

EL CARÁCTER NO ABSOLUTO DEL CRISTIANISMO

John HICK

*Texto publicado por los Servicios Koinonía en homenaje a John HICK,
con ocasión de su pascua, acontecida el 9 de febrero de 2012.*

*Publicación original:
«The Non-Absoluteness of Christianity», en:
The Myth of Cristian Uniquenes. Toward a Pluralistic Theology of Religions,
libro colectivo dirigido por John HICK y Paul F. KNITTER,
Orbis Books, New York 1987; séptima reimpresión en 1998.
Traducción al castellano de Francesca Toffano y José Manuel Fajardo,
de los Servicios Koinonía.*

El famoso libro de Ernst Troeltsch, *El carácter absoluto del Cristianismo* (1901), se centraba en lo que siempre ha sido, desde el punto de vista de la iglesia cristiana, la cuestión capital en su relación con las otras corrientes religiosas. Hasta tiempos recientes era un supuesto cristiano prácticamente universal, un dogma implícito con estatus de credo, que Cristo, o el Evangelio cristiano, o el cristianismo, es “absoluto”, “único”, “definitivo”, “normativo”, “último”, y decididamente superior a todos los demás salvadores, evangelios o religiones. El itinerario intelectual del mismo Troeltsch ilustra cómo este dogma implícito ha venido a ser puesto ahora seriamente en cuestión: en la conferencia que escribió en Oxford en 1923 (murió antes de presentarla), criticó sus propias posturas anteriores y optó por una visión muy diferente, en la que el cristianismo es “absoluto para” los cristianos, de la misma forma que las otras religiones son “absolutas para” los que se adhieren a ellas¹. Claramente, la “absoluticidad relativa” que aparece en su texto de 1923 es muy diferente en sus implicaciones a la “absoluticidad sin matices” de su libro de 1901.

La mentalidad cristiana siempre ha estado formada por muchos segmentos y capas, que muestran grados muy diferentes de conciencia y de reflexión autocrítica. Pero durante el período posterior a la Primera Guerra Mundial, en su hemisferio más intelectual, se dio una notable evolución en las formas de concebir el lugar del cristianismo dentro de la totalidad de las religiones del mundo. Ahora estamos en un momento crítico en el cual esta evolución puede ser interrumpida, o puede ser llevada hasta su lógica conclusión. De ahí el símbolo de «cruzar el río Rubicón», o sea, dar un paso que cierra un conjunto determinado de posibilidades, a la vez que abre otras. Para poder ver por dónde corre este teológico río Rubicón, tenemos que regresar por un momento a la suposición medieval (que llegó de hecho hasta el final del siglo XIX) del monopolio cristiano de la verdad y de la salvación, expresado en la doctrina del *extra ecclesiam nulla salus*.

¹ *The Place of Christianity among the Wold Religions*, reimpresión de la obra codirigida por John Hick y Brian Hebblethwaite, *Cristianismo y otras religiones*, Collins, Londres, y Fortress, Philadelphia 1980.

Esta doctrina romana exclusivista tiene su equivalente protestante -igualmente enfático- en la convicción de que «fuera del cristianismo no hay salvación». Por esa convicción se enviaba a los misioneros a salvar las almas, que de otra forma resultarían condenadas para toda la eternidad. Que el cristianismo se tenía que propagar por todo el mundo, reemplazando a las religiones no-cristianas, era un supuesto prácticamente incontestado. Así, todavía en 1913, Julius Richter definió el objeto de la misionología como «esa rama de la teología que muestra que, en oposición a las otras religiones, la religión cristiana es el Camino, la Verdad y la Vida, y busca derrocar a las religiones no-cristianas y plantar, en el suelo de la vida nacional, la semilla de la fe evangélica y de la vida cristiana»².

¿Qué es lo que ha llevado a muchos -quizás a la mayoría- de los pensadores cristianos de los últimos setenta años a abandonar poco a poco esta postura de la absolutividad del cristianismo?

Una respuesta completa exigiría combinar muchos elementos. Quizás el más importante de ellos ha sido la explosión moderna, entre los cristianos occidentales, del conocimiento de las grandes tradiciones religiosas que hay en el mundo. Entre las dos grandes guerras mundiales, y más aún después de la segunda, la desinformación y los estereotipos hostiles occidentales hacia las comunidades religiosas de otras confesiones, han sido reemplazadas paulatinamente por un conocimiento más cuidadoso y una comprensión más empática. La enorme riqueza espiritual del judaísmo, del islam, del budismo, del hinduismo, del sikkismo, del confucionismo y el taoísmo, y de las religiones originarias africanas... ha sido mucho más reconocida en Occidente, y esto ha contribuido a la erosión del viejo exclusivismo cristiano.

Otro factor ha sido la percepción de que el absolutismo cristiano, en colaboración con la violenta y codiciosa naturaleza humana, ha contribuido mucho al envenenamiento de las relaciones entre las minorías cristianas y las mayorías no cristianas de la población mundial, al santificar una explotación y una opresión gigantescas. Quiero analizar aquí algunas de las formas en que, a gran escala, el carácter absoluto del cristianismo se ha prestado – siendo lo que es la naturaleza humana– a la legitimación y a la promoción del mal político y económico.

La antedicha frase, «siendo lo que es la naturaleza humana», es importante, porque podemos imaginar un mundo muy diferente en el que los cristianos siempre hubieran creído que su evangelio es único y superior a los otros, pero en el que nunca ellos hubieran tenido el deseo de dominar y explotar a los demás. En ese mundo imaginario el cristianismo hubiera liberado a sus fieles de deseos codiciosos, para que ninguno de los males que a continuación vamos a analizar, hubieran ocurrido. Si podemos imaginarlo es que la conexión entre el cristianismo con carácter de absoluto y esos males históricos, no es una necesidad lógica *a priori*, sino un vínculo real, a través de la naturaleza humana «caída», que el cristianismo ha sido incapaz de redimir. Pero, claro, esta impotencia es, en sí misma, un factor importante en este análisis. El panorama sería muy diferente si el cristianismo, a la altura de sus pretensiones de verdad absoluta y validez única, hubiera mostrado una semejante capacidad única para transformar, para bien, la naturaleza humana.

En este punto, tenemos que precisar que las pretensiones de validez absoluta y superioridad por parte de otras religiones, y dada la misma naturaleza humana, han santificado igualmente agresiones violentas, explotación e intolerancia. Un estudio histórico mundial de los efectos dañinos de todas esas pretensiones de carácter absoluto por parte de las religiones nos aportaría material de casi todas las tradiciones, siendo el cristianismo y el islam, probablemente, los que aportarían la mayor cantidad de ejemplos, y el budismo, quizás, el que menos. Sin embargo, como cristiano, escribo específicamente sobre nuestra actitud cristiana hacia las otras religiones, y en consecuencia, me centraré más en el carácter de absoluto reivindicado por el cristianismo que en otras formas de absolutismos religiosos.

² Julius Richter, *Missionary Apologetics: Its Problems and Its Methods*, en «International Review of Missions», 2 (1913) 540.

II

Los más destructivos efectos de la supuesta superioridad cristiana ocurrieron en la relación entre los cristianos europeos y los norteamericanos por una parte, y los pueblos negros y morenos del mundo -y, durante un período de tiempo más largo, frente a los judíos- por la otra parte.

En lo que concierne a los judíos hay una clara conexión entre quince siglos de “absolutismo” cristiano, con su corolario de inferioridad radical y perversidad del judaísmo al que “reemplazó”, y el anti-judaísmo endémico de la civilización cristiana, que ha continuado, con igual virulencia, en el siglo XX. Esta conexión se ha vuelto un problema de conciencia cristiana, dentro de algunos círculos muy limitados, desde mediados del 1950. Una de las personas que más conciencia ha suscitado entre los cristianos ha sido Rosemary Ruether, que ha escrito sobre el tema y sobre los efectos destructivos que ha tenido sobre las mujeres el carácter absoluto del cristianismo defendido durante tanto tiempo por el sistema y las ideas patriarcales de la iglesia tradicional; trataré de complementar lo que ella ha escrito, agregando un texto sobre la forma como el complejo de superioridad cristiano ayudó y santificó al imperialismo y la explotación de lo que hoy llamamos Tercer Mundo.

