

UNICIDAD Y UNIVERSALIDAD TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

1. EL DEBATE TEOLÓGICO ACTUAL.

La unicidad y la universalidad de Jesucristo en el orden de la salvación representan la cuestión crucial de toda teología cristiana de las religiones. Tan antigua como la propia cristología, renovada en los tiempos recientes, se plantea de forma más urgente y radical en el contexto actual del pluralismo religioso y del diálogo entre las diversas tradiciones; la literatura actual es un buen testimonio de esta interrogación renovada.

Conviene clarificar los términos desde el principio. La unicidad que aquí está en discusión no es la unicidad relativa, tal como puede afirmarla la ciencia comparativa de las religiones a propósito de cada tradición religiosa en virtud de su especificidad, de su singularidad y de sus mutuas diferencias. Semejante unicidad "relativa" -y sólo ella= es accesible al estudio de la observación científica. Por el contrario, la fe -y la teología que se apoya en ella- va más allá. La unicidad de Jesucristo en el orden de la salvación, tal como se la ha comprendido tradicionalmente en la fe cristiana, es una unicidad "absoluta": Jesucristo es obligatoriamente "constitutivo" de la salvación de todos los hombres: es el salvador universal. Precisemos, sin embargo, que se trata de una unicidad "ontológica", no "epistemológica" (como si tuviera que caer bajo el campo de la conciencia). Por otra parte, la unicidad llamada "relacional"--emparentada con la unicidad "relativa"- no da cuenta plenamente de la fe cristiana tradicional. No basta con reconocer que el misterio de Jesucristo es capaz, incluso hoy, de inspirar y de alimentar una vida religiosa auténtica mejor quizá que cualquier otro símbolo hay que profesar que, en el plan de Dios, este misterio es universalmente constitutivo de la salvación. Añadamos también que algunos autores prefieren sustituir el término de "unicidad" por el de "finalidad" o el de "centralidad". Estos términos tendrían la ventaja de indicar que, mientras que la revelación divina en Jesucristo es decisiva, y en este sentido "final" y "central", no representa, sin embargo, la "única" manifestación divina a la humanidad.

Unidad y universalidad: conviene combinar los dos términos y mantenerlos juntos. Sin la universalidad, la unidad llevaría a una posición exclusivista; separada de la unidad, la universalidad conduciría por el camino "pluralista". Combinadas entre sí, la unicidad y la universalidad se compaginan, por el contrario, con una cristología "inclusiva". Para comprenderlo, hemos de recordar los términos del debate actual sobre la teología de las religiones. Conviene distinguir cuatro categorías principales entre las opiniones teológicas corrientes sobre la relación con Cristo y con la Iglesia de las otras tradiciones religiosas: 1) Universo eclesiocéntrico, cristología exclusiva; 2) Universo cristocéntrico, cristología inclusiva; 3) Universo teocéntrico, cristología normativa; 4) Universo teocéntrico, cristología no normativa (J.P. Schineller). En esta clasificación se enfrentan tres concepciones del universo: universo eclesiocéntrico, universo cristocéntrico, universo teocéntrico; por otra parte, se distinguen cuatro posiciones cristológicas: cristología exclusiva, inclusiva, normativa y no normativa. Hay que llamar la atención sobre la introducción de un tercer modelo en la concepción del mundo, a saber: el modelo teocéntrico, que comprende dos categorías distintas de opinión; la razón de ello está en que muchos autores creen hoy insostenibles las perspectivas eclesiocéntrica y cristocéntrica, y piensan que hay que sustituirlas por una perspectiva nueva. Esta novedad es importante; implica nada menos que un "cambio de paradigma". En efecto, en el pensamiento de los autores que la proponen resulta hoy imposible referir la salvación universal, bien a Jesucristo tal como lo confiesa explícitamente la Iglesia instituida por él (1), bien al misterio del mismo Jesucristo considerado como realizador de la salvación más allá de los límites de las comunidades cristianas (2). No sólo se rechaza la idea de una mediación obligada de la Iglesia en el orden de la salvación, sino también la mediación universal de Jesucristo afirmada por la teología paulina, sea cual fuere, por otra parte, el sentido teológico más o menos importante -normativo o no- que se siga atribuyendo a la persona de Jesucristo en el orden de las relaciones entre Dios y el hombre. En el segundo caso se profesa que Dios se ha manifestado de varias maneras en las diversas tradiciones religiosas, sin que haya que privilegiar de ningún modo como normativa" su manifestación en Jesucristo (4). En el primero, aun reconociendo que es actualmente insostenible hacer depender la salvación universal de la persona .y de la obra de Jesucristo -como lo hace la perspectiva cristocéntrica-, se sigue privilegiando a Jesucristo, de una forma o de otra, como el símbolo más perfecto, e incluso el modelo ideal y, en este sentido, como "normativo" en el orden de las relaciones divino-humanas que representa la salvación (3).

