

LA CRÍTICA DE GAVIN D’COSTA A LA TEOLOGÍA PLURALISTA DE LAS RELIGIONES DE JOHN HICK

THE CRITIC OF GAVIN D’COSTA TO THE PLURALIST THEOLOGY OF THE RELIGIONS OF JOHN HICK

Luis Santamaría del Río¹

Red Iberoamericana para el Estudio de las Sectas. Zamora, España.

Resumen

En este artículo se presenta el pensamiento teológico de Gavin D’Costa sobre las religiones no cristianas, partiendo de la crítica que hace en su tesis doctoral al paradigma pluralista de John Hick. D’Costa rebate, punto por punto, la llamada “revolución copernicana” que el teólogo pluralista inglés plantea en sus obras y, de este modo, elabora una profunda crítica de la teología pluralista de las religiones. La obra de Gavin D’Costa se constituye así en uno de los intentos mejor fundamentados para establecer, dentro de la tradición católica, un inclusivismo cristocéntrico, que conjugue la universalidad salvífica de Dios con la unicidad de Cristo, sin olvidar el importante papel de la Iglesia en la economía de la salvación.

Palabras clave: Teología de las religiones, pluralismo religioso, diálogo interreligioso, religiones no cristianas, soteriología.

Abstract

In this article the theological thought of Gavin D’Costa is put forward, which deals with non Christian religions, breaking away from the critic that he makes in his doctoral thesis to the pluralist paradigm of John Hick. D’Costa refutes, point by point, the term ‘U-turn revolution’ that the English pluralist theologian plants in his works, and from this world, elaborates a deep critic of pluralist theology of religions. The work of Gavin D’Costa is made up in one of the best fundamental attempts to establish, within the catholic tradition, a christocentric inclusivism, that combines the salvific

¹ Licenciado en teología dogmática. Experto y estudioso de las sectas y Director de la Red Iberoamericana para el Estudio de las Sectas (RIES). Correo: luissanrio@hotmail.com

university of God with the unity of Christ, without forgetting the important role of the Church in the salvation economy.

Key words: Theologies of religions, religious pluralism, inter religious dialogue, non Christian religions, soteriology.

En la teología de las religiones actual destaca la figura del teólogo Gavin D'Costa, que ejerce la docencia en Reino Unido, aunque tiene un rico trasfondo intercultural personal, africano y asiático. Es el representante de una postura católica equilibrada, y cuenta con una producción considerable sobre este tema². De hecho, estudiar a D'Costa no es solamente acercarnos a un autor concreto, sino profundizar en una sensibilidad que ha ido creciendo en la teología cristiana de los últimos años. Como ha constatado M. Aebischer-Crettol, refiriéndose al lugar de nuestro autor en el panorama teológico contemporáneo, «si echamos una mirada atrás [...], de Barth a Daniélou, de Rahner a D'Costa, la impresión que se desprende es la de una evolución, partiendo de un pensamiento más cerrado y replegado sobre sí mismo, considerándose como autosuficiente, hacia una apertura cada vez más marcada y considerada como necesaria y fiel al espíritu del mensaje cristiano»³.

Para una mejor comprensión de la obra de D'Costa dedico la primera parte de este artículo a exponer la teología pluralista de las religiones, tal como es propuesta por John Hick, ya que es ahí desde donde parte el autor en su estudio. Posteriormente, y de forma más extensa, analizo la crítica que D'Costa le ha hecho al teólogo pluralista inglés. Para un artículo posterior quedará el estudio de otros escritos en los que, progresivamente, ha ido desarrollando diversos aspectos de la teología de las religiones, y que desembocan en su propuesta de teología trinitaria de las religiones.

1. Introducción: la teología pluralista de las religiones

El tercer gran paradigma de tratamiento teológico cristiano de las religiones surge como una reacción contemporánea a los otros modelos de ex-

² Sobre esta disciplina ha publicado cuatro libros, es editor de tres, y ha escrito decenas de artículos en revistas y colaboraciones en obras colectivas.

³ M. AEBISCHER-CRETTOL, *Vers un oecuménisme interreligieux. Jalons pour une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Du Cerf, Paris 2001, 403.

plicación anteriores, el exclusivismo y el inclusivismo, que se ven insuficientes. Para los autores pluralistas, el primero es un enfoque prepotente y absolutista, y fundamentaría el proselitismo y el colonialismo impositivo. Mientras que el inclusivismo presenta una solución insatisfactoria al seguir manteniendo la unicidad y universalidad salvíficas de Cristo, y al no valorar las tradiciones religiosas por ellas mismas, sino como una especie de “cristianismo disminuido”. Los teólogos pluralistas ponen todo el peso de la balanza en la voluntad salvífica universal de Dios, aun a costa de marginar e incluso rechazar el dogma fundamental que ocupa el otro platillo: la peculiaridad de Cristo en la historia de la salvación de todos los hombres.

De esta manera, el cristianismo se pone al mismo nivel que las otras religiones, ya que no puede alegar ninguna pretensión de superioridad o distinción sustancial. Todas ellas serían, empleando el símil oriental, diversos caminos que suben hacia la única cumbre del mismo monte de la Realidad Última. Esto supone un cambio radical en el planteamiento de la teología dogmática, y que Hick y otros autores han denominado –empleando la terminología kantiana– *giro copernicano*, que implica «renunciar a la visión ptolemaica tradicional –según la cual todas las religiones giran en torno a Cristo– y al cristianismo como su centro, para adoptar una visión según la cual todas las religiones, incluso el cristianismo, giran en torno al sol, que es el misterio de Dios como realidad suprema»⁴. Se da, pues, un paso del cristocentrismo al teocentrismo: ahora es la realidad de Dios el centro del universo religioso. Puede ser un teocentrismo con una cristología normativa, donde se preserva la significación universal específica del acontecimiento Cristo, o puede llegarse al *teocentrismo pluralista*, de mayor coherencia interna pero, a la vez, con un mayor efecto devastador del dogma cristiano⁵. Se trata, por otra parte, de uno de los mayores desafíos lanzados en la cultura actual a la teología. Como ha dicho una autora, refiriéndose a algunos de los autores más representativos del planteamiento pluralista de las religiones, «no hay posibilidad en nuestro tiempo de eva-

⁴ C. GEFFRÉ, «A fé na era do pluralismo religioso», en: F. TEIXEIRA (ed.), *Diálogo de pasaros, nos caminhos do diálogo inter-religioso*, Paulinas, São Paulo 1993, 66, citado en: F. TEIXEIRA, *Teología de las religiones. Una visión panorámica*, Abya Yala, Quito 2005.

⁵ Lo sintetiza la Comisión Teológica Internacional en el documento *El cristianismo y las religiones*, n. 12.

dir las cuestiones suscitadas por Stanley Samartha, Aloysius Pieris, John Hick y Gordon Kaufman»⁶.