La colonización europea, llegando con fuerza hasta África, India, el sureste de Asia, China, Sudamérica y las islas del Pacífico, y estableciendo una hegemonía blanca sobre las poblaciones negras y morenas, constituye un complejo tejido histórico elaborado con muchos y diferentes hilos. Las estructuras del daño causado por la explotación organizada y, dentro de ella, los elementos que también ocurrieron con un beneficio occidental, están muy bien estudiados a lo largo de los tres volúmenes del reciente libro histórico de James Morris sobre el florecimiento y la caída del Imperio Británico³. Forjado por la capacidad agresiva de la tecnología militar occidental, este imperio y su cúpula, cubrió un cuarto de la superficie del planeta y llegó a comprender a una cuarta parte de la población humana. Situó a Gran Bretaña en el centro de un gran entramado comercial, que sustraía materiales baratos con que abastecer su expansión comercial del siglo XIX, para luego exportar bienes manufacturados hacia grandes mercados cautivos. En algunos casos el mercadeo era seguido por la bandera, mientras que en otros la bandera se plantaba para proteger el flujo de un comercio ya establecido. Los motivos básicos eran la adquisición y el engrandecimiento, aunque dentro de las estructuras creadas por estas fuerzas había también espacio para las hebras relucientes del idealismo y el valor personales, y a veces para un espíritu genuino de servicio, aunque paternalista, hacia las personas⁴.

Las actitudes racistas, que siguen envenenando a la comunidad humana después del colapso de las estructuras coloniales, forman un ingrediente poderoso en la mentalidad que las ha creado y mantenido. Pues durante el período en que era normal pensar que británicos, franceses, alemanes, holandeses, españoles, italianos y portugueses debían de gobernar sobre las poblaciones negras o morenas, era casi psicológicamente inevitable que vieran a los dominados como inferiores y como necesitados de una tutela superior. Esta categorización de la humanidad negra y morena como inferior, incluía a sus culturas y a sus religiones. Aunque hubo algunos administradores coloniales concretos -algunos de ellos personas realmente admirables- que llegaron a respetar genuinamente a las personas que gobernaban, muy frecuentemente sus culturas no dejaban de ser vistas como bárbaras, y sus religiones como supersticiones idolátricas. Puesto que la validez moral del dominio imperial descansaba en la convicción de que el Imperio era una gran civilización y tenía una misión bienhechora, una de sus tareas era elevar a los desafortunados nativos hacia una religión mejor, el cristianismo,

³ James Morris, *Heaven's Command: an Imperial Progress*, Faber & Faber, Londres 1968; *Pax Britannica: The Climax of empire*, Faber & Faber, Londres 1968; *Farewell the Trumpets: An Imperial Retreat*, Faber & Faber, Londres 1978.

⁴ Tal vez, como un buen registro de algunos de los dedicados servicios dados por los mejores administradores coloniales, y de su gradual conciencia de que el paternalismo debía dar paso a la independencia, tenemos lo que aparece en el segundo volumen de la autobiografía de Leonard Woolf, que abarca sus años en *Ceilán* antes la primera guerra mundial, *Growing* (Harcourt Brace, Nueva York y Londres 1961).

que de hecho era la religión superior. Lógicamente los evangelios jugaban un papel decisivo en la autojustificación del imperialismo occidental. Cuando escribe sobre India en el siglo XIX, Morris dice:

Los territorios indios fueron encomendados a Gran Bretaña por la Providencia, escribía Charles Grant, jefe evangélico del Grupo de Directores de la Compañía (de India Oriental): “no sólo para que podamos obtener de ellos un beneficio anual, sino también para que podamos difundir entre sus habitantes, antes sumidos en el obscurantismo, el vicio y la miseria, la luz y la influencia benigna de la verdad, la bendición de una sociedad bien regulada, los adelantos y comodidad de una industria eficiente...”. James Stephen escribió sobre las “escenas bárbaras y obscenas de la superstición hindú”... y Wilberforce declaró que la misión cristiana en India era la mayor de todas las causas. “Déjenos plantar nuestras raíces en su suelo -escribió- mediante la gradual introducción y el establecimiento de nuestros principios y nuestro modo de pensar, nuestras leyes, nuestras instituciones, nuestro estilo de vida, y por encima de todo, como la fuente de cualquier otro beneficio, nuestra religión, y consecuentemente nuestra moral”⁵.

David Livingstone, el gran explorador y misionero, dijo ante una audiencia británica en 1857: “Regreso a África para tratar de abrir un camino para el comercio y para el cristianismo”⁶. Porque, dice Morris, “los puestos de misión que durante la segunda mitad del siglo florecieron en todas las posesiones tropicales, eran tripuladas por muchos militantes sin dudas: se trataba de un imperio cristiano, y era un deber imperial propagar el cristianismo entre aquellos sujetos paganos⁷. Resume:

Los administradores del imperio, y muy frecuentemente también sus conquistadores, en general eran cristianos practicantes: las escuelas públicas nuevas en las que muchos de ellos habían sido educados eran, invariablemente, fundaciones de la Iglesia Anglicana, con pastores-directores... Exploradores como Speke o Grant se veían a sí mismos como scouts-exploradores de Dios: el mismo Stanley se volvió evangelista en 1875, y convirtió al cristianismo al rey de Uganda y a toda su corte. Generales como Havelock y Nicholson asesinaron a sus enemigos con la certeza absoluta de que se trataba de un mandato bíblico... y gran parte de los héroes del imperio eran identificados en la opinión pública con el rostro cristiano del imperio: no sólo el humanismo, ni el sentido de defensa de la verdad de Burke, sino la militancia cristiana, la fe reinante, cuya defensora en la tierra era la Reina misma, y cuyo comandante supremo no necesitaba identificación. Cada aspecto del Imperio era un aspecto de Cristo⁸.

Mucho más se podría decir, pero, sin entrar en detalles, yo creo que es claro que en los siglos XVIII y XIX la convicción de la decisiva superioridad del cristianismo contribuyó a la expansión imperial de Occidente con un ímpetu moral poderoso y una validez religiosa efectiva sin la que la empresa no hubiera sido psicológicamente posible.

Llegados a este punto, tenemos que decir unas breves palabras sobre los misioneros. Muchos de ellos no estaban preocupados por los efectos de su colaboración en la construcción del imperio y el desarrollo del comercio. Dedicaban honradamente su vida a salvar almas paganas, y en esta causa muchos de ellos, voluntariosamente, se sometían a trabajos duros, y a los peligros, no siendo el menor de ellos la amenaza constante de las enfermedades tropicales. Muy frecuentemente también tenían que aceptar la separación de sus hijos cuando los reenviaban a su país de origen para cursar estudios. Pues bien, aunque muchos veían las religiones indígenas primitivas o el Hinduismo o el Budismo o el Islam como sin valor, o como demoníacas, y a los conversos los veían como niños que tenían que ser educados e instruidos, había otros que desarrollaron un profundo respeto y un cariño por las personas a las que se sentían enviados; y eran capaces de reconocer elementos de profunda sabiduría y de ideales inspirados en esas tradiciones ajenas. Reconocer que el

⁵ *Heaven's Command*, p. 74.

⁶ *Ibid.* p. 393.

⁷ *Ibid.* p. 318.

⁸ *Ibid.* p. 319

imperativo cristiano misionero era usado en la conciencia nacional para motivar y validar el imperialismo, no nos lleva a cuestionar la genuina motivación de los misioneros mismos⁹.

III

Hemos hecho referencia a nuestra conciencia del siglo XX, que valora las otras grandes tradiciones religiosas, que nos permite ver el lado pernicioso del absolutismo cristiano histórico, pero ello no es suficiente para entender la historia completa de la erosión moderna que ha sufrido el exclusivismo teológico, aunque estos dos factores hayan sido, probablemente, los más importantes. La erosión se ha dado, sin lugar a dudas. El Concilio Vaticano II (1963-65) subrayó y consolidó el nuevo pensamiento que se ha dado durante muchos años entre los teólogos católicos romanos más avanzados. De hecho, el Vaticano II, aunque, lógicamente, no con esas palabras, rechazó la doctrina del *extra ecclesiam nulla salus*, declarando que sí hay salvación fuera de la iglesia visible; la redención lograda por la sangre de Cristo se ofrece a todos los seres humanos aun sin su pertenencia formal a la iglesia. Así, hablando del sacrificio redentor de Cristo, el Vaticano II enseña que:

Todo esto es verdad no sólo para los cristianos, sino para todos los hombres de buena voluntad en cuyos corazones la gracia trabaja de forma invisible. Porque, puesto que Cristo murió por todos los seres humanos, y puesto que la vocación última del ser humano es una, la divina, tenemos que creer que el Espíritu Santo, de una forma solo por Dios conocida, ofrece a todos los seres humanos la posibilidad de ser asociados al misterio pascual¹⁰.