A pesar de los méritos evidentes de la agrupación en cuatro miembros, muchos autores recientes prefieren una división tripartita de las opiniones. Distinguen entonces tres perspectivas: eclesiocéntrica, cristocéntrica y teocéntrica, y en un paralelismo equivalente señalan tres posiciones fundamentales, designadas respectivamente como exclusivista, inclusivista y "pluralista" (A. Race). Estas posiciones se identifican fácilmente, aunque cada modelo puede pedir diversas distinciones. El exclusivismo, que impone la perspectiva eclesiocéntrica en el ánimo de los autores en cuestión, remite a la exclusividad de la salvación por Jesucristo confesado en la Iglesia. En la tesis de H. Kraemer, que aplica al problema de las diversas religiones la teología dialéctica de K. Barth, según la cual el único conocimiento válido de Dios es el conocimiento cristiano que el hombre recibe en Jesucristo; el Dios de los otros es un ídolo.

Sin embargo, una perspectiva eclesiocéntrica no implica necesariamente el exclusivismo, tal como lo entiende H. Kraemer y que va ligado a una interpretación estrecha del axioma "fuera de la Iglesia no hay salvación". Todos los teólogos católicos admiten de hecho la posibilidad de la salvación fuera de la Iglesia, aunque la conciben de varias maneras. Lo cierto es que la perspectiva eclesiocéntrica aun en su sentido más atenuado, debe ser superada. Conviene evitar en la teología de las religiones una inflación eclesiológica, que podría falsear las perspectivas; la Iglesia, que es misterio derivado y totalmente relativo al misterio de Cristo, no puede ser la medida con la que se mida la salvación de los otros. Esa medida es el mismo Jesucristo, constitutivo de la salvación para todos los hombres, pero cuyo misterio está presente y operante incluso fuera de la Iglesia. Es la tesis cristocéntrica, o inclusiva, que tiene en K. Rahner a uno de sus principales exponentes.