2. Autores y variantes

La teología pluralista de las religiones es muy diversa. Podemos ver un precedente cercano en Hans Küng, que critica la tesis del cristianismo anónimo de Rahner –y, con ello, un intento serio de inclusivismo– porque no respetaría a las otras religiones como tales⁷. Como antecedentes más alejados en el tiempo se ha señalado a algunos autores de la teología liberal como E. Troeltsch, W.E. Hocking y A. Toynbee. Se pone como base la necesidad y el ejercicio de la tolerancia, y un ejemplo que basta para entender estos planteamientos son las siguientes palabras de Toynbee:

Pienso que nos es posible, al mismo tiempo que sostenemos que nuestras propias convicciones son verdaderas y correctas, reconocer que, en alguna medida, todas las religiones superiores son también revelaciones de lo que es verdadero y correcto. También ellas vienen de Dios, y cada una de ellas presenta alguna faceta de la verdad de Dios⁸.

W. Cantwell Smith es uno de los primeros autores más representativos del paradigma pluralista. Distingue entre “fe” y “tradicción acumulativa”, que representan lo interno y lo externo de la experiencia religiosa humana, respectivamente. La fe es común a todos los hombres, y es su relación con el Misterio, con lo Absoluto. La tradición acumulativa es la expresión cultural, mediada por las circunstancias geográficas e históricas, y que ya dis-

⁶ M.K. HELLWIG, «Cristología en el ecumenismo amplio», en: G. D’COSTA (ed.), *La unidad cristiana reconsiderada. El mito de una teología de las religiones pluralista*, DDB, Bilbao 2000, 185-198, aquí 187-188.

⁷ «La voluntad de aquellos que están fuera no ha de ser “interpretada” conforme a los propios intereses, sino respetada simple y llanamente. En ninguna parte del mundo se encontrará un judío, musulmán o ateo serio que no tome como insolencia la afirmación de que él es un “cristiano anónimo”. Cuando se copa al interlocutor de esta manera, el diálogo se cierra antes siquiera de haber comenzado... ¿Y qué dirían los cristianos si fueran reconocidos benévolamente por los budistas como budistas “anónimos”?» Cf., H. KÜNG, *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid 1978, 117.

⁸ A. TOYNBEE, *Christianity among the religions of the world*, Scribner’s, New York 1957, 111.

tingue entre politeísmo y monoteísmo, tradiciones teístas y no teístas, personales e impersonales, etc. El planteamiento de Smith será la base para los principales desarrollos posteriores, sobre todo el de Hick⁹. En ocasiones los autores pluralistas han aludido a la postura de Nicolás de Cusa, que ya en el siglo XV propuso la concordia religiosa basándose en la existencia de «una sola religión en la diversidad de los ritos»¹⁰, con una interpretación que estaba lejos de la mente de este cardenal alemán.

Se renuncia a la presentación de la persona y de la obra de Jesucristo como constitutiva de la salvación. Dicho esto, los pluralistas se pueden dividir en dos facciones, como se ha visto más arriba: los que aceptan una normatividad de Cristo y los que no. Entre los defensores de un pluralismo teocéntrico con una cristología normativa se encuentran E. Troeltsch, P. Tillich, J.B. Cobb y S.M. Ogden. Hans Küng, citado antes, aunque es pluralista, considera que la persona de Jesucristo es un criterio fundamental a la hora de valorar las otras religiones, por lo que conserva un carácter normativo. Como paradigma del Jesús no normativo tenemos a J. Hick, A. Race y P. Knitter. S.J. Samartha comienza siendo normativo, pero pasa a un teocentrismo radical.

Raimon Panikkar plantea en sus comienzos una propuesta de tipo inclusivista, que modifica posteriormente con una apariencia de “cristología

⁹ Cf. P.C. ALMOND, «Wilfred Cantwell Smith as a theologian of religions», *Harvard Theological Review* 76 (1983) 335-342; M. DHAVAMONY, *Teología de las religiones. Reflexión sistemática para una comprensión cristiana de las religiones*, San Pablo, Madrid 1998, 41-46.

¹⁰ N. DE CUSA, *La paz de la fe. Carta a Juan de Segovia*, Tecnos, Madrid 1999, n. 6. Este argumento de su obra *De pace fidei* lo cita Race como un elemento que adelantaría el tratamiento de la religión por parte de la filosofía ilustrada (cf. A. RACE, *Christians and religious pluralism. Patterns in the Christian theology of religions*, SCM Press, London ²1993). Para el Cusano, que plantea un diálogo imaginario de representantes de diversas religiones con el Verbo, es necesario llegar a una *concordia religionum*, que plantea de una forma, en definitiva, irenista, que acaba con las peculiaridades de cada religión. Mariano Álvarez comenta las diversas formas en las que se puede interpretar, desde nuestra mentalidad actual, este planteamiento del cardenal alemán, pero que no se corresponden con él, pues entenderlo como un poner en pie de igualdad a todas las religiones, que tendrían la misma legitimidad, es «algo ajeno por completo a la concepción del Cusano, porque supone adoptar como actitud un relativismo total de la verdad religiosa, o más exactamente, una negación de cualquier referencia de lo relativo a lo absoluto, que no existiría o sería explícita o implícitamente declarado como incognoscible» (M. ÁLVAREZ GÓMEZ, «Consenso y verdad en la religión según Nicolás de Cusa», en: ID. [ed.], *Pluralidad y sentido de las religiones*, Universidad de Salamanca, Salamanca 2002, 47-72, aquí 62). Para Nicolás de Cusa el cristianismo es la religión verdadera.

normativa”, pero que en realidad considera el nombre de Cristo como una realidad universal que sobrepasa al hombre histórico Jesús y se puede dar en otros personajes religiosos de la historia¹¹.

Además de la postura más representativa de la teología pluralista de las religiones, la sostenida por John Hick, y que veremos más adelante detenidamente, destacan las obras del católico Paul Knitter, cuya postura es menos radical «en la medida en que no excluye necesariamente la superioridad del cristianismo; sin embargo, considera que tal superioridad no puede ser reconocida más que a favor del diálogo entre creyentes, y que, provisionalmente al menos, los cristianos que se comprometan a semejante diálogo deben abstenerse de afirmar *a priori* la preeminencia de su religión»¹². Este autor propone un soteriocentrismo que sea capaz de superar el eclesiocentrismo imperante según su opinión, tanto en la forma de un exclusivismo “contra las religiones” como en la forma de un inclusivismo que las subordina al hecho cristiano. Lo central para Knitter es la salvación, porque lo más importante en el diálogo con los otros creyentes es la praxis liberadora, de lucha por la justicia¹³.

La normatividad de Cristo, en quienes la sostienen, no consiste sólo en reconocer su importancia para el cristianismo en paralelo con la que pueden tener otras figuras religiosas para las otras tradiciones, sino en aceptar

¹¹ Dupuis afirma que Panikkar comienza con un inclusivismo, pero evoluciona hacia una postura no muy definida, por la abstracción de su concepto “Cristo”. La filiación de Jesús con respecto a la nuestra parece diferir sólo en grado en el planteamiento de Panikkar, y así «el peligro aquí está en que, si bien se afirma correctamente nuestra participación en la filiación de Jesús, tal vez no se preserve adecuadamente la distinción entre su Filiación única experimentada humanamente y nuestra participación en su filiación por gracia» (J. DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander 2000, 279). Cf. R. PANIKKAR, «The Jordan, the Tiber, and the Ganges. Three Kairological Moments of Christic Self-Consciousness», en: J. HICK – P.F. KNITTER (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, SCM, London 1988, 89-116.