Así, la posibilidad de la salvación en principio se extendió a todo el mundo. Y esta extensión fue reiterada más fuertemente en la primera encíclica, *Redemptor Hominis* (1979), del Papa Juan Pablo II, en la cual se declara que “el hombre- todos los hombres sin excepción- han sido redimidos por Cristo... porque Cristo está unido con el hombre – con cada hombre, sin excepción-, aunque el hombre no sea consciente de ello¹¹”.

Todo esto no significa, sin embargo, que el viejo sentido de superioridad del cristianismo haya muerto, o que la pretensión tradicional del valor único del evangelio cristiano haya sido abandonada. En el pasado esa pretensión tomó formas muy explícitas, como por ejemplo: solamente el cristianismo tiene el conocimiento pleno de Dios, porque sólo el cristianismo se basa en y vehicula la revelación directa de Dios sobre sí mismo; sólo el cristianismo surge de, y sólo él proclama el acto salvífico de expiación que se da en la muerte de Cristo; el cristianismo, a pesar de sus defectos históricos, es el único movimiento religioso que fue fundado en la tierra por Dios mismo en persona. Aquella pretensión ha venido ahora a expresarse en una forma menos evidente y menos ofensiva.

En la reacción moderna en contra del triunfalismo del pasado, la idea compartida en la iglesia sobre la superioridad cristiana se ha ido deslizándose discretamente hacia un segundo o tercer plano. Por ejemplo, en la declaración de las «Relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas», del Vaticano II (*Nostra Aetate*), que efectivamente se dirigía a los miembros de otras tradiciones, la superioridad decisiva de Cristo/el evangelio/la Iglesia no se declaró abiertamente, pero estaba implícita delicada e indirectamente. En este documento el tema principal era que “la iglesia católica no rechaza nada que sea verdadero y santo en estas religiones”¹². Sin embargo, en la «Constitución Dogmática sobre la Iglesia» (que significativamente empieza con las palabras *Lumen Gentium*), en la que la Iglesia aclara sus creencias para beneficio de sus propios miembros, se establece

⁹ La presentación de James Michener de los misioneros norteamericanos de principios del siglo XIX en Hawaii, en la segunda parte de su novela *Hawaii* (1959), probablemente da una impresión fidedigna de las motivaciones y sacrificios, así como del los prejuicios y el paternalismo estrecho de miras de buena parte del movimiento misionero de aquel tiempo.

¹⁰ *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo*, n° 22.

¹¹ *Redemptor Hominis*, Catholic Truth Society, Londres 1979, n° 14.

¹² N° 2.

abiertamente que “cualquier bondad o verdad que se encuentra entre ellos (entre “aquellos que sin culpa propia no conocen el evangelio de Cristo” y “aquellos que, sin culpa de su parte, no han llegado aún a un conocimiento explícito de Dios”) es vista por la iglesia como una *preparación al evangelio*”¹³. Y otro pronunciamiento del Vaticano II, el «Decreto sobre la Actividad Misionera de la Iglesia» (*Ad Gentes*), enfáticamente declara:

Todo debe ser convertido a Cristo, tal como lo dan a conocer las enseñanzas de la Iglesia. Todas las personas deben ser incorporadas por el bautismo a la Iglesia, que es Su Cuerpo... Por lo tanto, aunque Dios, por caminos que sólo Él conoce, puede llevar a aquellos que sin culpa ignoran el evangelio hacia la fe, sin la que es imposible agradarlo, se da a la vez en la Iglesia el deber sagrado de anunciar el evangelio. Por lo tanto, la actividad misionera, hoy como siempre, mantiene su poder y su necesidad”¹⁴.

El pensamiento protestante, en lo que hasta ahora se ha expresado a través del Consejo Mundial de Iglesias, ha evolucionado, en gran parte, en la misma dirección. El trabajo del Departamento del «Consejo para el Diálogo con los no creyentes» es difícilmente compatible con la vieja ideología teológica. Al mismo tiempo, sin embargo, otro poderoso elemento dentro del Consejo Mundial de Iglesias, en sus Asambleas llevadas a cabo en Uppsala (1968), Nairobi (1975) y Vancouver (1983), han continuado hablando de una forma que recuerda el viejo exclusivismo. Sin duda es correcta la opinión del estudioso católico Arnulf Camps sobre las continuas tensiones que hay dentro del pensamiento protestante entre el absolutismo de Barth y la aceptación más liberal del diálogo interreligioso, puesto que “ni el Consejo Internacional Misionero, ni el Consejo Mundial de Iglesias han podido superar este dilema”¹⁵. Teniendo en cuenta esto, creo que se puede decir que ha habido, desde principio de los 60’, un movimiento general, aunque no total ni homogéneo, tanto entre los protestantes como entre los católicos, hacia una comprensión mejor del significado del hecho de las otras religiones.

El nuevo consenso, o casi consenso, que ha emergido de esta corriente, lejana al viejo exclusivismo, es llamado hoy en día, inclusivismo. En su mayor parte, el pensamiento cristiano ha evolucionado, desde un exclusivismo intolerante, hacia un inclusivismo benevolente. Pero este último, no menos que el anterior, descansa sobre la pretensión de que la meta última hacia la que nos dirigimos es «el cristianismo como centro de la única y total revelación divina, y del único acontecimiento de salvación realmente tal». Los no cristianos se pueden salvar porque, sin ellos saberlo, Cristo está secretamente unido a ellos. Pero la verdad salvífica desconocida para ellos es conocida por la iglesia, que es a su vez el instrumento de Dios para que esa redención sea conocida. Abandonar esta pretensión de ser una religiosidad superior y finalizante, es pasar por un punto crítico, es entrar un nuevo territorio en el cual todo el campo cristiano pasa a ser visto de manera diferente. Por otro lado, en una época y un contexto pluralistas, el actual cristianismo dividido es visto como *una* de las corrientes religiosas a través de la cual el ser humano se puede relacionar salvíficamente con la Realidad Última que los cristianos conocen como el Padre celestial.

Desde un punto de vista, cruzar el Rubicón teológico casi parece un paso inevitable, que sería la conclusión natural de la trayectoria de camino que hemos venido haciendo, desde la visión exclusivista de las religiones hasta la visión inclusivista. Por primera vez concedemos que la salvación de hecho se lleva a cabo no sólo dentro del cristianismo, sino también en las otras grandes tradiciones, y parece arbitrario y poco realista insistir en que el acontecimiento cristiano es la única y exclusiva fuente de salvación. Cuando se reconoce que los judíos se salvan dentro de la corriente judía, los musulmanes dentro de la corriente islámica, los hindúes dentro de la corriente hindú, y así todos los demás, insistir en etiquetar como «cristiana» esa salvación, no es más que el último síntoma del imperialismo religioso de un pasado que está muriendo. Sería tan absurdo como aceptar la revolución copernicana en astronomía, con la cual dejamos de ver la Tierra como el centro del universo, para verla como uno de los planetas que gira alrededor del Sol, pero siguiendo

¹³ Capítulo 2, nº 16; énfasis añadido.

¹⁴ Nº 7.

¹⁵ Arnulf Camps, *Partners in Dialogue*, traducción de John Drury, Orbis Books, New York 1983, p. 12.

insistiendo en que los rayos del Sol que dan vida pueden alcanzar los otros planetas, pero ¡sólo si antes son reflejados por la Tierra!

