myth of God Incarnate*, London, 1977, 167-185, aquí: 178.

⁴⁰ Sobre esto globalmente: G.H. Carruthers, *The Uniqueness of Jesus Christ in the Christian Theology of World Religions. An Elaboration and Evaluation of the Position of John Hick*, Lanham, 1990, esp.263-239.

Inspiración en lugar de encarnación

3.2. Paul Knitter

Paul Knitter ⁴¹ –junto a J.Hick el más conocido representante de la teología pluralista de las religiones en el espacio de habla alemana- afirma la mayoría de las posiciones sostenidas por Hick, pero duda que se dé una experiencia de lo real en sí del Absoluto trascendente transmitido en todas las interpretaciones de la historia de la religión. Lo absoluto, subraya él, no es alcanzado por el hombre, sino al revés: el Absoluto alcanza al hombre individual por medio de diferentes tradiciones, ritos y experiencias ⁴². Knitter ve en todas las religiones comunidades de comunicación que capacitan al creyente individual en la figura de determinados sistemas de significación para una vida que da un sentido creyente en innumerables decisiones categoriales. Dogmas, ritos e instituciones son así praxis cristalinas, que sólo son inmunes al peligro del autoritarismo, del fundamentalismo y del tradicionalismo, cuando al mismo tiempo son flexibilizadas en la praxis liberadora de una acción redentora. Quien en medio de una praxis soteriocéntrica se deja reivindicar, experimenta lo divino, y aún más deviene encarnación del absoluto en el mundo y en la historia.

Jesucristo no es para Knitter la única encarnación del sentido incondicionado, tampoco de un modo único. Jesús es el profeta escatológico que lleva la presencia de Dios en este mundo, en tanto mueve a los hombres a la conversión del corazón y de este modo llevar a cabo la misma encarnación de lo divino (la venida del reino de Dios). Cuando los miembros de la comunidad iniciada por Jesús confiesan a su fundador como “el Uno”, “como “el Hijo de Dios”, o “el Cristo”, en un lenguaje que hablan los amantes cuando afirman entre sí:” tú eres mi uno y mi todo; tú eres el único hombre o mujer para mí!” Knitter distingue entre la “unicidad en sí” y la “unicidad para mí”; único en sí es sólo el Absoluto; y el Absoluto es trascendente ⁴³. Quien identifica a Jesús de Nazareth con el Absoluto en sentido ontológico, “se inclina no sólo a deshumanizar a Jesús, sino también a humanizar a Dios de modo tal que el ser divino se limita a Jesús”⁴⁴.

Para cristianos prácticos Jesús es el medio por medio del cual son alcanza-

⁴¹ Como Suma de la teología pluralista de las religiones de Knitter hay que tener en cuenta: *No other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, New York, 1985; *Jesus and the Other Names, Christian Mission and Global Responsibility*, Maryknoll/New York, 1996.

⁴² Cf.P.Knitter, *Religion und Befreiung. Soteriozentrismus als Antwort an die Kritiker*, en: *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, ed.R.Bernhardt, Güterloh 1990, 203-219.

⁴³ Knitter, *Ein Gott-Viele Religionen*, München, 1988, 119.

⁴⁴ Id. 132.

dos por el Absoluto⁴⁵. Quien atraído a ejemplo de Pablo, realiza el altruismo kenótico del Nazareno, experimenta –en la ortopraxis vivida histórica y categorialmente- y de ninguna manera en una ortodoxia independiente de la historia- el sentido incondicionado que abarca todo lo condicionado. Knitter se vuelve contra el pensamiento sobre la identidad del idealismo alemán, que quiere forzar todo lo conceptual. Con los partícipes de la escuela de Frankfurt critica los conceptos del sujeto trascendental como absolutización de las propias proyecciones y objetivos. En lugar de ello sostiene el develamiento del Absoluto en el totalmente otro. El otro no puede ser conceptualizado ni reconocido. O dicho de otro modo: el Absoluto nunca es el objeto de un sujeto tramposo, es el inasible por el sujeto; ya que encuentra al individuo en el llamado del otro intramundaneamente y en forma inmanente a la historia⁴⁶.