Pero la división tripartita antes mencionada plantea a esta perspectiva cristocéntrica un desafío muy serio. En efecto, al cristocentrismo inclusivo se opone una visión teocéntrica que se traduce en un modelo llamado "pluralismo" (palabra bastante ambigua, por otra parte). Muchos autores recientes apoyan un "cambio de paradigma", que consiste en pasar del cristocentrismo al teocentrismo, del inclusivismo al "pluralismo". Agrandes rasgos esto quiere decir que, si el cristianismo busca sinceramente el diálogo con las otras tradiciones religiosas -un diálogo que sólo puede ser verdadero si se mantiene en un plano de igualdad-, hay que renunciar primero a toda pretensión de "unicidad" para la persona y la obra de Jesucristo, concebidas como elemento "constitutivo" universal de la salvación. No cabe duda de que esta posición, en lo que tiene de más radical, es capaz de ser comprendida de varias maneras. Recordamos anteriormente, al hablar de J.P. Schineller, dos interpretaciones divergentes, según que la persona de Jesucristo, comprendida como no constitutiva de la salvación, fuera "normativa" para algunos, y no constitutiva ni normativa para otros. Podemos mencionar como ejemplos, a propósito del Jesús "normativo", a E. Troeltsch, y más recientemente a P. Tillich; y a propósito del Jesús no normativo, a John Hick. Este último se convierte en abogado de una "revolución copernicana" en cristología. Esta revolución consistiría precisamente en cambiar de paradigma, pasando de la perspectiva cristocéntrica tradicional a una nueva perspectiva teocéntrica. Después de haber creído durante siglos que el sol daba vueltas alrededor de la tierra, Copérnico y Galileo descubrieron finalmente que era la tierra la que giraba alrededor del sol; de la misma manera, después de haber creído durante siglos que las otras tradiciones religiosas giraban alrededor del cristianismo como centro, hoy se trata de reconocer que el centro de todas las tradiciones religiosas, incluido el cristianismo, no es otro más que el mismo Dios. Semejante cambio de paradigma implica necesariamente el abandono de toda pretensión a un significado privilegiado, bien para el cristianismo, bien para el mismo Cristo. El dilema fundamental, tal como lo concibe John Hick, oscila entre un exclusivismo eclesiocéntrico o un pluralismo teocéntrico, o sea entre una interpretación fundamentalista del axioma "fuera de la Iglesia no hay salvación" y un liberalismo radical que considera las diversas manifestaciones divinas en diversas culturas, incluida la cristiana, como fundamentalmente iguales dentro de sus diferencias. Al ser insostenible el exclusivismo eclesiocéntrico, la única teología válida de las religiones es el pluralismo teocéntrico, que supera todas las pretensiones cristianas a una función privilegiada y universal de Jesucristo y establece un diálogo interreligioso en plan de verdadera igualdad.

2. CREER EN JESUCRISTO, UNO Y UNIVERSAL.

La unicidad y la universalidad de Jesucristo, tal como la profesa tradicionalmente la fe cristiana, deben entenderse en sentido absoluto, según el cual Jesucristo es constitutivo de la salvación de todos los hombres. Pero esto no deja de suscitar, sobre todo en el contexto presente de pluralismo religioso, cuestiones bastante arduas. ¿En qué consiste esta unicidad y cómo hay que comprenderla? ¿Cuál es, por otra parte, su fundamento teológico? ¿Basta, para establecerla teológicamente, apelar a ciertos valores humanos propuestos por Jesús, por ejemplo a los valores del reino de Dios que él anuncia? ¿O bien referirse a un proyecto humano de sociedad que supone su acción? ¿O quizá al sentido particularmente profundo de la persona humana y de su destino, tal como emanan de su doctrina? ¿O -sin excluir todo esto, pero yendo más allá- la unicidad de Jesucristo y su universalidad tienen que reposar, final y necesariamente, en el misterio de su persona y en su identidad personal como Hijo de Dios? Si esto es así, se adivina inmediatamente que sólo una "alta" cristología llegará a establecerla de forma segura. Al contrario, toda cristología que se quede en el plano "funcional", renunciando a entrar en una perspectiva "ontológica" estará condenada -quizá a pesar de sus intenciones- a hacer descansar la unicidad de Cristo en un fundamento frágil. Sea de ello lo que fuere, las diversas opiniones teológicas sobre la unicidad y la universalidad de Jesucristo salvador reflejarán -como cabe esperar- las opciones fundamentales y las posiciones de base de los respectivos autores en torno a la misma cristología.

Porque hay que decirlo con toda claridad: sólo la identidad personal de Jesucristo como Hijo único de Dios constituye un fundamento teológico suficiente para establecer su unicidad "constitutiva" como salvador universal. A partir de allí, las posiciones teológicas opuestas entran en la lógica de las cosas. En efecto, las dos afirmaciones están de acuerdo con esto: o Jesucristo es Hijo único de Dios, y entonces se sigue que su mediación es universal; o no lo es, y entonces carece de fundamento teológico la pretensión cristiana a su unicidad "constitutiva". Afirmar la filiación divina de Jesucristo es, desde luego, una cuestión de fe; no se llega a ello tras un razonamiento n1 tras un estudio comparado de las religiones de la humanidad. Lo cual no impide que esta afirmación, que está en el centro de la fe cristiana, encuentre objeciones muy serias en el contexto actual de pluralismo religioso y de diálogo entre

las religiones. Van dirigidas, bien contra el propio NT, bien contra la tradición cristiana, bien contra la teología. Responderemos a ellas con brevedad.