El movimiento que va desde el inclusivismo cristiano al pluralismo, aunque en un primer momento parezca natural e inevitable, pone a los cristianos bajo una luz nueva y desconcertante, bajo la cual ya no puede haber una suposición *a priori* de superioridad. La tradición cristiana se ve ahora como una más dentro de una pluralidad, en el contexto de la salvación, contexto -debo agregar- dentro del cual se está dando una transformación de la existencia humana que pasa del egocentrismo al teocentrismo, o sea, a dejarnos centrar en torno a Dios (o a la *Realidad*). Por lo tanto, la idea de que el cristianismo constituye un lugar más favorable para esta transformación, más que las otras tradiciones, hoy en día se tiene que defender con evidencia histórica. No se puede establecer definiendo la salvación simplemente como incluida dentro del perdón divino otorgado por la muerte expiatoria de Cristo. Porque de esta definición se sigue que el cristianismo, como presencia continua de Cristo en la Tierra, es superior a las otras religiones. Este tipo de superioridad arbitraria, establecida por definición por nosotros mismos, ya no es defendible, ni siquiera para muchos cristianos. Hoy en día no nos es posible dejar de sentir que la cuestión de la superioridad se tiene que replantear como un asunto empírico, y se tiene que establecer (si es que se puede) examinando los hechos.

IV

Los datos observables -que son los frutos concretos de la fe religiosa en la vida humana- nos dejan perplejos en su variedad y propósito. Sin embargo, tenemos dos hebras que nos pueden guiar: podemos buscar la transformación individual y la social. La primera la encontramos en su forma más evidente, en la serie de santos reconocidos por cada tradición religiosa (reconociendo que hay diferentes modelos de santidad, unos que persiguen los caminos internos de la oración, la contemplación y la meditación, y otros que persiguen los caminos externos del servicio social y la acción política). Si entendemos como santa a la persona que es mucho más avanzada que la mayoría de nosotros en la transformación desde su egocentrismo a su centramiento en la Realidad, entonces me arriesgo a decir que cada una de las grandes tradiciones religiosas parece que promueve esa transformación de una u otra forma, más o menos en la misma extensión. Relacionando esto con la suposición tradicional de la superioridad cristiana, sugiero que no tenemos suficientes bases para sostener que el cristianismo ha producido o produce más santos, en proporción a la población, o una santidad de mayor calidad, que ninguna otra de las grandes corrientes religiosas.

Un gran ejemplo reciente se puede ver en la figura de Gandhi, reconocido por cientos de millones en India como *Mabatma*, gran alma. Muchos de nosotros hemos llegado a ver en él a un ser humano que, en respuesta a los llamados de Dios en su vida, realizó el potencial humano moral y espiritual en un grado excepcional, inspirando a muchos otros a elevarse a un nuevo nivel de amor con una autodonación efectiva a los demás. Gandhi era hindú, y el nombre de Dios que estaba en sus labios cuando fue asesinado por una bala en 1948, no era el del Padre del cielo cristiano o de la Santísima Trinidad, sino el nombre hindú *Rama*. Pero si la salvación humana, o liberación, tiene un significado concreto para hombres y mujeres en este mundo, debe incluir el tipo de transformación de la vida humana que vemos en Gandhi y, de diferente forma y grados, en los santos de todas las grandes tradiciones. Esta transformación, con su ulterior influencia en otros individuos, y a través de ellos, más remotamente, sobre las sociedades, se manifiesta en -aunque no se limite a- las áreas cristianas del mundo. Existen personas que se han entregado a Dios, o a la Realidad última, en diferentes grados, dentro de todas las grandes religiones.

Reconozco que esto no se puede probar. La razón es que no contamos actualmente con la precisión conceptual conveniente, ni la información exhaustiva necesaria para hacer un juicio comparativo objetivo. Todo lo que tenemos es una variedad de conceptos superpuestos de santidad y una estructura poco

sistemática y muy parcial del conocimiento histórico. Por lo tanto, todos tenemos que depender del concepto de santidad específico que hemos trabajado, nuestro limitado rango de observación contemporánea, y nuestras lecturas dentro de la literatura de la historia de las religiones, una literatura que no fue creada ni está organizada para contestar nuestra pregunta actual. Lo que propongo con estas bases, como cristiano que trata de investigar el mundo actual y al mismo tiempo tener una visión de la historia, es que no nos es posible asegurar que el cristianismo tenga una capacidad mayor que las demás religiones para llevar a cabo en los seres humanos ese tipo de transformación que todos deseamos.

V

Si el camino de la santidad, por tanto –sugiero–, no nos lleva a la conclusión de que el cristianismo sea manifiestamente superior, el otro camino a seguir es el trabajo social externo de las diferentes religiones. En esto, gran parte del pensamiento cristiano proviene de la firme suposición de una superioridad manifiesta y, cuando es cuestionado, apela a la visión de la sociedad del hemisferio norte, relativamente influyente, justa, pacífica, iluminada, democrática... que debería sus virtudes al cristianismo, en contraste con una sociedad del hemisferio sur relativamente pobre, injusta, violenta, atrasada y antidemocrática, y que debe su atraso a su fe no cristiana. Sin embargo, este panorama se tiene que deconstruir en diferentes niveles. Para empezar, Japón, que es budista-shintoísta, no es pobre ni tecnológicamente atrasado, y muchos otros países del Pacífico, que no son cristianos, se están volviendo rápidamente unas potencias económicas. Arabia Saudita, musulmana, y los otros países del Golfo están lejos de la pobreza; la India, hindú, que recientemente ha producido un número de físicos de primera línea, es la más grande democracia del mundo. La injusticia social es indudablemente endémica en varios grados en estos países del mundo; pero lo es también, desgraciadamente, prácticamente en todos los países del mundo, ricos y pobres, occidentales y orientales, cristianos y no cristianos.

En el reverso de esta moneda, hay amplísimas poblaciones cristianas que son desesperadamente pobres, especialmente en Sudamérica y en Sudáfrica; hay países cristianos, en América Latina y África meridional, cuyas estructuras sociales son profundamente injustas, y donde el emblema de la democracia es una burla; hay poblaciones cristianas, en Irlanda, en Líbano, enredadas de hecho en violencia política, y otras, en Estados Unidos y en países de Europa, que transforman recursos preciados de la tierra en armas de destrucción masiva. El informe de Amnistía Internacional *Tortura en los Ochenta*¹⁶, cita imparcialmente como culpables de tortura a numerosos países musulmanes (Turquía, Irán, Iraq, Libia, Persia y Bangladesh), a un gran número de países cristianos (Sudáfrica, España, Argentina, Brasil, Chile, El Salvador, Guatemala, Paraguay y Perú), la hinduista India, la budista Sri Lanka, y a Israel judío.

Es cierto que los países cristianos, post-cristianos y marxistas occidentales son países relativamente ricos del Primero y Segundo Mundo, mientras los no-cristianos del este y los parcialmente cristianos del sur, constituyen los países azotados generalmente por la pobreza.

La prosperidad económica occidental es el producto de la ciencia moderna y la tecnología. Varios autores han sugerido, que el nacimiento de la ciencia moderna requería de un entorno intelectual cristiano, con su creencia en el Creador racional que producía un universo ordenado y gobernado por leyes. Y parece claro que la ciencia necesitaba, para su nacimiento y crecimiento, la hospitalidad de una visión mundial del cosmos como un sistema sujeto a leyes universales. Pero todas las grandes tradiciones religiosas en sus diferentes versiones, las semíticas o las de origen indio, ven el universo de esta forma. La cosmología hindú y la budista tienen con algunas de las mayores teorías científicas modernas una afinidad mayor que la que tiene la tradicional cosmología cristiana. La antigua concepción hindú de las numerosas *Kalpas* (largos períodos de tiempo) sucesivas, todas orientadas a la conflagración del universo y su renovación, para pasar otra vez por el mismo desarrollo, es cercana a uno de los modelos contemporáneos científicos de una expansión-contracción

¹⁶ Amnistía Internacional, Londres 1984.

infinita del universo. El énfasis budista en el proceso incesante de un flujo interdependiente e infinito de cambios, está en consonancia con el cuadro físico del universo como un campo energético sometido a continuas transformaciones.