Por ello Knitter no designa a Jesús como Cristo, porque este hombre es idéntico con el Absoluto, sino porque a cada uno que se deja alcanzar por El (los cristianos) los hace experimentar un sentido incondicionado. De este modo la pretensión absoluta de Cristo no yace en la unión hipostática de Cristo con el Logos intratrinitario, sino por el contrario en la diferencia atestiguada por el mismo Jesús entre El, que se deja alcanzar por el Absoluto, y el Absoluto que lo alcanza. Jesús es por ello justamente para Knitter Cristo, porque el Absoluto en El no se encuentra como objeto espacio temporal, sino como sentido. Dicho de otro modo: quien cree en Jesús como Cristo, no puede concebir o tener al Absoluto en forma objetiva, pero sí hacerlo. Knitter ve el fundamento propio de los largos períodos de individualismo salvífico antimundano en una cristología, que concibe al redentor, en lugar de trasponerlo en la propia vida, y cambia así el primado de la ortopraxis en la ortodoxia contraria⁴⁷.

Y lo que vale para el cristianismo, vale correspondientemente también para todas las otras religiones⁴⁸: cuando su pretensión de validez absoluta no consiste ya en la posesión de la absoluta verdad, sino que no es comprendida sino como pretensión del absoluto a la propia veracidad, se interpretan entonces sus dogmas, normas y ritos como caminos de una praxis liberadora, y son en la fidelidad a la propia tradición auténticas revelaciones del Absoluto.

Aunque Knitter subraya siempre que el Absoluto reclama al creyente individual continuamente en forma concreta e histórica –por medio de los contenidos

⁴⁵ Cf. P.F.Knitter, *Ist das Christentum eine echte und die absolute Religion?* En *Concilium* 16 (1980) 397-405, aquí 398 y ss.; Knitter, *Nochmals die Absolutheitsfrage. Gründe für eine pluralistische Theologie der Religionen*, Ev.Th. (1989), aquí 509 ss.

⁴⁶ Cf. Knitter, *Ist das Christentum*, 399 ss.

⁴⁷ Cf. Knitter, *Religion und Befreiung*, (nota.42), 218.

⁴⁸ Cf. P.F. Knitter, *Suche nach Einheit in Unterschiedenheit. Jüngste Ansichten zum Religiösen Pluralismus*, in *Dialog der Religionen* 1 (1991), 230-237.

Inspiración en lugar de encarnación

cognitivos de una determinada confesión- aunque no expresen al Absoluto, son puro medio del Absoluto. Visto así una psicoterapia o el marxismo pueden ser también un medio que me reclama incondicionadamente. La pregunta de por qué yo me dejo cuestionar a un compromiso incondicionado por algo condicionado –un acontecimiento, una tradición, o el hombre Jesús, no es planteada por Knitter y aún menos respondida. A Knitter le basta con la afirmación de que cada creyente que no sólo reconoce las tradiciones de su religión sino que las traduce en su propia acción experimenta de este modo un sentido incondicionado.

3.3. Raimundo Panikkar

Raimundo Panikkar, nacido en 1918, hijo de un hindú y una católica española, describe la realidad que Hick llama “lo real en sí” y Knitter “lo Absoluto”, como “el misterio”, que es immanente y trascendente a todo ente. Con Hick habla de un plano prerreflexivo de pura experiencia. Pero a diferencia de Hick designa esta pura experiencia no como algo cognoscitivamente ciego. Ya que siempre donde un hindú, un musulmán o un cristiano sigue consecuentemente su camino ⁴⁹, se le abre la misma “unidad cosmoteándrica de la realidad”. Bajo el empleo de la terminología del concilio de Calcedonia, Panikkar habla de una unidad sin separación y sin confusión entre Dios, el hombre y el cosmos. La directa proporcionalidad de unidad y diferencia de todo ser es abierta al cristiano por Cristo entendido trinitariamente. Ya que la doctrina trinitaria explica, cómo Dios, el hombre y el cosmos a pesar de su diferencia son indivisibles⁵⁰. En la unidad no confundida de cosmos, hombre y Dios, Panikkar ve el misterio, que es tanteado en cada verdadera experiencia religiosa. Subraya que una experiencia religiosa es verdadera cuando toca la unidad cosmoteándrica y el punto de construcción de la realidad.