¹² M. FÉDOU, *Las religiones según la fe cristiana*, DDB, Bilbao 2000, 88.

¹³ Cf. P.F. KNITTER, «Toward a Liberation Theology of Religions», en: J. HICK – P.F. KNITTER (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, o.c., 178-200.

¹⁴ J. DUPUIS, «Le débat christologique dans le contexte du pluralisme religieux», *Nouvelle Revue Théologique* 113 (1991) 853-863, aquí 860.

¹⁵ Cf. A. PIERIS, «Hablar del Hijo de Dios en las culturas no cristianas de Asia», *Concilium* 173 (1982) 391-399.

¹⁶ J.B. COBB JR., «Más allá del “pluralismo”», en: G. D'Costa (ed.), *La unicidad cristiana reconsiderada*, o.c., 147-167, aquí 151-152.

que su carácter es especial y único en la *historia salutis*. Jesucristo no es un mediador más, sino el único Mediador entre Dios y los hombres, porque es el Verbo de Dios encarnado. En palabras de Dupuis, la teología cristiana «es teocéntrica en cuanto cristocéntrica y *viceversa*»¹⁴. El planteamiento de Aloysius Pieris, pluralista con cristología normativa, pretende respetar la religiosidad de Asia, haciendo un discernimiento y planteando la necesidad de extraer del hinduismo y del budismo los vehículos culturales para proclamar a Jesucristo¹⁵.

Entre los mismos autores pluralistas se dan divergencias. El profesor John B. Cobb, por ejemplo, afirma lo siguiente:

Me opongo al “pluralismo” de los editores (y alguno de los autores) de *The Myth of Christian Uniqueness*, no para reclamar que sólo en el cristianismo se realiza el fin de todas las religiones, sino para afirmar un pluralismo mucho más fundamental. [...] Abogo por un pluralismo que permita a cada tradición religiosa definir su propia naturaleza y propósitos, y el papel de los elementos religiosos que hay en ella. [...] Cada tradición es mejor según su propia norma y no existe crítica normativa de las normas¹⁶.

Por lo tanto, queda la alternativa entre esencialismo o relativismo. Sin embargo, este autor propone una tercera vía: la apertura a los otros para ampliar la propia autocomprensión, desde el cristocentrismo. De este modo escribe: «estoy afirmando la superioridad cristiana»¹⁷. Aunque en su misma propuesta podemos observar, si la miramos despacio, cómo Cobb defiende, al igual que aquellos a quienes crítica, que las afirmaciones centrales de las religiones que entran en conflicto con otras no son literales, sino que es preciso ir a su significado profundo. Lo cual está dando pie a una posible interpretación metafórica, como la que aplican los representantes de la teología pluralista de las religiones a algunas verdades fundamentales de la fe cristiana que entran en conflicto con las doctrinas de otras tradiciones religiosas.

¹⁷ *Ibid.*, 164.

3. John Hick: la búsqueda de “una forma mucho más viable de la fe cristiana”

El sistema teológico de Hick ha sido considerado (partiendo de las afirmaciones de alguien tan autorizado en la misma corriente como Paul Knitter) «una teología pluralista radical»¹⁸. Y no sólo en el sentido crítico, al señalar la deriva extrema a la que llega, acabando con muchos elementos centrales de la doctrina cristiana, sino también en el sentido positivo de haber desarrollado hasta sus mismas raíces todas las implicaciones de su pensamiento en torno a las religiones (si bien hay diferentes contradicciones y errores que serán puestos de manifiesto por Gavin D'Costa y por otros autores).

En cuanto a la vida de John Hick, la resumiré brevemente en sus principales aspectos religiosos e intelectuales¹⁹. Nacido en Scarborough (Inglaterra) en 1922, tras su experiencia de conversión, comienza con un evangelismo de tipo fundamentalista. El factor fundamental de su desarrollo posterior fue el profundo cariz filosófico de su acercamiento a los temas estudiados (junto con su apertura intelectual y el deseo de hallar una teología creíble e inteligible por la razón). En 1940 pasó a formar parte de la Iglesia Presbiteriana de Inglaterra, y estudió filosofía en la Universidad de Edimburgo. Tras una interrupción por la Segunda Guerra Mundial, continúa sus estudios, marcados profundamente por Kant (así se puede observar en los presupuestos epistemológicos de su tesis doctoral terminada en 1950, *The Relationship Between Faith and Belief*). También estudia los cursos de la teología necesarios para el ministerio, que desempeña después en una única parroquia²⁰.

¹⁸ M. AEBISCHER-CRETTOL, *Vers un oecuménisme interreligieux*, o.c., 425. Cf. el amplio estudio que hace la autora sobre Hick en las pp. 425-480.

¹⁹ Cf. J. HICK, *God Has Many Names*, Westminster Press, Philadelphia 1982, 13-28; G. D'Costa, *John Hick's theology of religions. A critical investigation*, University Press of America, Lanham 1987, 5-16; J.-M. AVELINE, «Évolution des problématiques en théologie des religions», *Recherches de Science Religieuse* 94 (2006) 497-522, en concreto 502-506. A este respecto es muy interesante también su autobiografía: J. HICK, *John Hick: An Autobiography*, OneWorld, Oxford 2003.

²⁰ Es interesante leer un resumen de su vida escrito por él mismo al responder a un crítico: «Empecé con una conversión evangélica fuerte cuando era estudiante de Derecho, aceptando el paquete completo de la IVF (la organización evangélica estudiantil británica [*InterVarsity Fellowship*]) con la inspiración verbal de la Biblia y todo lo que se desprende de ello. Sólo muy gradualmente me separé de esto después de convertirme en ministro presbiteriano y, mucho más tarde, largamente como resultado de vivir en la multirreligiosa

En una segunda fase de su vida (que D'Costa denomina “período ortodoxo”), imparte clases de filosofía en diversos centros, y ya tiene problemas doctrinales con la Iglesia Presbiteriana. En estos años (1956-1967) se centra sobre todo en la teodicea. La tercera fase, a partir de 1967, de docencia en la Facultad de Teología de Birmingham, está caracterizada por el –así denominado por él– *giro copernicano*, motivado por estos factores: su teodicea (que exige la salvación de toda criatura), el contacto interreligioso en Birmingham (se integra en el *Inter-Faiths Council*, creado en 1975, y del que será primer presidente), y su idea de elaborar una “teología global” (lo intenta con la escatología). Es entonces cuando nace su propuesta revolucionaria, que se explica desde todos los elementos anteriores, y que puede sintetizarse en los siguientes aspectos: la impronta kantiana (se ve claramente ya en la terminología), la interpretación metafórica del dogma de la Encarnación del Verbo y la colocación de Dios en el centro del universo religioso²¹ (teocentrismo). En 1982 se traslada a Claremont (California), donde se acentúan sus posturas teológicas, y compagina la docencia en ambos centros, el estadounidense y el inglés, hasta 1992.