Sin embargo, ni el hinduismo, ni el budismo, ni el cristianismo, de hecho dieron nacimiento a la ciencia moderna, durante los primeros quince siglos. Así que nos tenemos que preguntar qué otro factor entró en juego para hacer posible que la mente humana de despertara de la somnolencia precientífica. La respuesta parece estar en el resurgimiento, durante el Renacimiento Europeo y después en la Ilustración, del espíritu griego de la investigación libre, que liberó gradualmente la mente del peso de los dogmas incuestionables y la capacitó para la observación, la experimentación y el razonamiento capaz de comprender la realidad en la que vivimos.

Entonces, una vez que la ciencia moderna estuvo en marcha, se convirtió rápidamente en una empresa autónoma, en continuo aumento de poder, obedeciendo a preceptos metodológicos propios y afirmando enfáticamente su independencia frente a la ética religiosa dentro de la cual había nacido. Esta independencia creó tensiones dolorosas y conflictos con los presupuestos religiosos, comenzando por la astronomía, que trasladó a nuestro mundo desde el centro del universo a la posición de uno de los satélites solares; luego la geología, que estableció la edad de la tierra como enormemente mayor a lo que había imaginado la cronología bíblica, y finalmente, la biología ubicó el lugar del *homo sapiens* dentro de la completa evolución de la vida, con lo que borraba la imagen bíblica de la particular creación de la humanidad. Como un subproducto de la perspectiva y método científico tenemos el estudio objetivo de las Escrituras antiguas, que pronto comenzó a socavar su tradicional autoridad literaria.

De hecho, el nacimiento de la ciencia moderna dentro de la cultura cristiana de Europa, nos recuerda a un pájaro cuco empollado en el nido de un tordo, creciendo rápidamente... ¡para atacar a sus anfitriones! En los debates entre la ciencia y la religión en el siglo XIX, como en las primeras amenazas eclesiales a Galileo y los intentos de suprimir la nueva cosmología, el cristianismo, lejos de ver la ciencia como su particular regalo al mundo, ¡luchó una larga y fallida batalla contra ella! Esto llevó —a pesar del resurgimiento actual del fundamentalismo de resistencia— a una aceptación tardía del nuevo conocimiento científico y a un consecuente replanteamiento integral de la doctrina cristiana. El cristianismo no puede reclamar ningún derecho ante la empresa científica moderna. Su relación especial con ella consiste simplemente en el hecho de que fue la primera de las religiones del mundo en ser afectada por el impacto del nuevo conocimiento y la perspectiva empírica. Podemos especular que el Islam encontrará este choque tan traumático como el cristianismo, mientras que el hinduismo y el budismo podrían ser capaces de adaptarse sin gran dificultad. Pero en cada caso el efecto más profundo deberá ser, como en el Occidente cristiano, una progresiva secularización tanto del pensamiento como de la sociedad. Y el desafío más profundo será desarrollar formas de fe a través de las cuales el espíritu humano pueda relacionarse de modo transformante con lo Trascendente, dentro del contexto del conocimiento moderno de nosotros mismos y de nuestro medio ambiente.

Consideraciones similares se aplican a la explosión de la tecnología moderna, con sus hasta ahora insospechados frutos de opulencia material. Lo primordial del Primer Mundo consiste en ser la primera parte del planeta que ha llegado a industrializarse y así se ha beneficiado de la producción masiva de bienes de consumo. Pero eso no quiere decir que los pobres del gran Tercer Mundo no cristiano no gustarían también de tener comida abundante y una gran variedad de bienes de consumo. Es cierto que hay una fuerte tendencia del hinduismo y budismo en relación a la renuncia a la riqueza y al mundo, que enseña a tratar el siempre cambiante mundo material como no-real en última instancia. De ahí la famosa oración hindú, "llévame de lo no-real a lo Real". Pero también es cierto que existe de modo equivalente una fuerte inclinación de renuncia al mundo en la enseñanza cristiana, confundiendo prácticamente "el mundo, el demonio y la carne". Esto comenzó en el Nuevo Testamento, donde Jesús dice a sus discípulos: "Si fuerais del mundo, el mundo amaría lo suyo; pero porque no sois del mundo, antes yo os elegí del mundo, por eso el mundo os aborrece" (Jn 15,19), y "Si alguno viene a mí y no aborrece a su padre, madre, mujer e hijos, y hermanos y hermanas, y hasta su propia vida, no puede ser mi discípulo" (Lc 14,26). Leemos en otros lugares del Nuevo Testamento que "el mundo entero está bajo el maligno" (1Jn 5,19), y era una difundida convicción cristiana primitiva que la tierra

está bajo el imperio del diablo hasta el último día. Esta enseñanza no impidió sin embargo, el desarrollo del capitalismo occidental y el afán general de acumular más y más posesiones, incluyendo lujos cada vez más sofisticados.

No es probable que la enseñanza hindú inhiba la lucha por los bienes de consumo en el rápido proceso de industrialización de la India. La razón para la pobreza relativa de la India en el período moderno –habiendo sido la antigua India, tan plenamente próspera como Europa¹⁷– es el hecho de que su fase medieval sólo hasta ahora, en la segunda mitad del siglo XX, ha dado paso a la revolución industrial. Y si nos preguntamos por qué la transformación industrial de la Gran Bretaña en los siglos XVIII y XIX no se extendió a la India, como lo hizo a los Estados Unidos y a los dominios británicos blancos, la respuesta es que había en Gran Bretaña, el interés por mantener el subcontinente indio como una fuente de materias primas y un mercado cautivo, en lugar de favorecer el desarrollo de un competidor industrial independiente. En palabras de la *Historia Económica de la India* de Dun:

Es por desgracia cierto que Compañía India del Este y el Parlamento británico, siguieron una política comercial egoísta hace cien años atrás, desanimando a los fabricantes indios en los primeros años de gobierno británico, a fin de fomentar el aumento de las manufacturas procedentes de Inglaterra. Su política permanente, seguida en las últimas décadas del siglo XVIII y las primeras del siglo XIX, fue hacer a la India servil frente a las industrias de Gran Bretaña, y que la población india sólo produjera materias primas, para abastecer con ellas los telares y fábricas de Gran Bretaña¹⁸.

Todavía en la década de 1920 Gandhi estaba luchando contra la obligación del pueblo de la India, que debía exportar su algodón no procesado a Lancashire, y luego comprarlo de nuevo en forma de tela acabada, en beneficio de las fábricas de Lancashire y en detrimento de las masas de la India. Sólo desde la independencia de 1947 ha comenzado la India a industrializarse a gran escala. La revolución industrial creadora de riqueza, que **transformó** la sociedad humana desde su fase feudal a su fase moderna, se produjo primero en Europa, y fue ayudada en gran medida por la expansión imperial europea concurrente, la cual dio acceso privilegiado a las materias primas, y a nuevos y grandes mercados. El proceso industrial tuvo que comenzar en alguna parte, y si no hubiese iniciado cuando y donde lo hizo, habría comenzado en algún otro momento o lugar. Pero no parece posible establecer una relación causal exclusiva entre la industrialización y el

¹⁷ Trevor Ling, después de describir el próspero estado del norte de la India en el siglo VI a. C. añade: "Esta descripción de la India en el tiempo de Buda, como una tierra de alimentos abundantes, es la que algunos lectores pueden encontrar sorprendente, ya que comúnmente se cree en Occidente que la India tiene un "secular problema de pobreza y de hambre", para mencionar un dicho reciente que refleja este tipo de ignorancia. El hambre generalizada de los campesinos indígenas, que invadieron la ciudad de Calcuta en la hambruna de Bengala de 1943, es relativamente un fenómeno moderno. En 1943 la razón estuvo por una parte en los problemas de distribución, pero la razón principal fue la baja productividad de la agricultura india a finales del período británico. Bajo el dominio británico fue desarrollado un sistema de propiedad de tierras que llevó a la inseguridad de la tenencia de la tierra entre los cultivadores inquilinos, a la división y subdivisión de parcelas de tierra, haciendo que la agricultura viniera a ser poco rentable. Los cultivadores cayeron en manos de abusivos usureros y prestamistas. En esta situación, tuvieron pocas oportunidades de aumentar la productividad de la tierra. Por otra parte, el aumento de la tasa de población podría haber sido menos grave en sus efectos si la India hubiese sido capaz de desarrollarse industrialmente como los países occidentales habían hecho, o como fue capaz de hacerlo Japón, libre del dominio extranjero. El desarrollo industrial de la India se limitaba a unas pocas empresas que eran compatibles con intereses económicos británicos –ferrocarriles, minería de carbón para suministrar el combustible, una pequeña industria del hierro esencialmente para el mismo fin, yute y molienda de algodón, cuyo desarrollo se vio limitado por los intereses de Dundee y sus rivales de Lancashire, algo de refinación de azúcar, cristalería y fósforos–. La Revolución Industrial que se necesita para aliviar por igual la pobreza galopante y la creciente población de la India, no fue permitida hasta que la India independiente se embarcó en el primero de sus planes quinquenales en 1951 "(*El Buda*, Penguin Books, Londres 1976, pp. 304s).