Frente al fundamento de su encuentro con las religiones asiáticas, Panikkar no desea decidir si el principio cosmoteándrico ha de ser entendido en forma personal o impersonal. La revelación ocurre allí donde un creyente individual o una comunidad creyente descubre el principio de modo no sólo cognoscitivo sino también intuitivo y existencial. Viniendo de la tradición cristiana, Panikkar da al principio cosmoteándrico el nombre de “Cristo”, que tampoco identifica, como Hick y Knitter, con el Jesús histórico. Más bien, este nombre “es el símbolo vivo para la totalidad de la realidad: humana, divina y cósmica” ⁵¹. Cada nombre puede ser un nuevo “símbolo real” del principio trinitario y cosmoteándrico. Sin embargo, hay

⁴⁹ Cf. R. Panikkar, *Der unbekante Christus im Hinduismus*, Mainz, 1986, 32 y ss.

⁵⁰ Id. p.35.

⁵¹ Id. p.35.

que observar: el misterio no tiene muchos nombres, como si también existiera fuera de sus nombres. “Esta realidad es muchos nombres, y cada nombre es un nuevo aspecto, una nueva manifestación y revelación de la realidad”⁵².

Panikkar subraya: “sólo para los cristianos el misterio es indivisiblemente unido a Cristo; sólo para los creyentes en Vishnú está el misterio unido sin duda con Vishnú, o con la forma de lo divino que lo ha conducido a la liberación”⁵³. Fuera del proceso concreto de fe el misterio es separable de sus diversos nombres. Pero allí donde el individuo o la comunidad concreta de fe cree, el misterio es indivisible de sus nombres respectivos determinados.

Como Hick, Panikkar cuestiona en los concilios cristológicos de la Iglesia antigua una divinización de lo finito, una absolutización del Jesús histórico y junto a ello una universalización imperialística de sus propios patrones de pensamiento y tradiciones. Y como Swidler, Panikkar busca también salvar los términos de la tradición cristiana por medio de una interpretación nueva. Sin embargo evita los puntos culminantes del concilio de Calcedonia, que ya no sostiene que el ser hombre de Jesús sea idéntico con el ser divino del Hijo intratrinitario, sino por el contrario designa el ser hombre del redentor como el lugar de la real revelación de Dios (más precisamente la relación del Hijo al Padre). Por ello El es –y sólo El- mucho más que un nombre del “misterio”. El no es para los que creen en El divisible del misterio, sino que a causa de su unión hipostática y personal con el Logos intratrinitario El es el uno y único hombre que puede decir de sí: “quien me ve, ve al Padre” (Jn.14,9).

3.4. Perry Schmidt-Leukel

P. Schmidt-Leukel, el más decidido partidario de la teología de la religión pluralística, ha hecho suyas casi todas las tesis de Hick. Recomienda⁵⁴ junto con la cristología del Espíritu de G.Lampe, Paul Newman⁵⁵ y Roger Haight⁵⁶ un abandono más consecuente de la cristología tradicional de las dos naturalezas como su patrón doctrinal⁵⁷. Sostiene literalmente: Jesús “es verdadero Dios, porque y en

⁵² Id.p.37.

⁵³ Id. P.33.

⁵⁴ Cf. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen.Probleme, Optionen, Argumente*, Neuried, 1997, 513-576.

⁵⁵ Cf.Paul W.Newman, *A Spirit Christology. Recovering the Biblical Paradigm of Christian Faith*, Atlante, 1987.

⁵⁶H.Wagner, *Dogmatik*, Stuttgart, 210-218 presenta una concisa exposición de la cristología de la inspiración sobre el jesuita americano Roger Haight (*Jesus Symbol of God*, Maryknoll/New York y del mismo autor, *The case for Spirit Christology*, en *Theological Studies* 53 (1992) .

⁵⁷ Cf. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen* (nota 54), 517 y ss.

Inspiración en lugar de encarnación

tanto es realmente Dios, que obra en El y por El, y es verdadero hombre, porque es un real y verdadero hombre en quien y por quien Dios obra. Pero esta relación paradójica de Divinidad y humanidad no es exclusivamente propia del hombre Jesús, sino una inevitable determinación de toda forma de inmanencia divina. Su singularidad respecto al hombre Jesús consiste en que se trata de uno en quien la inmanencia divina es más bien determinada por su eficacia soteriológica y revelatoria y por otro lado por los modos más amplios y específicos que en la tradición cristiana se han atribuido a la revelación y al obrar salvífico de Dios en Jesús. En estos modos específicos Jesús es único. Pero no es el único en el sentido de que Dios sólo aquí fuera inmanente en la realidad finita⁵⁸.