Así explica Hick, de forma resumida y en un artículo reciente, lo que es el paradigma pluralista de la teología de las religiones al que ha llegado (lo que él considera su *pluralist understanding of religion*):

Propone que las grandes religiones del mundo constituyen diferentes respuestas humanas, que reflejan las diferentes formas de ser humano que son las grandes culturas de la tierra, a la Realidad trascendente última. Se han formado en contextos históricos y culturales diferentes, empleando sistemas conceptuales diferentes, produciendo formas de experiencia religiosa diferentes y formas de vida personal y social diferentes. Sobre esta base su pluralidad no sugiere que sean todas falsas sino, por el contrario, plantea la *posibilidad de que todas puedan ser verdaderas* como contextos en los que pueda darse la transformación

Birmingham y de pasar tiempo en la India, Sri Lanka y Japón, vine a lo que me parece una forma mucho más viable de la fe cristiana, una que no juzga al cristianismo (o a cualquier otra religión) como la sola y única fe verdadera», Cf., J. HICK, «A response to Andrew Kirk on religious pluralism», *Studies in Interreligious Dialogue* 12 [2002] 226-231, aquí 230.

²¹ Empleo, a lo largo del trabajo, esta expresión de “universo religioso” para traducir el concepto inglés *universe of faiths* que emplea el autor.

de la vida humana del auto-centramiento natural en una nueva *orientación a la realidad divina trascendente*²².

4. La revolución copernicana

Hick plantea en torno al año 1973 una revolución copernicana, que sería el tercer desarrollo (y por tanto, más perfecto y acabado) de la teología cristiana de las religiones, tras los modelos del exclusivismo y el inclusivismo, que han de superarse. Emplea esta terminología kantiana para referirse al cambio de paradigma que propone, con consecuencias importantes para toda la teología: frente a una postura exclusivista, que sería el paradigma ptolemaico, y a sus epiciclos inclusivistas, la realidad multirreligiosa y la propia evolución teológica impone un giro copernicano (o lo que en otros escritos denomina “el paso del Rubicón”). Como podemos observar, utiliza un símil de la historia de la ciencia, comparando la evolución de la visión cristiana de las religiones con los cambios modernos en la cosmología, al igual que había hecho Kant en el campo del pensamiento. Dupuis nos ofrece un buen resumen de este giro:

la revolución copernicana en la cristología, que Hick no sólo aprueba con entusiasmo sino que está dispuesto a promover, rechaza todas las cristologías inclusivas como si se tratase de epiciclos inútiles y anticuados. La única teología válida de las religiones será la del pluralismo teocéntrico, que explica todos los fenómenos, trasciende toda pretensión cristiana de un papel privilegiado y universal para Jesucristo y finalmente establece el diálogo interreligioso sobre un nivel de auténtica igualdad²³.

Hick plantea el problema en términos de una alternativa, así de simple: por un lado, el exclusivismo eclesiocéntrico, por otro, el pluralismo teocéntrico. Aunque es verdad que no ignora los esfuerzos de la posición intermedia (el inclusivismo cristocéntrico), mantenida por bastantes teólogos, los valora negativamente: pueden dejarse a un lado, porque no merecen una

²² J. HICK, «A response to Andrew Kirk on religious pluralism», o.c., 227. Las cursivas son mías.

²³ J. DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, o.c., 277.

consideración sería. Para él son como los epiciclos de la ciencia ptolemaica, que se iban inventando para sostener a duras penas un paradigma pasado que se venía abajo, y que preparaban el advenimiento necesario –o forzo– de la revolución copernicana²⁴.

El capítulo 2 de la tesis doctoral de Gavin D'Costa («The arguments employed in favour of the Copernican revolution») está dedicado por entero a exponer los puntos principales de la propuesta teológica de Hick. En este capítulo me basaré para sintetizar el pensamiento de este autor, desarrollando sus siete argumentos fundamentales, y nos ayudará para leer más tarde, en paralelo, la crítica sistemática que le hace D'Costa en su libro. Hay que notar, antes de comenzar, algo que el mismo D'Costa apunta al introducir este tema: «aunque el asunto de este estudio es Hick, el análisis de sus presuposiciones afectará al juicio de los otros pluralistas, que con frecuencia comparten las mismas suposiciones»²⁵.

4.1. La insostenible teología ptolemaica de las religiones

La teología de las religiones tradicional, basada en el axioma *extra ecclesiam nulla salus*, destinaba a la mayor parte de la humanidad, los no cristianos, a la condenación eterna, cosa que contradice la voluntad salvífica universal de Dios, y por eso no es válida. Hick critica también algunos planteamientos católicos que pretenden suavizar esta doctrina y esta contradicción, como el deseo implícito o el bautismo de deseo, o las propuestas más novedosas de Rahner y Küng. A estas dos perspectivas inclusivistas –que serían simples epiciclos del paradigma ptolemaico– las tacha de “ingenuidad teológica”: «la ingenuidad teológica llega a sus límites al mantener a la vez las dos proposiciones de que fuera del cristianismo *no hay* salvación, y que fuera del cristianismo *hay* salvación»²⁶. La única diferencia de la teo-

²⁴ Según el mismo Hick, «la revolución copernicana en teología trae consigo una transformación igualmente radical en nuestra concepción del universo religioso y el lugar de nuestra propia religión en él. Trae consigo un cambio desde el dogma de que el cristianismo está en el centro hasta la comprensión de que es Dios quien está en el centro, y que todas las religiones de la humanidad, incluyendo la nuestra propia, lo sirven y giran alrededor de él» (J. HICK, *The Second Christianity*, SCM, London 1983, 82).

²⁵ G. D'Costa, *John Hick's theology of religions*, o.c., 41, nota 1.

²⁶ J. HICK, *God Has Many Names*, o.c., 33-34. Según D'Costa, «Hick ve claramente las opciones principales dentro de la moderna teología católica de las religiones como variaciones de un mismo tema: un intento de reconocer que la salvación tiene lugar fuera del cris-

logía protestante de las religiones con respecto a la católica es que pone a Cristo en el centro de su planteamiento sin una referencia eclesiológica²⁷.

En el importante libro que edita junto con Knitter²⁸, John Hick emplea en su colaboración la expresión “el paso del Rubicón” teológico para referirse a lo que ha denominado con frecuencia la revolución copernicana en la teología cristiana de las religiones. Es fundamental un cambio, porque la teología ptolemaica sufre una gran contradicción: afirma un Dios que es amor y quiere que todos los hombres se salven, y al mismo tiempo los obliga, para salvarse, a pasar por una estrecha vía eclesiástica, de manera que «sólo una pequeña minoría puede recibir de hecho esta salvación»²⁹. Además, según el autor, esta afirmación de la absolutez cristiana ha traído consigo violencia y dominación en la historia de la humanidad.