¹⁸ Romesh Dutt, *The Economic History of India*, vol. I, Routledge & Kegan Paul, Londres 1906, 2ª ed., p. x.

cristianismo, de modo que sin la industrialización cristiana, ésta no habría ocurrido en las demás sociedades humanas.

VI

La otra área principal en la que el cristianismo contemporáneo tiende a verse a sí mismo como superior, es en su adopción de los modernos ideales liberales de igualdad humana y libertad, expresada políticamente en las formas democráticas de gobierno. Estos ideales liberales surgieron partiendo de la deconstrucción de la mentalidad medieval dogmático-jerárquica del mundo. Que no son puramente ideales cristianos, sino el producto de una interacción creativa de las influencias culturales, lo demuestra el hecho de que durante los últimos mil años, el Occidente cristiano había sido fuertemente jerárquico, santificando la servidumbre y la subyugación de las mujeres, no creyendo en los derechos de la humanidad, sino en el derecho divino de los reyes, la quema de herejes y brujas, y a la vez reprimiendo brutalmente la protesta social y la especulación intelectual no ortodoxa. El surgimiento de conceptos como los derechos humanos, la libertad individual y la igualdad, al inicio fueron tan poderosamente impedidos por la iglesia como lo había sido la ciencia moderna en sus primeros días. Por ejemplo, lo que llegó a ser en el siglo XIX la campaña cristiana contra la esclavitud, comenzó como un movimiento de pequeñas minorías dentro de las iglesias, con la oposición de muchos eclesiásticos actuando en nombre de los intereses esclavistas. Y los esfuerzos de otros grupos como los cuáqueros, seguidos del evangelio social de los movimientos socialistas cristianos, para lograr una mayor justicia social en las sociedades occidentales, siempre han sido una lucha cuesta arriba, con la general oposición de las instituciones eclesiásticas. La tardía y con frecuencia vacilante conversión de las iglesias a los ideales de la igualdad humana y la libertad tiene un desarrollo muy reciente, que ahora también empieza dentro de otras tradiciones mundiales.

Una vez más entonces, el cristianismo no tiene derechos de propiedad en estos poderosos ideales seculares del mundo moderno. Éstos tienen una segura base teórica en las enseñanzas de cada una de las grandes religiones, pero en cada caso, su **aparición** como una fuerza real es en gran parte debida al trabajo de la modernidad en la disolución del autoritarismo. El cristianismo tiene, sin embargo, la distinción —y aquí radica su genuina singularidad histórica— de ser la primera de las religiones mundiales que ha sido transformada en gran medida por la modernidad.

Los resultados en el Occidente cristiano han sido en parte beneficiosos y creativos, y en parte dañinos y destructivos. En el lado positivo, la ciencia ha hecho posible cada vez más tecnologías de avanzada, que a su vez dieron lugar a una proliferación inmensa de la riqueza, de tal manera que el mundo occidental cuenta ahora con el promedio material de vida más alto en la historia. Esto ha estimulado al mismo tiempo un enorme crecimiento y extensión de la educación y una explosión sin precedentes de la actividad cultural. Por el lado negativo, la misma expansión del conocimiento científico ha producido cada vez más poderosas armas de destrucción masiva, de modo que todo el proyecto humano tiembla ahora bajo la amenaza de un conflicto nuclear masivo que podría terminar abruptamente con la civilización occidental y podría producir un "invierno nuclear", reduciendo la raza humana a dispersas poblaciones de sobrevivientes enfrentadas a una nueva edad de piedra. Además, nuestra riqueza moderna se ha logrado a expensas de un galopante consumo de los recursos no renovables de la Tierra, y de una polarización entre el sobre-enriquecido hemisferio Norte y el desesperadamente pobre hemisferio Sur, mientras se consolida en las regiones prósperas el estrés social y psicológico, y las tensiones con niveles aterradores de drogadicción, suicidio, divorcio, delincuencia, violencia urbana, y un sentimiento trágico de sin sentido y frustración general.

VII

Cuando intentamos, pues, mirar a las tradiciones religiosas como entidades históricas de larga duración encontramos en cada caso una mezcla compleja de elementos valiosos y nocivos. Cada una ha proporcionado un eficaz marco de significado para millones de adherentes, conduciéndolos a través de las diferentes etapas de la vida, ofreciéndoles consuelo en la enfermedad, la necesidad, y la calamidad, y permitiéndoles celebrar comunitariamente sus tiempos de salud, bienestar y creatividad. Dentro de un espacio psíquico puesto en orden por una vida de fe, tal como se expresa en las instituciones y las costumbres de una sociedad, millones de hombres y mujeres, de generación en generación, han hecho frente a los dolores de la vida y a los desafíos, se han regocijado con sus bendiciones, y algunos, yendo más allá del egocentrismo han llegado a una relación transformadora con el Eterno. Muchos han respondido –de nuevo, en diversos grados— a la reivindicación moral del amor/compasión mediada por las grandes **tradiciones**, y formulada comúnmente como la «Regla de oro»: "No dejes que ningún ser humano haga a otro un acto que él no desearía que otros le hicieran, sabiendo que le es doloroso" (el *Mahabharata* hindú, Shanti Parva, cclx. 21). "No hagas a otros lo que no querrías que te hagan a ti" (Confucio, *Analectas*, Libro XII, n° 2). "No hagáis daño a otros con lo que te daña a ti mismo" (el *Udanavarga* budista v. 18). "Lo que queráis que los hombres hagan con vosotros, hacedlo vosotros también a ellos" (Jesús, Lc 6,31). "Ningún hombre es un verdadero creyente a menos que desee para su hermano lo que desea para sí mismo" (el musulmán "*Hadtib, musulmán, imán*", 71-2).

Pero, a la vez, cada religión una ha santificado vicios y males humanos. El hinduismo, aunque constituye un inmensamente rico y poderoso universo de sentido y señala el camino de liberación interior, también valida el sistema jerárquico de castas de la India, incluida la relegación de millones de personas a la situación de parias –una injusticia que aún persiste, a pesar de su abolición oficial en la Constitución de 1947—. La sociedad hindú ha tolerado la primitiva práctica del *sati* y aún tolera la continuidad de la persecución cruel, y a veces el asesinato, de novias cuya dote se considera insuficiente. El budismo, aunque básicamente pacífico y tolerante, que inspira en millones de personas el ideal de una existencia centrada en sí misma, ha sido indiferente hasta hace muy poco a las preguntas de la justicia social, de modo que muchas tierras budistas han permanecido por largo tiempo en una situación de feudalismo. El islam, aunque llamando a los fieles a la sumisión y a la paz con Dios, y ha promovido una hermandad musulmana que está notablemente libre de los prejuicios del color, ha sancionado "guerras santas", intolerancia fanática, y castigos bárbaros de mutilación y flagelación, y todavía confina generalmente a las mujeres a una vida tutelada, estrictamente controlada. El cristianismo, aunque en los últimos siglos ha nacido en su ámbito la ciencia moderna y los modernos ideales liberales de igualdad y libertad, ha generado salvajes guerras de religión y el apoyo a innumerables "guerras justas"; ha torturado y quemado multitud de herejes y brujas en el nombre de Dios¹⁹; ha animado y autorizado la persecución de los Judíos²⁰, ha validado el racismo sistemático, y ha tolerado la "violación de la tierra" del capitalismo occidental, el mal uso de la energía nuclear, y la esencial injusticia de la división Norte-Sur entre las naciones ricas y las naciones pobres.