El NT afirma claramente la mediación universal de Jesucristo en el orden de la salvación. Para mostrarlo no disponemos tan sólo de algunos textos formales (como 1Tim 2,5-6 y He 4,12) o de otros que la afirman de forma equivalente pero no menos clara (como Jn 3,17 y He 5,31; 10,44-48; 17,24-31), además de los himnos cristológicos en los que aparece Cristo en el centro del plan divino (como Ef 1,3-13 y Col 1,15-20), sino que puede decirse que es éste el mensaje de todo el NT, la fe subyacente que da su razón de ser al mismo NT y sin la cual no habría sido escrito. Esto es también verdad en lo que concierne a la filiación divina de Jesucristo en el NT. Es verdad que se va manifestando a diversos niveles de profundidad entre el kerigma apostólico primitivo (He 13,32-33) y las reflexiones paulinas (Rom 1,1-4; He 1,1-5) y joánicas (Jn 5,18; 8,18-19; 10,30; 21,30...), pasando por los evangelios sinópticos (Mc 1,1; 15,39; Le 1,32); pero una vez más se puede decir que todo el NT lleva como en filigrana la afirmación de Jesucristo, Hijo de Dios, que es como su motivo decisivo.

Generalmente no se discute nada de esto. Por tanto, se reconoce la afirmación masiva del NT sobre la unicidad de Jesucristo salvador. Pero se pregunta si se puede y se debe mantener hoy esta afirmación en el contexto actual del pluralismo religioso. Se sugiere de varias maneras y por diversas razones que es preciso relativizarla. En efecto, los estudios hermenéuticos recientes muestran que las pretensiones a la unicidad absoluta de Jesucristo, que parece ser la clave misma de interpretación de todo el NT, se deben de hecho a una concepción del mundo (worldview) históricamente condicionada y a unos modos de hablar en dependencia de un contexto cultural particular. Por tanto, no se puede considerar como el "referente" mismo del mensaje evangélico, el núcleo intangible del mensaje cristiano.

Se observa entonces que, en el contexto de la mentalidad apocalíptica judía, impregnada de esperanza escatológica, resultaba natural a la Iglesia primitiva interpretar la experiencia de Dios en Jesucristo como final e insuperable. Pues bien, esta mentalidad apocalíptica es culturalmente limitada. La finalidad que conlleva para el acontecimiento Jesucristo no puede, por tanto, considerarse como perteneciente a la esencia del cristianismo; pertenece al contexto cultural fortuito en el que se vivió y se presentó por primera vez. Si Jesús hubiera sido encontrado e interpretado en otro contexto cultural, que implicase una filosofía diferente de la historia, no habría sido considerado como final ni como único.

Como suele juzgarse a san Pablo responsable de la afirmación clara de la unicidad de Jesucristo, se sugiere que, si hubiera entrado en contacto con las ricas tradiciones místicas de las religiones orientales, seguramente habría suavizado su afirmación absoluta y sin matizar. O también, aludiendo esta vez a san Juan, se señala que la unicidad de Jesucristo se articula en él en términos de "encarnación". Pero éste es un modo "mítico" de pensar, lo mismo que el concepto de "preexistencia" que está ligado a ella. Pero el lenguaje mítico debe tomarse por lo que es y comprenderlo no literalmente, sino metafóricamente. Hay que "desmitologizar" el mito de la encarnación, y de allí se seguirá la desmitologización de Jesucristo como salvador absoluto.

Se indica, finalmente, que, en el contexto histórico en que nació el cristianismo y frente a la oposición con que se encontró, era natural para los discípulos presentar el "camino" de Jesús como único. Este lenguaje absoluto está históricamente condicionado; es un "lenguaje de supervivencia".

¿Qué hemos de responder? Es verdad que el misterio de Jesucristo, tal como lo concibe el NT, se inscribe en un concepto de la historia heredado de la cultura judía y de la historia religiosa de Israel; pero también es verdad que él mismo le ofrece a la historia una densidad nueva e inesperada. Tratándose de la escatología judía y de la mentalidad apocalíptica, hay que observar que el acontecimiento Jesucristo hizo explotar el sentido israelita de la historia en que se inscribe. Si cumple las esperanzas mesiánicas de los últimos tiempos, lo hace de forma trascendente, transformándolas y superándolas.