4.2. El encuentro de personas santas en las religiones no cristianas

Por su experiencia personal, sobre todo tras su estancia en la Birmingham interreligiosa y sus viajes a Oriente, Hick constata que en las otras tradiciones religiosas hay personas santas, esto es, que viven con actitud de apertura a lo divino, con una vida piadosa, una profunda espiritualidad y una elevada condición moral consecuente con su fe. Según el teólogo inglés, en las otras religiones había encontrado «seres humanos que abren sus mentes a una Realidad divina superior, conocida como personal y buena y que demanda rectitud y amor entre los hombres»³⁰.

Además, afirma que se da una contradicción cuando cristianos que profesan una teología de las religiones ptolemaica llevan a cabo acciones propias del giro copernicano (así sucede, por ejemplo, cuando cooperan con gente de otros credos como si el problema del pluralismo religioso es-

tianismo a la vez que rechaza afrontar las consecuencias teológicas de tal reconocimiento»; Cf., G. D'Costa, *John Hick's theology of religions*, o.c., 44.

²⁷ Cf. L. ROUNER, «La teología de las religiones en el pensamiento protestante», *Concilium* 203 (1986) 135-144. En todo caso, hay una referencia a la importancia del cristianismo, pero sin referirse a una comunidad eclesial concreta.

²⁸ J. HICK – P.F. KNITTER (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, o.c.

²⁹ J. HICK, *God and the Universe of Faiths*, Macmillan, London 1973, 128.

³⁰ Id., *God Has Many Names*, o.c., 5.

tuviera resuelto, y les están ayudando a vivir su propia fe sin intentar convertirlos al único camino de salvación que según ellos es el cristianismo).

4.3. Un Dios que ama a todos

En sus escritos sobre teodicea y escatología deja claro que el infierno es incompatible con la bondad infinita de Dios, y por eso sugiere que la salvación universal es una certeza práctica, no una posibilidad lógica. Al establecer este punto de partida, el autor juzga la doctrina cristiana de la unicidad y universalidad salvífica de Cristo –limitada espacial y temporalmente– como una «paradoja de proporciones gigantescas»³¹. No sólo limitada por la concreción social de la Iglesia o el cristianismo, sino también por la misma persona de Jesús de Nazaret.

Éste es un punto de partida crucial para la propuesta de Hick, para su personal revolución copernicana, pues al percibir esta paradoja ha de pasar de una teología de las religiones eclesiocéntrica o cristocéntrica a un nuevo paradigma teocéntrico. Este tercer argumento está directamente relacionado con el segundo: «si Dios es el Dios de todo el mundo, debemos suponer que la totalidad de la vida religiosa de la humanidad es parte de una relación humana continua y universal con él»³².

4.4. Un “entendimiento conveniente” de Jesús

Se trata de un punto muy importante en el autor, y en el que me detendré más que en los otros argumentos. Ya en el prefacio a *God Has Many Names* John Hick presenta directamente su crítica teológica más radical:

la tradición cristiana, sin embargo, ha cambiado esta poesía [el mito del Dios encarnado] en prosa, por lo que un hijo metafórico de Dios se convirtió en un Dios Hijo metafísico, segunda persona de una Trinidad divina; y la doctrina resultante de una encarnación divina única ha envenenado largamente las relaciones mutuas entre cristianos y judíos, y entre cristianos y musulmanes, tanto como ha afectado a la historia

³¹ *Ib.*, *God and the Universe of Faiths*, o.c., 122.

³² *Ibid.*, 101.

del imperialismo cristiano en el lejano Oriente, India, África y en otras partes³³.

Por lo tanto, para este autor hay una línea clara que une inexorablemente la cristología alta del Hijo de Dios encarnado, la doctrina trinitaria, el exclusivismo teológico y el imperialismo occidental. Hick se encuentra con que la cristología “tradicional” es “problemática”, y así escribe lúcidamente para fundamentar su cambio:

hay una línea directa de vinculación lógica entre la premisa de que Jesús era Dios, en el sentido de que era Dios el Hijo, la segunda Persona de la Trinidad divina, viviendo una vida humana, y la conclusión de que el cristianismo, y sólo el cristianismo, fue fundado por Dios en persona; y entre esto y la conclusión ulterior de que Dios debe querer que todos sus hijos humanos se vinculen a él a través de esta religión que él mismo fundó para nosotros; y luego con la conclusión final, trazada en el dogma católico “fuera de la Iglesia no hay salvación”, y su equivalente misionero protestante, “fuera del cristianismo no hay salvación”³⁴.

Por lo tanto, Hick observa cómo esa cristología “tradicional” (cristología alta), con su realismo de la encarnación como elemento fundante, no sólo trae consigo el cristocentrismo, sino también el eclesiocentrismo más exclusivista. El desarrollo de su importante transformación cristológica lo planteará en tres áreas problemáticas: las religiones del mundo, la filosofía y la exégesis³⁵. Veámoslas con más detalle.

³³ J. HICK, *God Has Many Names*, o.c., 8. Se puede observar en los escritos de Hick que no emplea la expresión “la” Trinidad, sino siempre “una” Trinidad, para acentuar su realidad únicamente metafórica, su esencia hipotética y teológicamente desechable.

³⁴ *Ibid.*, 58.

³⁵ Él mismo nos ofrece en el prefacio a su importante obra *The Metaphor of God Incarnate* un buen resumen de las propuestas contenidas en dicho libro: «Defiendo (1) que el mismo Jesús no enseñó lo que vino a convertirse en el entendimiento cristiano ortodoxo acerca de él; (2) que el dogma de las dos naturalezas de Jesús, una humana y otra divina, ha probado ser incapaz de demostrarse de ningún modo satisfactorio; (3) que históricamente el dogma tradicional se ha utilizado para justificar grandes males humanos; (4) que la idea de encarnación divina se comprende mejor como metafórica que como literal –Jesús incorporado, o encarnado, el ideal de la vida humana vivida en respuesta fiel a Dios, así ese Dios podría actuar a través de él, y él incorporó en consecuencia un amor que es reflejo humano del amor divino; (5) que podemos tomar correctamente a Jesús, así entendido, como nues-

a. Las religiones del mundo

Según Hick, hay una tendencia natural en las religiones (y pone el ejemplo concreto del budismo *mahayana*) a divinizar a sus fundadores. En el caso de Jesús es claro: se produciría una proyección, tal como constata Feuerbach sobre la idea de Dios como proyección humana. Los cristianos han llevado a cabo con la figura de Cristo una transposición ontologizante y universalizadora de lo que es una experiencia psicológica concreta, personal y limitada históricamente: «la pretensión de que Jesús es Dios encarnado expresa la significación religiosa y la importancia de Jesús para los cristianos, nada más y nada menos»³⁶.