En acuerdo con Hick, Schmidt-Leukel sostiene que para la gran mayoría de los exegetas la palabra “resurrección” eliminó la primitiva designación de “despertar” para exponer el acontecimiento pascual como acción exclusiva de Dios sobre Jesús muerto.. Subraya comentando esto: “Jesús no se eleva a sí mismo de la muerte en virtud de su propia fuerza divina, sino que más bien es resucitado por Dios de la muerte. Justo en esta acción salvadora, en que Dios no deja a su siervo en la muerte, Dios reconoce a Jesús. Dios no se ha apartado de Jesús. Jesús no es un maldecido por Dios. En oposición a su rechazo por los políticos y las autoridades religiosas Dios atestigua la persona y la predicación de Jesús⁵⁹”.

Schmidt Leukel conoce la tesis contraria, que durante casi quince siglos no fue impugnada, que la unión hipostática del Logos eterno con la criatura Jesús no termina ni con su muerte. Y sabe también que la mayoría de los exegetas distingue entre el conocimiento de Jesús y el de Cristo. Trasladan el acto de revelación decisivo en una acción transhistórica del Padre sobre el Hijo muerto, pero no niegan, a diferencia de los partidarios de la teología de la religiones pluralísticas, que Jesús se encontraba unido desde el comienzo en forma hipostática con el Logos.

Schmidt-Leukel cita a prominentes teólogos como Karl Rahner o Hansjürgen Verweyen. Incluso Tomás de Aquino es citado como testigo principal⁶⁰. Pero esta instrumentalización sólo es posible porque toma un aspecto de los autores citados y de un modo totalmente transformado construye su sistema de la teología de las religiones pluralística. En el contexto de sus expresiones sobre la historia de Pascua cita la tesis de H. Verweyen de que Jesús no es revelador de Dios sino recién por medio de la resurrección⁶¹. Pero sin embargo calla que justamente Verweyen

⁵⁸ Id. 521.

⁵⁹ Id.553.

⁶⁰ La falsedad de la interpretación unidimensional de Tomás que realiza Schmidt-Leukel es mostrada por G.Gäde, *Viele Religionen, ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Güterloh, 1998, 253-257: M. Schulz, *Anfragen an die pluralistische Religionstheologie: Einer ist Gott nur Einer ist Mittler*, en MTHZ 51 (2000), 125-150.

⁶¹ Cf. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen*, 546-562.

sostiene la singularidad de la autorevelación de Dios en Jesucristo (en la unicidad de la unión hipostática) y con el concepto de revelación señala no una inmanencia gradualmente determinada de lo divino en la acción humana, sino la estricta singularidad y la insuperable autorevelación de Dios en los treinta y tres años de la vida, muerte y resurrección de Jesús ⁶². No se menciona además que Verweyen comprende Pascua como un hecho histórico, porque para él no se trata de una acción transhistórica del Padre sobre Jesús muerto, sino por lo menos también una acción de Jesús mismo a raíz de su absolutamente singular relación (unión hipostática) con el Padre. En la presentación pascual de Verweyen no se trata de un testimonio del hombre Jesús por parte de su Padre divino, sino que la resurrección es consecuencia de su singularidad determinada ontológicamente ⁶³.

Con gusto especial cita Schmidt-Leukel a K.Rahner ⁶⁴, porque éste señala el hecho de la encarnación como “el caso supremo y singular de la realización de ser humano”⁶⁵. Señala así “la idea de un caso supremo de realización del ser humano supone que hay otros casos graduales, menos altos, menos felices, pero verdaderos casos de una tal realización. ¿Podrían darse en principio otros casos igualmente altos, igualmente felices de esta realización del ser humano? ¿No hay que contar con esta posibilidad? ¿No sería notable que entre todos los casos de todos los hombres, sólo uno alcanzara su plena realización en su pleno sentido? Si no fuera tan singular, ¿no habría que presuponer desde Dios que El mueve hacia una tal realización plena a todos los hombres, y que la autocomunicación de gracia de Dios a todos mueve a una concreta configuración de la existencia de cada uno?”⁶⁶.