En el caso de san Pablo, si es verdad que él no experimentó el pluralismo religioso de nuestro tiempo, lo cierto es que tuvo que medir su fe en Jesucristo, no sólo con la religión judía de donde había salido, sino también con la cultura helénica que encontraba en su camino. Los himnos cristológicos, aunque adoptan la cosmología judía corriente de su tiempo, afirman, sin embargo, la primacía absoluta de Jesucristo y la dimensión cósmica de su acontecimiento; está por encima de "los tronos, las dominaciones, los principados y las potestades" (Col 1,16). Acusar de pretensiones ligeras a las reflexiones paulinas sobre la primacía absoluta de Jesucristo es de suyo establecer una afirmación gratuita. En cuanto a san Juan, es verdad que es el primero en utilizar el concepto de "encarnación" para dar cuenta del misterio de Jesucristo (Jn 1,14); el de "preexistencia", por el contrario, es anterior (cf Flp 2,6-11). También es verdad que los dos conceptos pueden prestarse a comprensiones erróneas: la "preexistencia" no es existencia en un tiempo ficticio anterior al tiempo; la "encarnación" no dice que el ser divino se haga existencia humana. Esto no impide que la encarnación del Hijo de Dios implique realmente el hacerse-hombre en la historia el Verbo, que, independientemente de ese devenir, existe eternamente en el misterio de Dios. Tal es el sentido literal de un término que nada permite reducir a un lenguaje "mítico". El prólogo de san Juan, que formula el misterio de la identidad personal de Jesucristo en términos de encarnación del Verbo de Dios, es ciertamente el punto culminante de una larga reflexión de la fe apostólica; pero es también su conclusión legítima, producida por el dinamismo de esa misma fe. La cristología funcional del primer kerigma apostólico pedía la cristología ontológica del Hijo-de-Dios-hecho-hombre.

En cuanto a la afirmación según la cual la oposición que encontró el mensaje cristiano habría incitado a la Iglesia apostólica a afirmar la unicidad del "camino" establecido por Jesús, no vale la pena que nos detengamos en ella.

¿No habrían aconsejado más bien las circunstancias naturalmente que los depositarios del mensaje suavizaran sus

pretensiones a propósito de su maestro? En efecto, lejos de ser un "lenguaje de supervivencia", la proclamación de Jesucristo salvador se presenta en el NT como "buena nueva" para todos los hombres, una buena nueva de la que valía la pena dar testimonio con vigor y coraje, eventualmente hasta el supremo testimonio del martirio.

Si la universalidad de la salvación en Jesucristo se afirma claramente en la profesión de fe (véanse los símbolos de Nicea y de Constantinopla I), la tradición patristica, por otra parte, sólo presenta algunos datos explícitos sobre su "unicidad". Es que se trata para los padres del centro mismo de la fe, que está más allá de toda sospecha teológica. Doctrina no discutida, por no estar sujeta a discusión. De lo que se trata no es del hecho, sino del cómo de la unicidad de Cristo, a saber: de su identidad personal de Hijo de Dios.