Hay que entender la doctrina de la encarnación, como ya hemos visto antes, en sentido mítico, pues habría pasado del mito a la teoría por este procedimiento de “intencionalidad subjetiva”. Incluso se pone el ejemplo del discurso del amante sobre la persona amada, discurso que adolece de una notable falta de objetividad y de validez para el diálogo interpersonal, ya que se trata de algo experimentado subjetivamente por el individuo, y nunca generalizable.

b. Críticas filosóficas

En este punto abunda sobre el lenguaje mítico de la encarnación, pues se trata de establecer con rigor el carácter lógico y epistemológico de la afirmación de que Jesús es el Verbo de Dios encarnado. Su “status lógico” es mitológico, simbólico, poético, práctico... en lugar de teórico o literal. Para el autor, «el lenguaje encarnacional no debería interpretarse literalmente. [...] El mito, como la poesía, según Hick, es expresivo, no explicativo»³⁷.

tro Señor, el [*the one*] que ha hecho a Dios real para nosotros y cuya vida y enseñanzas nos desafían a vivir en la presencia de Dios; y (6) que un cristianismo no tradicional basado en esta comprensión de Jesús puede verse a sí mismo como una entre un conjunto de diferentes respuestas humanas a la Realidad trascendente última que llamamos Dios, y puede servir mejor al desarrollo de la comunidad mundial y a la paz mundial que un cristianismo que continúe viéndose a sí mismo como el lugar de la revelación final y el proveedor de la única salvación posible para todos los seres humanos»; Cf., J. HICK, *The Metaphor of God Incarnate*, SCM, London 1993, IX.

³⁶ G. D'Costa, *John Hick's theology of religions*, o.c., 51.

³⁷ *Ibid.*, 54.

El gran error de la tradición cristiana ha sido pasar del lenguaje mítico a la interpretación literal (aquí no se sabe muy bien, por la ambigüedad del autor, cuál es su valoración de las definiciones dogmáticas de Nicea y Calcedonia, pues bascula entre ver en ellas el lenguaje simbólico malinterpretado después, y considerarlas el establecimiento definitivo del lenguaje encarnacional erróneo, aunque en su evolución tiende hacia esto último).

Acusa a la evolución del dogma de ser una helenización del cristianismo que trajo consigo esa transformación de lo que era poesía en pura metafísica. Así, afirma directamente que «la Encarnación no es una teoría teológica, sino un mito religioso»³⁸, y lleva a un problema semejante al de la cuadratura del círculo. Ahora bien, ¿Jesús pierde su lugar en el cristianismo? No, sigue siendo el centro; es más, Hick “tolera” la adoración de Cristo (que en principio sería algo herético) por la necesidad que tiene el hombre de iconos del Absoluto: «la idea de la Encarnación es una expresión mítica efectiva de la actitud apropiada con él [Dios]»³⁹.

c. Crítica bíblica

Hick apenas utiliza la Escritura en sus primeras obras cuando trata la cristología, ni siquiera en su embate contra el carácter “tradicional” de esta disciplina. Después emplea algunas propuestas de la exégesis moderna y reúne en *The Myth of God Incarnate*⁴⁰ a varios exegetas que comparten sus postulados. Se posiciona ante la figura de Jesús de Nazaret con un radical escepticismo histórico, y considera que es, en el fondo, un personaje desconocido. Cuánto menos sabremos, entonces, de su autoconciencia, o de lo que sus primeros discípulos pensaban acerca de él. No podemos atribuirle, tampoco, las palabras más importantes de los textos evangélicos que se esgrimen para elaborar una cristología alta, como su identificación con el Padre y otros dichos joánicos. Fue con posterioridad cuando se produjo la “deificación” de Jesús, ausente en el Nuevo Testamento.

En *God Has Many Names*, después de aludir a los nuevos acercamientos a los evangelios, y sobre todo al evangelio de Juan, y de citar algunas afirmaciones de W. Pannenberg acerca de la mentalidad crítica con la que

³⁸ J. HICK, *God and the Universe of Faiths*, o.c., 170.

³⁹ *Ibid.*, 179.

⁴⁰ J. HICK (ed.), *The Myth of God Incarnate*, SCM, London ²1993.

hay que leer este escrito, Hick afirma que «uno no puede considerar por más tiempo como un hecho probado por el Nuevo Testamento que Jesús pensara en sí mismo como Dios encarnado. Por el contrario, esto ahora parece ser muy improbable»⁴¹. Los dichos cristológicos tan peculiares del cuarto evangelio son, para este autor, como para otros exegetas y teólogos contemporáneos, propios de las comunidades cristianas de finales del siglo I, y no habrían sido pronunciados por el Jesús histórico que recorrió los caminos de Palestina.

¿Cuál es, para el teólogo inglés, el origen de la deificación de Cristo? Según él, en los primeros tiempos del cristianismo, tras la desilusión por el retraso de la inminentemente esperada segunda venida del Señor, «Jesús fue elevado gradualmente en la Iglesia gentil a un status divino, y 'Cristo' vino a ser equivalente en el sentido al pre-trinitario 'Hijo de Dios' y eventualmente al trinitario 'Dios Hijo'. [...] No siempre se ha tenido en cuenta que el mismo Jesús puede no haber tenido ni idea de estos asuntos»⁴².

En cuanto a la categoría de la encarnación, Hick detalla seis sentidos en los que puede utilizarse el término “encarnación” en la teología cristiana, desde una explicación vaga y general hasta la doctrina tradicional tal como es asumida por el cristianismo en los términos del concilio de Calcedonia. Empieza su crítica a partir del tercer sentido, que habla ya explícitamente de la preexistencia del Verbo⁴³. Después explica el carácter metafórico con el que él comprende esta doctrina: «la principal conclusión del libro, incorporada en su título, es que la idea de encarnación divina en su forma cristiana corriente, en la que se insiste tanto en la genuina humanidad como en

⁴¹ J. HICK, *God Has Many Names*, o.c., 73. En las pp. 73-75 explica el carácter metafórico de la encarnación y su invención por los primeros cristianos, también repite lo dicho en todo este párrafo en las pp. 124-125.

⁴² *Id.*, *The Metaphor of God Incarnate*, o.c., 5. Cf. los capítulos posteriores dedicados a este tema concreto: «From Jesus to Christ» (27-39) y «The Church's Affirmation of Jesus' Deity» (40-46). Por ejemplo, afirma que «la encarnación divina –en el sentido en que la teología cristiana usó la idea– requiere un elemento eternamente preexistente de la divinidad, el Dios Hijo o el Logos divino, encarnado como un ser humano. Pero es extremadamente improbable que el Jesús histórico se haya concebido de manera semejante. En honor a la verdad, él probablemente habría rechazado la idea como blasfema» (*ibid.*, 27). Más adelante escribe que a partir del concilio de Nicea y su consideración de Jesucristo como *homoousios tou Patrí* «las metáforas bíblicas originales fueron relegadas, a efectos teológicos, como lenguaje popular que necesitaba interpretación, mientras que una definición filosófica tomó su lugar para efectos oficiales. Un hijo de Dios metafórico se transformó en el Dios Hijo metafísico, segunda persona de la Trinidad»; Cf., *ibid.*, 44-45.

⁴³ Cf. *Ibid.*, 9-10.

la genuina divinidad, nunca ha tenido un sentido literal satisfactorio, sino que, por otra parte, presenta un excelente sentido metafórico»⁴⁴.