Con este comentario, la intención de Rahner es convertida en su contrario. Ya que cuando Rahner habla de la “singular y suprema realización del ser”, por un lado quiere mostrar claramente que Dios se puede expresar no en cualquier criatura sino única y solamente en un hombre. Al mismo tiempo, y más allá de lo que las expresiones problemáticas de “naturaleza” y “persona” dicen, que la singularidad del hombre en el que Dios *de facto* se expresa, es parte integral de la singularidad de aquella relación al Padre, en virtud de la cual el hombre Jesús, bajo las condiciones de espacio y tiempo es la persona del eterno Logos. Basta una mirada al sexto paso del Curso fundamental de Rahner, para develar la unidimensionalidad de la interpre-

⁶² Cf.H.J.Verweyen, *Gottes letztes Wort, Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg, 2000, 344.

⁶³ Cf. P.Platzbecker, *Radikale Autonomie vor Gott denken. Transzendentalphilosophische Glaubensverantwortung in der Auseinandersetzung zwischen H.Verweyen und Th.Pröpper*, Regensburg 2002, 266-372.

⁶⁴ Cf.Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen*, 532-542.

⁶⁵ Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg, 1977, 216.

⁶⁶ P.Schmidt-Leukel, *Was will die pluralistische Religionstheologie?*, en MTHZ (1998) 307-334;324.

Inspiración en lugar de encarnación

tación de Schmidt-Leukel.. Rahner mismo argumenta desde una cristología ascendente y descendente al mismo tiempo. En relación con el hecho de que el hombre es la única criatura que gracias al don del espíritu puede autotranscenderse, se ha de poder describir la encarnación como el caso supremo de la realización del ser del hombre. Visto desde Dios –en una cristología descendente- encarnación significa que Dios no sólo utiliza a un hombre, para decir algo a través suyo, sino que se expresa a sí mismo como hombre ⁶⁷. Un hombre es siempre un único. Dios no puede, cuando la individualidad de un hombre ha de pertenecer a su autoexpresión, ser separado de la unicidad del hombre en el que se comunica. Por ello Rahner llama expresamente al hecho de la encarnación del eterno Logos en el hombre Jesús algo “único” e “irrepetible”⁶⁸.

Es llamativo que Schmidt Leukel ponga en el centro de su Suma de 2005 el tema de la Revelación, sin ofrecer a sus críticos una discusión fundamental. En lugar de una discusión sistemática con la posición opuesta de T.Pröpper, dedica en dos páginas una distorsión total de lo que el teólogo de Münster entiende sobre la unión hipostática, tanto desde el punto de vista trinitario como desde el punto de vista analítico de la libertad. Porque Schmidt-Leukel no se plantea la pregunta por lo que Jesucristo ha realizado por todos los hombres de todos los tiempos como redentor, no puede entender por qué el teólogo de Münster habla de una inseparabilidad del amor de Dios de la obra redentora de Jesucristo. El escribe: “naturalmente hay que asentir al pensamiento fundamental de Pröpper que el amor de Dios por nosotros recién se comunica como tal cuando se revela...pero de allí no se sigue, como Pröpper supone abiertamente, que el amor de Dios –por lo menos para nosotros- recién por la revelación se realiza o constituye...Cuando el amor de Dios es el propio resorte de su revelación comunicativa, y cuando alcanza realmente sin condiciones a todos los hombres, de allí se concluye que no en Jesús, sino que mueve a cada hombre a su ascensión y realización. Entonces también hay que aceptar que se encuentran muchos signos antes y al margen de Jesús que vale reconocer y leer: signos que en otros contextos culturales representan este amor constitutivo de Dios y de ese modo –como con Jesús- puede ser co-constitutivos para la salvación de aquél que percibe ese signo. Dicho con Roger Haight ⁶⁹: “Cuando Dios es aquello que Jesús revela, justamente redentor universal, entonces ha de esperarse que se den otras mediaciones históricas de esta redención”⁷⁰.

⁶⁷ Cf. K.Rahner; *Grundkurs des Glaubens*, 202.

⁶⁸ Cf. Michael Schulz, *Anfragen an die pluralistische Religionstheologie: Einer ist Gott, nur Einer auch Mittler*, MThZ 51 (2001) 125-150.

⁶⁹ R.Haight, *The case for Spiritu Christology*, en *Theological Studies* 53 (1992) 257-287; 281.

⁷⁰ Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen*, 282 ss.