Al parecer, la conclusión que de todo esto se deduce es que cada tradición ha construido su propia mezcla peculiar de bien y mal. Cada una es una realidad social duradera que ha pasado por momentos de auge y por tiempos de decadencia; y cada una es internamente muy diversa: algunos de sus aspectos promueven el bienestar humano, mientras otros dañan la familia humana. Frente a esta complejidad parece imposible hacer un juicio global de que tal tradición religiosa ha contribuido con más bien o con menos mal que otra, o con un mayor equilibrio de bien y mal que las demás. Por supuesto que sería posible, si fuéramos omniscientes,

¹⁹ Matilda Joslyn Gage, *Women, Church and State*, Arno Press, Nueva York 1972, (2ª ed. 1983), p. 274, dice que "está calculado a partir de registros históricos que nueve millones de personas fueron condenadas a muerte por brujería a partir de 1484, durante un periodo de trescientos años, sin contar el gran número de personas que fueron sacrificadas en los siglos anteriores bajo la misma acusación" (citado por Mary Daly, *Gin/Ecology*, Beacon Press, Boston 1978, p. 183).

²⁰ En su historia acerca del delito de blasfemia, Leonard Levy recuerda que "el cruzado se consideraba indigno de redimir la Tierra Santa de los musulmanes hasta que matara a un judío; en la mentalidad del cruzado, vengar a Cristo matando judíos le obtenía la remisión de sus pecados... Durante la *Cruzada de los Pastores*, en 1251, casi todos los judíos en el sur de Francia fueron masacrados" (*Treason against God*, Schocken Books, New York 1981, p. 115). Véase también Rosemary Radford Ruether, *Faith and Fratricide*, Seabury Press, New York 1979).

distinguir una tradición que en su conjunto fuera de hecho superior al resto. Pero para nuestra parcial y falible visión humana, las religiones constituyen diferentes formas de realización de nuestra humanidad en su relación con lo Eterno, cada una con sus glorias culturales y sus episodios de destrucción violenta, elevando a vastas poblaciones a un más alto nivel moral y espiritual, y funcionando sin embargo, a veces, como un vehículo de chauvinismo humano, codicia y sadismo. Podríamos llegar a establecer acertadamente que en algunos aspectos, o en algunos períodos de tiempo o en determinadas regiones, los frutos de una tradición son superiores, mientras que en otros aspectos, tiempos o regiones, resultan inferiores a las de otra tradición. Pero, como dilatadas totalidades complejas, las tradiciones del mundo parecen estar más o menos a la par entre sí. Ninguna puede ser señalada como manifiestamente superior.

Si esto es así, podemos empezar a considerar cómo esta verdad puede afectar los trabajos en curso de la teología cristiana.

VIII

Las tres doctrinas centrales, la trinidad, la encarnación y la expiación, se conectan en conjunto. Desde una concepción jurídica de la expiación, Jesús tuvo que ser Dios, como San Anselmo demostró en su *¿Cur Deus Homo?* Sólo un sacrificio divino, infinito por lo tanto, podía dar el adecuado valor de satisfacción por el daño causado con el pecado humano al Creador y Señor del universo; así podrían cumplirse los inexorables requisitos de la justicia divina, lo que permitiría a Dios considerar a los pecadores, hombres y mujeres, como justos y aptos para ser recibidos en el Reino. Y dado que Jesús era Dios, la Deidad tenía que ser una trinidad (o por lo menos una binidad), porque Dios se encarnó en la tierra como Jesús de Nazaret, y Dios también estaba en el cielo, sosteniendo el universo, y oyendo y respondiendo las plegarias. Era necesario pues, pensar en Dios como al menos dos en uno, el Padre y el Hijo, que estaban, respectivamente (y por un breve período), en el cielo y en la Tierra. Pero el pensamiento cristiano, de hecho, pasó a incluir la divina presencia en la vida humana, más allá de los treinta años de la encarnación, de una tercera persona, el Espíritu Santo. En teoría, habría sido posible dar cuenta de esta presencia con una doctrina binitaria más práctica, atribuyendo lo que llegó a ser considerado como la obra del Espíritu Santo, al eterno espíritu de Cristo o Logos; efectivamente, hubo un período anterior en que el Espíritu Santo y el Espíritu de Cristo fueron distinguidos como dos realidades distintas. En teoría, habría sido posible dar cuenta de esta presencia con una doctrina binitaria más práctica, atribuyendo lo que llegó a ser considerado como la obra del Espíritu Santo, al eterno espíritu de Cristo o Logos; efectivamente, hubo un período anterior en que el Espíritu Santo y el Espíritu de Cristo fueron distinguidos como dos realidades distintas.

Aproximándose a este conjunto de doctrinas a través de la idea de la encarnación, hoy es ampliamente aceptado por los eruditos del Nuevo Testamento, hasta incluso por los relativamente conservadores, que el Jesús histórico no se presentó a sí mismo como el Hijo de Dios, como segunda persona de una trinidad divina viviendo una vida humana. Él era intensamente consciente de Dios como el Padre celestial. Su vida (durante los dos o tres años de su ministerio) estuvo dedicada a proclamar la llegada inminente del reinado de Dios, manifestando su poder en los actos de curación, y enseñando a los demás cómo vivir con el fin de formar parte del reino que se aproximaba para ser establecido. Probablemente pensó de sí mismo como el último profeta, aquél que tendría la misión de anunciar el final de una época. Él pudo haberse aplicado a sí mismo uno de los dos principales títulos que la tradición judía ofrece para quien cumple esta función, a saber, la del hijo del hombre que había de venir en la gloria sobre las nubes del cielo, o la del Mesías, que ha de regir al mundo desde su nuevo centro, Jerusalén. Cabe señalar que ninguna de estas funciones significaba ser Dios; ambas figuras expresaban sobresalientes siervos humanos de Dios. Pero es igualmente posible que Jesús rehusó todas las identificaciones, y que fueron sus seguidores quienes colocaron éste y otros títulos sobre él. O tal vez él pudo haber utilizado el término "hijo de hombre" simplemente como un hebraísmo, un término que pudo ser apropiado por cualquiera.

El título “hijo de Dios”, que llegaría a ser normativo en la teología eclesial, probablemente se inició en el Antiguo Testamento y se usó ampliamente en el Antiguo Oriente Próximo, donde significó un siervo especial de Dios. En este sentido, reyes, emperadores, faraones, grandes filósofos, hacedores de milagros, y otros hombres santos fueron llamados comúnmente “hijo de Dios”. Pero a medida que el Evangelio fue más allá de su entorno hebreo hacia el mundo gentil del Imperio Romano, esta poesía fue transformada en prosa, y la metáfora viva se congeló en un dogma rígido y literal. Para acomodar el resultado de la filiación metafísica, y después de unos tres siglos de desafiantes debates, la iglesia instaló la teoría de que Jesús tenía dos naturalezas, una divina y otra humana, siendo en una naturaleza, una sustancia con el Dios Padre, y en la otra, una sustancia con la humanidad —una construcción filosófica tan alejada de la cosmovisión y la enseñanza del mismo Jesús, como el paralelo de la doctrina budista Mayahana del Trikaya en relación al Gautama histórico—.

Pero siempre ha habido otras tendencias del pensamiento cristológico, aunque las variaciones fueron oficialmente suprimidas durante el largo y relativamente monolítico período de la cristiandad medieval. La primera tendencia de lenguaje en los documentos del Nuevo Testamento probablemente expresó una cristología de inspiración, viendo a Jesús como un gran profeta lleno del Espíritu divino. Este tipo de cristología ha llegado a ser hoy una opción viva nuevamente en algunas versiones recientes de lengua inglesa: *Dios estaba en Cristo* (1958) de D. M. Baillie, varias de las contribuciones en *El mito de Dios encarnado* (1977), y *Dios Como Espíritu* (1977) de Geoffrey Lampe²¹. La idea básica es que hablar del amor de Dios encarnado es hablar de hombres y mujeres en cuyas vidas la inspiración de Dios, o la gracia, ha trabajado de modo tan efectivo que se han convertido en instrumentos del propósito divino en la tierra. Ser para la Eterna Bondad lo que es para un hombre su propia mano²² es ser un lugar de encarnación divina. La encarnación, en este sentido ha ocurrido y está ocurriendo en muchas formas y grados diferentes en muchas personas diferentes. Si en el caso de Jesús ocurrió más plenamente que en el de cualquier otro ser humano, o tal vez incluso absolutamente en Jesús, propiamente ello no puede ser validado *a priori* con base en información histórica (aunque así parece quedar establecido por Baillie y Lampe). En concreto, esto significa que el asunto no puede ser resuelto definitivamente, ya que falta la evidencia adecuada, tocando todos los momentos y aspectos de la vida interior y exterior de Jesús, nada podría dar derecho a hacer tal juicio.