Para terminar su capítulo sobre la verdad cristiana, que de acuerdo con su propuesta global ha de permitir una coexistencia en igualdad de condiciones con las “otras verdades” de las otras tradiciones religiosas, ofrece Hick lo que de verdad piensa de la doctrina trinitaria, y que vale la pena leer con atención, (aunque lo veremos con más detalles al tratar más adelante la consideración del misterio de Dios):

Sería un mejor uso del tiempo y energía teológicos, en mi opinión, desarrollar formas de doctrina trinitaria, cristológica y soteriológica que sean compatibles con nuestra conciencia de la autenticidad salvífica independiente de las otras grandes religiones del mundo. Tales formas ya están disponibles en principio en concepciones de la Trinidad no como tres ontológicamente, sino como tres modos [*ways*] en los que el Dios uno es pensado y experimentado humanamente; concepciones de Cristo como un hombre tan plenamente abierto a Dios e inspirado por él, que es, en la antigua metáfora hebrea, un ‘hijo de Dios’, y concepciones de la salvación como una transformación humana actual que ha sido provocada poderosamente y sucedida entre sus discípulos por la influencia de Jesús⁴⁵.

4.5. La naturaleza de la religión y de la historia religiosa

En este punto el autor está muy influido por W. Cantwell Smith, y esto le lleva a considerar que la religión es un *continuum*, del que lo que llamamos “religiones” son expresiones institucionalizadas sin mayor importancia (las “tradiciones acumulativas”, como hemos visto), y por eso no hay que preguntarse cuál es la religión verdadera, sino reconocer los diversos caminos que el hombre ha recorrido para responder a lo divino universal. Hick establece tres etapas históricas de este fenómeno, por este orden: las religiones naturales, sin revelación; una segunda etapa (el “tiempo eje o axial” de Karl Jaspers) caracterizada por el surgimiento de las grandes religiones a partir de experiencias de revelación; y un tercer momento que

⁴⁴ *Ibid.*, 12. Cf. el capítulo 10, «Divine Incarnation as Metaphor», 99-111.

⁴⁵ *Ibid.*, 149.

emergerá cuando las diversas tradiciones religiosas acepten la revolución copernicana, y se dé una religión universal caracterizada por la etnicidad. Esto lo completa con una serie de analogías que iluminan lo argumentado: la popular parábola de los ciegos y el elefante⁴⁶, y los mapas de diferentes universos posibles. Con la primera manifiesta que los hombres que discuten defendiendo su propia religión son como los ciegos ignorantes de la parábola, cuando la realidad es que «muchas explicaciones de la realidad divina pueden ser verdaderas, si bien todas ellas expresadas en analogías humanas imperfectas, pero ninguna es “la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad”»⁴⁷.

También es importante, y no se debe olvidar, el “confesionalismo genético” o argumento geográfico tal como es esgrimido por los pluralistas y, como es natural, por el mismo Hick, que afirma lo siguiente: «la fe que acepta cualquier individuo particular (o contra la que se rebela) depende, en el 99 por ciento de los casos, de dónde ha nacido y crecido. [...] Pero, ¿pueden depender de lo accidental del nacimiento el conocimiento de la verdad y la posibilidad de salvación?»⁴⁸.

4.6. Los beneficios teológicos y prácticos de la revolución copernicana

Como puede deducirse del razonamiento, todo este planteamiento novedoso de teología de las religiones facilitaría –o más bien haría posible por fin– el diálogo y la cooperación entre las religiones, ya que si cada uno se cree en posesión de la verdad se imposibilitaría el diálogo, y se caería en el monólogo y el proselitismo. La revolución copernicana propuesta por Hick acabaría de una vez por todas con este problema, “ensanchando” además

⁴⁶ Parábola atribuida a Buda según D'Costa, y al sufí Rumi según Melloni, y muy de moda entre los pluralistas. «Es conocida la parábola oriental de aquel elefante rodeado por cinco ciegos. Uno de ellos, tocando una de sus patas, creía estar ante la columna de un templo; otro, tomando su cola, creía tener una escoba en las manos; a otro, palpando su vientre, le parecía estar bajo una gran roca; otro, dando con la trompa, se asustaba creyendo que tocaba una gran serpiente; el último, palpando sus colmillos, pensaba en la rama de un árbol. Y se ponían a discutir entre ellos sobre la certeza de su percepción y la infalibilidad de su interpretación»; Cf., J. MELLONI, *Los ciegos y el elefante. El diálogo interreligioso*, Cuadernos Cristianismo y Justicia 97, Barcelona 2000.

⁴⁷ J. HICK, *God and the Universe of Faiths*, o.c., 140.

⁴⁸ Id., «A response to Andrew Kirk on religious pluralism», o.c., 226.

la perspectiva y la función de la teología. En efecto, el autor defiende la elaboración de una “teología global”, no exclusiva de una tradición concreta, sino nutrida del contenido y experiencia de todos los credos religiosos del mundo.

Hick no acaba con la misión *ad gentes*, pero sí la reduce a mera cooperación humanista y humanizadora, a simple solidaridad entre personas y pueblos, en términos de servicio. Hasta aquí, los beneficios teológicos. En cuanto al terreno práctico, recuerda que se da una incoherencia entre una teología de las religiones ptolemaica y una actuación propia del giro copernicano. Una vez que se adopte éste, la situación de acción conjunta será semejante a la del ecumenismo cristiano actual, lo que traería muchos beneficios reales y concretos.

4.7. La naturaleza divina infinita

Un elemento que separa a las religiones y las hace exclusivistas es la concepción de la realidad divina –algo nuclear– que para unas tradiciones es personal y para otras es impersonal. Hick plantea en estos términos una posible solución: «dos predicados aparentemente opuestos pueden ser atribuidos con propiedad a un sujeto simple cuando ese sujeto no es finito»⁴⁹. El ser de Dios, el Logos divino, se habría manifestado a los pueblos y culturas de acuerdo con su forma más profunda de pensar y de ver la realidad, y así sería personal para los occidentales e impersonal para los orientales⁵⁰. Dios es experimentado con autenticidad como personal y no personal a la vez, de manera condicionada por las circunstancias socioculturales e históricas de los hombres y de los pueblos. Es la misma realidad divina la conocida o intuita por las diferentes tradiciones, ya sean teístas o no teístas.

Al llegar a este momento es preciso que nos detengamos para ampliar lo que hasta ahora hemos visto sobre la concepción de Dios que tiene John

⁴⁹ G. D'Costa, *John Hick's theology of religions*, o.c., 68.

⁵⁰ Veámoslo con las propias palabras de Hick: «El Logos divino ha llegado a manifestarse de este modo personal a los pueblos cuyas presuposiciones más profundas y modos de pensar los conducen a responder a la naturaleza personal de lo Divino, pero de otros modos a otros pueblos, especialmente en Oriente, cuyo carácter los conduce a una experiencia más mística de las honduras impersonales del ser divino», Cf., J. HICK, *Christianity at the Centre*, SCM, London 1968, 80.