Lo que hoy está en discusión en el contexto del pluralismo religioso no es, por tanto, la pretensión de la tradición cristiana a la unicidad de Jesucristo salvador. Es más bien su "porqué". Una explicación sugiere que la afirmación de fe en Jesús salvador es de carácter doxológico; por tanto, se necesita atenuar su alcance, ya que todo lenguaje doxológico procede de un impulso de fe amoroso y... ciego. Conviene, no obstante, puntualizar en esta ocasión. Distinguiendo ante todo entre textos doxológicos, por una parte, y profesiones de fe o decisiones dogmáticas, por otra. Luego, observando que una nota doxológica no se opone a un contenido doctrinal: los textos doxológicos no están privados de valor dogmático, como tampoco las profesiones de fe y las decisiones conciliares carecen de un acento doxológico. Reconocer el carácter doxológico de ciertos documentos no obliga por tanto, ni mucho menos, a negar su valor doctrinal. Observemos además que, si la fe es impulso amoroso, no por ello es una fe ciega. Al contrario, la fe da "ojos" nuevos para ver la verdad. En este sentido es ella su propia verificación: el cristiano sabe que lo que cree es verdad. Más seria y más persistente es la objeción de que la doctrina cristiana de la unicidad y de la divinidad de Jesucristo proviene de un "proceso de helenización" indebida del mensaje cristiano, esbozado ya en el NT y desarrollado ulteriormente por la tradición posbíblica. Hay que responder: si por "helenización" se entiende que el contenido de la fe ha sido transmitido por la tradición en términos de la cultura helénica y helenista, es verdad; al obrar así, la tradición respondía al imperativo de "inculturación" del mensaje, del que hoy nos hemos hecho más conscientes explícitamente. Por el contrario, si se entiende que la tradición bíblica primero y luego la posbíblica falsearon el contenido del mensaje confundiendo con alguna especulación filosófica helenista, no hay nada que esté tan lejos de la verdad. Porque fue precisamente para preservar el mensaje cristiano, y específicamente el misterio de Jesucristo, de toda adulteración con las filosofías ambientales por lo que la tradición quiso señalar sus contornos con términos precisos. Por tanto, tenía que utilizar conceptos conocidos; pero, al emplearlos como expresión del misterio, les imprimía un nuevo significado y un sentido inédito, sobreañadido. El homoousios del concilio de Nicea (325) es un buen ejemplo de ello, y no el único. En este sentido hay que hablar de "deshelenización" del dogma cristiano más que de "helenización" del mismo (B. Lonergan).

En el presente contexto de pluralismo religioso, dice un número creciente de teólogos, se ha hecho insostenible la pretensión cristiana a la unicidad absoluta de Cristo. Hay que suavizarla o abandonarla, para que sea posible el diálogo. Suavizarla es reducirla a una unicidad relativa. Jesucristo no será ya entonces "constitutivo" de la salvación universal; sin embargo, se seguirá viendo en él el símbolo ideal -y más inspirador, el que mejor responde a las aspiraciones humanas, el tipo perfecto o el "paradigma" de las relaciones del hombre con Dios. Encontramos entonces la cristología "normativa" en el "universo teocéntrico" del que hablábamos. En este sentido es como E. Troeltsch ve en Jesucristo la revelación más pura del mundo religioso.

O bien, yendo más lejos, se abandona como obsoleta cualquier pretensión cristiana a la unicidad de Jesucristo, tanto constitutiva como incluso normativa. Es el precio que hay que pagar para que sea posible el diálogo. Es la tesis del "universo teocéntrico", acompañada de una "cristología no normativa". Todas las tradiciones religiosas gozan de una igualdad fundamental, puesto que representan manifestaciones divinas -diferentes y todas ellas relativas a las diversas culturas de la humanidad. Se ha dicho que la "revolución copernicana" propuesta por J. Hick es hoy el símbolo de esta teoría. La perspectiva "teocéntrica" que él preconiza para una teología de las religiones va estrechamente ligada a una cristología del "mito del Dios encarnado" y se basa en ella. La creencia cristiana en la "encarnación" del Hijo de Dios procedería de la trasposición del mensaje de Jesús en un lenguaje "mítico", realizada por la tradición joánica y posbíblica bajo la influencia del helenismo. Baste, para responder a ello, remitir a lo dicho anteriormente sobre el problema de la "helenización" o "deshelenización" del dogma cristológico y recordar que la fe cristiana no permite en modo alguno reducir la filiación divina de Jesucristo a una filiación "metafórica". Porque se trata ciertamente de una filiación "ontológica", que ha de tomarse en sentido "literal", aun cuando, como es evidente, el concepto de "generación" es un concepto analógico, que se realiza en Dios de forma eminente. Por otra parte, entre las dificultades teológicas se apela a la conciencia histórica y a la "relatividad" inevitable de cualquier verdad, incluso y sobre todo de la verdad revelada, aunque admitiendo que semejante verdad basta para justificar un compromiso absoluto de las personas con la verdad parcial de su tradición. Hay que oponer a ello el carácter único de la revelación que tiene lugar en Jesucristo. En efecto, la trasposición de la conciencia personal de Jesús como Hijo de Dios en conceptos humanos comunicables le da a la revelación que él hace de sí mismo y de Dios un valor objetivo trascendente, inigualable e insuperable.