Este tipo de inspiración o cristología paradójica de la gracia pertenece al rango de las alternativas abiertas para aquellos que creyentes no fundamentalistas, que no insisten en la inspiración verbal de las formulaciones de Nicea y Calcedonia. Esta cristología es al mismo tiempo compatible con el pluralismo religioso por el que se aboga en este libro. Ello parece señalar la dirección —aunque no es la única posible— en la que la cristología tiende a desarrollarse dentro de aquellos círculos teológicos que han ido más allá de inclusivismo, y avanzan hacia una comprensión pluralista del lugar del cristianismo en la vida total del mundo.

Una cristología de inspiración sintoniza mejor con algunas formas de entender el lenguaje trinitario que con otras. Ello no exige ni apoya la idea de tres personas divinas en el sentido moderno del concepto persona, como un centro distinto de conciencia, voluntad y emoción, de modo que se podía hablar del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo como amor mutuo dentro de la familia eterna de la trinidad, y del Hijo, que baja a la tierra para **hacer** expiación en nombre de los seres humanos a su Padre. Una cristología de inspiración es, sin embargo, plenamente compatible con la concepción de la trinidad como la afirmación de los tres modos diferenciados en que el único Dios es experimentado como actuante en relación a nosotros, y en consecuencia puede ser conocido por nosotros —nombrándolo como creador, redentor, e inspirador—. En esta interpretación, las tres personas no son tres diferentes centros de conciencia, sino las tres principales expresiones de la naturaleza divina.

Ya no hay que determinar a Dios dentro de las tres Personas que hacen los diversos nombres de Dios en la tradición judía, o los noventa y nueve Bellos Nombres de Dios en el Corán. Este tipo de comprensión

²¹ También se encuentra, aunque en formas discretas y ambiguas, en escritores originales como Karl Rahner, Edward Schillebeeckx y Hans Küng. Sobre la cristología de Rahner, ver mi *Problems of Religious Pluralism*, Macmillan, London, y San Martin's Press, New York 1985), cap. 4.

²² *Theologica Germanica*, cap. 10.

"económica" (simple/básica) de la trinidad es tanto ortodoxa como "social", y parece representar la dirección que probablemente siga el pensamiento trinitario en las teologías que aceptan una concepción pluralista de la situación religiosa humana. La teoría de la expiación también ha adoptado una serie de formas, unas conectan mejor que otras con una cristología de inspiración, y con una doctrina trinitaria práctica o modélica. Como en el caso de la cristología, la doctrina expiatoria más cercana al pluralismo religioso está más próxima de lo que parece a la enseñanza del mismo Jesús. Aquí encontramos, en las conocidas palabras del Padrenuestro y en parábolas como la del hijo pródigo, la hipótesis de la relación directa con Dios, en la que si estamos verdaderamente arrepentidos podemos pedir y recibir perdón y vida nueva. El padre de la parábola no exigía un sacrificio de sangre para apaciguar su sentido de justicia: tan pronto como vio a su hijo que regresa, "...conmovido, corrió, y se echó sobre su cuello y lo besó... [y dijo] 'Este hijo mío estaba muerto y ha revivido, estaba perdido y ha sido encontrado'" (Lc 15,20.24). Y la única condición para el perdón de Dios en el Padrenuestro es que también nosotros perdonemos a los demás.

Esto está muy lejos de la idea de que Dios puede perdonar a los pecadores sólo porque Jesús ha pagado nuestro justo castigo con su muerte en la cruz, o que de alguna manera ha satisfecho por su muerte a la justicia divina. Un perdón que tiene que ser comprado por el pago total de la deuda moral, no es de hecho perdón de ninguna manera. Pues Jesús hablaba del auténtico milagro del perdón, un milagro que no puede ser captado en los **parámetros** de las doctrinas de la expiación. Su mérito parece ser que ofrece una forma de centrar la atención en la muerte de Jesús como una expresión del amor de donación que se encarnó en su vida. Y de acuerdo con la creencia judía contemporánea de que la muerte de un mártir justo de alguna manera ayudaba para el bien de Israel, Jesús mismo pudo haber pensado su propia cercanía a la muerte como una fuente de bendición para muchos (cf Mc 10,45)²³ —como de hecho ha sido demostrado a través de muchas y diferentes formas de apropiación a lo largo de los siglos.

Entonces, en el caso de cada una de estas doctrinas, el espectro teológico existente en la tradición cristiana, tal como se ha diversificado en la época moderna, ofrece amplios recursos para que las teologías puedan incorporar el pluralismo religioso. Por tanto, lo que requiere la visión pluralista, no es un radical abandono de la diversa y siempre creciente tradición cristiana, sino encontrar algunas formas de desarrollarla, sugeridas por el descubrimiento de la presencia de Dios y su actuación salvífica en otras corrientes religiosas de la humanidad. La percepción resultante es que el cristianismo no es el único camino de salvación, sino uno entre varios.

Al mismo tiempo, otras dos grandes ideas —que no he tenido tiempo para intentar tratar aquí— también están solicitando desarrollos paralelos. Una de ellas es el reconocimiento, expresado en la teología de la liberación, de que Dios está trabajando donde quiera que haya un compromiso valioso en la lucha por la justicia humana, y por ello, presente en los movimientos de liberación marxista y laica, tanto como en la iglesia —y algunas veces más—. De hecho, con demasiada frecuencia sectores dominantes de la iglesia han estado, y están hoy en día, del lado equivocado de la lucha de liberación. Considerando que el absolutismo cristiano puede cegarse con facilidad ante este hecho, las perspectivas del pluralismo nos permiten reconocerlo y participar en un movimiento mundial para la liberación humana, no limitado a las fronteras de ninguna tradición.

La otra perspectiva novedosa es la que se expresa en la teología feminista contemporánea: que Dios es ciertamente fuente de vida y sentido, tanto para mujeres como para hombres, y que en consecuencia, nuestra comprensión religiosa debe ser llevada hacia una nueva apertura equilibrada de la amplia vida religiosa de la humanidad, con su rica pluralidad de formas femeninas y masculinas de simbolizar lo divino, que pueden ayudar a liberarnos de las garras de la absolutez del patriarcalismo cristiano.

Estas tres preocupaciones están creando hoy una nueva red de alternativas para el pensamiento cristiano. Así como en el caso de la grande y última transformación de la autoconciencia cristiana del siglo XIX, que respondió a las nuevas opciones de la ciencia moderna, el pensamiento cristiano será retomado y

²³ Cfr. John Downing, "Jesus and Martyrdom", *Journal of Theological Studies*, 14 (1963).

desarrollado en variedad de maneras por algunos, pero del mismo modo será seguramente rechazado y enfrentado por otros. Nuestra tarea es tratar de exponer y explicar la nueva visión que está enfilándose gradualmente, de modo que tantos como sea posible puedan reconocer en ella una iluminación contemporánea del Espíritu, y puedan responder por su medio a la presencia del desafío de Dios.

Por último, en este capítulo, he estado tratando la cuestión del lugar del cristianismo en la vida religiosa más amplia de la humanidad, como un tema propio de la teología cristiana. En consecuencia, he utilizado nuestro término cristiano, Dios, para hacer referencia a la Realidad última, ante la que, tal como entiendo, las grandes tradiciones religiosas constituyen diferentes respuestas humanas. Pero cuando uno se aparta de la propia tradición para intentar una interpretación filosófica en materia de pluralidad religiosa, uno tiene que ser plenamente consciente tanto de las percepciones personales como de las no personales de lo Definitivo. He tratado de hacer esto en otros lugares²⁴; pero no es necesario complicar este estudio con una discusión intracristiana de este género.

²⁴ Ver especialmente mi *Problems of Religious Pluralism*, Macmillan, London, y San Martin's Press, New York 1985.