La articulación de ambos polos de “trascendencia permanente” y “real revelación de Dios en la historia” es explicada por Schmidt-Leukel con categorías que salen de la cristología de la inspiración de los autores indicados. No se distingue entre Logos y Pneuma. Ya que toda la creación y la historia es para Schmidt-Leukel como para G.Lampe o P. Schoonenberg un proceso continuo de autoapertura de Dios por medio de sus efectos energéticos exteriores llamados *Logos* o *Pneuma*. La pregunta sobre si permanece garantizada bajo este presupuesto el concepto de creación de la tradición judeocristiana, y de tal manera el hiato radical entre Creador y criatura, como cristológicamente la no confusión entre el verdadero hombre con el verdadero ser Dios, es sólo respondida en forma indirecta con una nota al pie de página sobre el escrito de habilitación de Magnus Striet. Schmidt se ahorra la discusión con la tesis de Striet sobre la incompatibilidad de cada pensamiento sobre la participación con el concepto de creación⁷¹ y evita toda discusión con el gran trabajo de G.Essen sobre la reformulación a partir del análisis de la libertad de la doctrina de la *Enhipostasía*⁷². Su nota sobre Striet agota su referencia a la profunda influencia de la doctrina de la participación en la tradición cristiana⁷³.

En la discusión con todos los representantes de la teología de la religión pluralística es decisiva la determinación del concepto de autorevelación del absoluto, de la realidad trascendente, “del Misterio”. Hick y Schmidt-Leukel del Dios que como ser espiritual puede ser inmanente a toda criatura. Knitter sostiene la experiencia que en forma incondicionada me concierne. Y Panikkar designa la directa proporcionalidad de trascendencia e inmanencia como propiedad del misterio que se revela en forma universal y se esconde al mismo tiempo. Ninguno parte de la doctrina trinitaria. Por ello ninguno de ellos puede entender que un hombre, cuya personalidad (única) es la del Hijo intratrinitario, como verdadero hombre es la revelación del único Hijo del Padre y un acontecimiento estrictamente singular, en relación a la historia de toda la humanidad.

El corazón de lo cristiano consiste en la pretensión de Jesús, de vivir su relación a Dios designado como Padre, como verdadero hombre, en el espacio y el tiempo, relación que es la del Hijo intratrinitario desde la eternidad. La relación de Jesús a Dios es esencialmente distinta de toda búsqueda creatural de palabra o signo de expresar lo inexpresable. Porque la relación de Jesús al Padre no es la del engendrado por José de María, sino el constitutivo de su personalidad desde el comienzo, como hombre singular de la historia del mundo y de la religión, Jesús ha de decir de sí mismo: “Quien me ve, ve al Padre”(Jn.12,45). El núcleo y el centro de la fe cristiana se encuentra en la unión hipostática (personal) del hombre Jesús con el Logos intratri-

⁷¹ M.Striet, *Offenbares Geheimnis.Zur Kritik der negativen Theologie*, Regensburg, 2003, esp.47-73; 213-264.

⁷² Cf.G.Essen, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt und Personphilosophie*, Regensburg, 2001, esp.192-335.

⁷³ Cf.Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen*, 282 ss.

Inspiración en lugar de encarnación

nitario⁷⁴. Cuando se deja este centro, su lógica consecuencia es el dogma fundamental de la teología de las religiones pluralística, según la cual todas las pretensiones de validez expresadas con la palabra revelación son equivalentes⁷⁵. Esto no impide que teólogos cristianos designen criterios según los cuales la religión revelada del cristianismo u otras religiones de revelación como el Islam o el Budismo parezcan superiores. Tales criterios brotan de la propia perspectiva y pueden ser formulados de cada religión del mundo en relación a sistemas de religión concurrentes⁷⁶. Se trata más bien de la decisión de la pregunta fundamental, si la autorevelación de Dios en el tiempo y en el espacio es realmente algo distinto a lo que los partidarios de la teología pluralista de la religión llaman una aparición gradual de la realidad trascendente más o menos intensiva.

Traducción: P.Alberto Espezel

⁷⁴ Cf.J.Ratzinger, *Abbruch und Aufbruch.Die Antwort des Glaubens auf die Krise der Werte*, München 1898, 8.

⁷⁵ J.Hick *God and the Universe of Faiths.Essays in the Philosophy of Religion*, London, 1973, 120 ss.

⁷⁶ Sobre esto : K.von Stosch, *Komparative Theologie –ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?* En ZKTh 124 (2002), 294-311; G.Gäde, *Christus in den Religionen. Der chrstliche Glaube und die Wahrheit der Religionen*, Paderborn, 2003, esp.39-82; 131-190.