Otro problema: ¿no deberían los cristianos practicar con las tradiciones religiosas, particularmente con la suya, lo que la psicología contemporánea llama una "hermenéutica de la sospecha"? El árbol se conoce por sus frutos. Del mismo modo, una religión es verdadera en la medida en que hace a los hombres verdaderamente humanos, en sí mismos y en sus relaciones con los demás. Pues bien, ¿puede decirse que el cristianismo produce frutos de humanidad en proporción con sus exorbitantes pretensiones? Si Jesucristo es verdaderamente único, ¿no deberá

hacerse la "verificación" en la vida de las comunidades cristianas de fe? Pero ¿es esto lo que ocurre? Aquí se debe denunciar lo que hay de falacia en el principio que se invoca. El cristianismo no presenta ninguna pretensión a propósito de los cristianos, sino a propósito de Jesucristo. Él es el "único", no ellos. La comunidad cristiana ha recibido ciertamente como misión dar un testimonio de su misterio digno de fe. A menudo traiciona esta misión, aun sin darse suficientemente cuenta de ello. Lo cierto es, de todas formas, que el misterio de Jesucristo y su unicidad no dependen de la cualidad del testimonio de sus discípulos. Él es, por parte de Dios, un don irrevocable a la humanidad; la fidelidad de Dios no depende de nuestras infidelidades cristianas. Por tanto, es inexacto que la verdad de Jesucristo dependa de la praxis de los cristianos.

El principio de la "verificación" de la verdad vuelve a aparecer bajo otra forma. Esta vez se sugiere que la praxis del diálogo interreligioso tiene que servir de criterio para juzgar de la verdad de toda tradición religiosa, incluso de la tradición cristiana. Por tanto, el cristianismo debe dejar de lado, al menos provisionalmente, toda pretensión a la unicidad de Cristo, a fin de entrar con los demás en un verdadero diálogo, de igual a igual. Si Jesucristo es realmente único, tendrá que demostrarlo el diálogo; ninguna otra cosa puede establecerlo. De la práctica del diálogo -se dice- "quizá salga Jesús el Nazareno (sin ser impuesto) como el símbolo unificador, como la expresión universalmente satisfactoria y normativa, de lo que Dios tiene como proyecto para toda la historia" (P. F. Knitter). Sin embargo, hay que preguntarse cómo llevará el diálogo al descubrimiento de la fe en la unicidad de Jesucristo una vez que se ha puesto en paréntesis dicha fe, aunque sea de forma provisional. La fe no está al final del diálogo ni puede concebirse como su resultado. La sinceridad del diálogo no exige ni permite "poner entre paréntesis" ni siquiera provisionalmente, la fe personal (! "Diálogo interreligioso"). Señalemos además que el descubrimiento de la unicidad de Jesucristo, que se considera como la conclusión eventual de diálogo, no es la "unicidad" que profesa la fe cristiana: una cristología "normativa" se queda demasiado corta para dar cuenta del carácter "constitutivo" del misterio de Jesucristo en el orden de la salvación.

Se sugiere además que la perspectiva cristocéntrica tradicional debería sustituirse por una perspectiva escatológica. Este nuevo "cambio de paradigma" consistiría en centrar la teología de las religiones no ya en el acontecimiento de Jesucristo, sino en el reino de Dios que se construye a través de la historia para desembocar finalmente en su plenitud escatológica; no ya en el pasado, sino- en el futuro. Se trata, en resumen, de poner en la sombra el cristocentrismo en provecho de una perspectiva "teocéntrica": Dios y su reino son el fin de la historia, hacia el que se encaminan todas las religiones, incluido el cristianismo. También aquí hay que puntualizar. Que el reino de Dios tiene que crecer a través de la historia para alcanzar su plenitud escatológica coincide con la "perspectiva teocéntrica" del NT; pero sólo en parte. Centrarlo todo en el reino de Dios permite, sin duda, superar una perspectiva "eclesiocéntrica" indebida: el reino de Dios es en la historia una realidad más amplia que el cristianismo y la Iglesia; las otras comunidades y tradiciones religiosas de la humanidad forman parte de él. También es verdad que en la consumación del reino de Dios más allá de la historia, el cristianismo y las otras tradiciones religiosas están llamadas a encontrarse en Dios. ¿Hay que decir entonces que la perspectiva del reino de Dios realiza un "cambio de paradigma" respecto a la perspectiva "cristocéntrica"? Eso sería olvidar que el reino de Dios, del que se habla, ha hecho irrupción en la historia en Jesucristo y a través de su acontecimiento; que por la acción combinada de Jesucristo resucitado y de su Espíritu los miembros de las otras tradiciones religiosas participan del reino de Dios ya históricamente presente; en fin, que el reino escatológico al que están invitados los miembros de todas las tradiciones religiosas es a la vez el reino de Dios y -del Señor Jesucristo. En la teología cristiana es imposible separar al teocentrismo del cristocentrismo. Esto también es verdad en la perspectiva del reino de Dios, tanto del reino ya inaugurado en la historia como del que está destinado a su plenitud más allá de ella. Podrá hablarse entonces -según P. Teilhard de Chardin- de una "maravillosa convergencia" de todas las cosas y de todas las tradiciones religiosas en el reino de Dios y en Cristo-*omega*, de una "mística de unificación" hacia la que tienden juntamente las espiritualidades occidentales y las orientales. Pero esta convergencia no oscurece en lo más mínimo el acontecimiento Jesucristo: Cristo es el fin (*omega*) por ser el comienzo (*alpha*), el centro y el eje único. Finalidad, centralidad, unicidad del acontecimiento Jesucristo: todo es lo mismo.

Una teología cristiana de las religiones debe poner en evidencia el significado universal y la dimensión cósmica del misterio de Jesucristo y de su acontecimiento. En último análisis, el único fundamento teológico válido de la unicidad de Jesucristo es su identidad personal de Hijo de Dios. Pero decirlo es y no puede menos de ser, un acto de fe. Porque, como dice san Pablo, "nadie puede decir `Jesús es el Señor' si no es movido por el Espíritu" (1Cor 12,3). BIBL.: CRAGG K., *The Christ and the Faiths*. Londres 1986; D'CosTA G., *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions*, Oxford 1986; DAMBORENEA P., *La salvación en las religiones no cristianas*, Ed. Católica, Madrid 1973; DHAVAMONY M. (ed.), *Founders of Religions* (Studia Missionalia 33), Roma 1984; DUEUIS J., *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Páulinas, Madrid 1991; HieK J., *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion*, Londres 1973; H1CR J. y KNIRER P. F. (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Nueva York 1987; KmrER P. F., *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, Nueva York 1985; KRAEMER H., *La foi chrétienne et les religions nonchrétienne*. Neuchâtel 1956; KÜNG H., *Ser cristiano*, Madrid 1977; In, *El cristianismo y las grandes religiones*. Madrid 1987; NEILL St., *The Supremacy of Jesus*, Londres 1984; NEWBIGIN L., *L'universalité de la foi chrétienne*, Ginebra 1961; In, *The Finality of Christ*, Londres 1969; PANIKKAR R., *El Cristo desconocido del hinduismo*, Madrid 1971; RACE A., *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, Londres 1983; RAINER K., *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1984; RAES J., *Les chrétiens parmi les religions nonchrétienne* (Le christianisme et la loi chrétienne 5), Paris 1987; SCHINELLER J.P., *Christ and Church. A Spectrum of Views*, en "Theological Studies" 37 (1976) 545-566; SettLerr R.H., *Pour une "théologie des religions"*; Paris 1971; TILLICH P., *Le christianisme et les religions*, Paris 1968; TaoELrscE E., *El carácter absoluto del cristianismo*, Salamanca 1979; J. Dupuis