Hick. Se pregunta, en un determinado momento de su recorrido intelectual: «¿Puede el Eterno ser en ocasiones el Adonai del judaísmo, el Padre de Jesucristo, el Alá del islam, el Krishna y el Shiva del hinduismo teísta, el Brahman del hinduismo advaita, el Dharmakaya o el Sunyata del budismo mahayana, y el Nirvana del budismo theravada?». Acto seguido, afirma «una distinción entre, por una parte, el Eterno en sí mismo, como la Realidad infinita que excede el campo de visión del pensamiento, lenguaje y experiencia humanos, y, por otra parte, el Eterno como es experimentado, pensado y expresado por las criaturas humanas finitas»⁵¹. Explicar y fundamentar esta afirmación va a ser el propósito de su libro *God Has Many Names*, algunos de cuyos elementos principales vamos a ver a continuación.

Hick cree necesario distinguir, siguiendo su planteamiento, entre Dios y las imágenes de Dios. Para ello debe determinar qué es una imagen de Dios y cuál es su valor. Pone varios ejemplos para entender qué es una imagen de Dios: las figuras históricas, las advocaciones de la Virgen María⁵², e incluso las diferentes imágenes de Cristo (establece, como puede suponerse, una diferencia entre la figura histórica de Jesús de Nazaret y las diferentes imágenes del Cristo de la fe), además de un curioso ejemplo extraído de las experiencias mediúmnicas propias de la parapsicología y el espiritismo.

Vuelve a aludir a Kant, pero se distancia de la filosofía de la religión del ilustrado alemán al defender la posibilidad y realidad de la experiencia humana de Dios:

⁵¹ J. HICK, *God Has Many Names*, o.c., 24. Más adelante detalla esta idea: «La concepción general de una distinción entre, por una parte, la Divinidad en sus propias profundidades más allá de la experiencia y comprensión humanas y, por otra, la Divinidad como experimentada finitamente por la humanidad es antigua además de difundida. Quizás su forma más explícita es la distinción hindú entre el Brahman *nirguna*, Brahman sin atributos, más allá del alcance del lenguaje humano, y el Brahman *saguna*, Brahman con atributos, conocido dentro de la experiencia religiosa humana como Ishvara, el creador personal y gobernador del universo. En Occidente el místico cristiano Meister Eckhart distinguía entre la Divinidad (*Deitas*) y Dios (*Deus*). [...] La escritura taoísta, el *Tao Te Ching*, comienza afirmando que “el Tao que puede expresarse no es el Tao eterno”. Los místicos cabalistas judíos distinguían entre En Soph, la realidad divina absoluta más allá de la descripción humana, y el Dios de la Biblia; y entre los sufíes, Al Haqq, lo Real, parece ser un concepto similar, como el abismo de Alá»; Cf., *ibid.*, 91-92.

⁵² «Podemos distinguir entre María en sí misma y una variedad de imágenes humanas cuyas parcialmente diferentes. Sin embargo, no se deduce del hecho de su pluralidad que estas imágenes sean falsas»; Cf., *ibid.*, 97-98.

Para Kant Dios no es experimentado, sino postulado. Sin embargo, yo estoy explorando aquí la hipótesis diferente y muy no-kantiana de que Dios es experimentado por los seres humanos, pero experimentado de una forma análoga a aquella en la que, de acuerdo con Kant, experimentamos el mundo. [...] La persona religiosa experimenta lo divino no como una idea general, sino bajo alguna imagen divina específica y relativamente concreta. Un concepto abstracto de la deidad, tal como el concepto del “creador increado del universo”, es esquematizado o concretado en una serie de imágenes divinas⁵³.

El Dios conocido y experimentado por los hombres es, de esta forma, un Dios mediado por las capacidades del conocer y experimentar humanos⁵⁴. El centro de la revolución copernicana propuesta por Hick es dar el salto al teocentrismo radical, tal como él mismo lo plantea, y poner así a Dios en el centro del universo religioso⁵⁵. Pero, ¿qué Dios? Más adelante aclara: «propongo usar el término “el Eterno” [*the Eternal One*]»⁵⁶. Y, partiendo de un principio clásico de la epistemología (la frase tomista que repite una y otra vez: “lo conocido está en el cognoscente al modo de éste”⁵⁷), pretende aplicarlo a la situación *de facto* de pluralismo religioso:

estas diferentes conciencias humanas del Eterno representan diferentes percepciones condicionadas culturalmente de la misma realidad divina infinita. Para desarrollar esta hipótesis necesitamos, pienso, distinguir entre el Eterno en sí mismo, en su eterno ser auto-existente, más allá de la relación con una creación, y el Eterno en relación con la humanidad y

⁵³ *Ibid.*, 104-105.

⁵⁴ «Dios tal como es experimentado por este o ese individuo o grupo es real, no ilusorio; y no obstante la experiencia de Dios es parcial y está adaptada a nuestras capacidades espirituales humanas. Dios tal como es conocido humanamente no es Dios *an sich*, sino Dios en relación con la humanidad, pensado y experimentado en términos de alguna tradición limitada particular de conciencia y respuesta religiosa»; Cf., *ibid.*, 106).

⁵⁵ «La revolución copernicana en teología debe traer consigo una transformación igualmente radical de nuestra concepción del universo religioso y el lugar de nuestra religión en él. Debe traer consigo un cambio del dogma de que el cristianismo está en el centro al pensamiento de que es Dios quien está en el centro y que todas las religiones de la humanidad, incluyendo la nuestra propia, lo sirven y giran alrededor de él»; Cf., *ibid.*, 36.

⁵⁶ *Ibid.*, 42.

⁵⁷ «Cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis»; Cf., SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II/II, q.1, art. 2.

como es percibido desde dentro de nuestras diferentes situaciones culturales humanas. La conciencia que el hombre tiene del Eterno –como toda nuestra conciencia de la realidad– está concentrada por conceptos. Hay de hecho dos conceptos básicos diferentes incluidos en la vida religiosa de la humanidad. Uno es el concepto de deidad, o del Eterno como personal, que preside los modos teístas de religión; y el otro es el concepto del Absoluto, o del Eterno como no personal, que preside los modos no teístas o trans-teístas de religión⁵⁸.

Hecho esto, Hick se pregunta sobre el valor de las concepciones personales e impersonales de la realidad divina. ¿Cuáles son “mejores”? Unas y otras reclaman su superioridad respecto de las demás. Sin embargo, el teólogo inglés considera que hay que cambiar la pregunta, ya que no sería posible así el diálogo: «¿no puede ser mejor decir que hay varias formas diferentes de conciencia humana del Eterno y de respuesta a él, que son cada una válida y efectiva a pesar de ser diferentes? ¿No deberíamos abandonar quizás la asunción de una y sólo una religión verdadera en favor de la posibilidad alternativa de un pluralismo religioso genuino?»⁵⁹. Así resume Hick su propuesta central de *God Has Many Names*, y da razón del título de la obra:

cuando digo en un eslogan para resumir que Dios tiene muchos nombres, quiero decir que el Eterno es percibido dentro de las diferentes culturas humanas bajo formas diferentes, tanto personales como no personales, y que de estas diferentes percepciones surgen las formas religiosas de vida que llamamos las grandes religiones del mundo. [...] Nosotros somos miembros de diferentes familias de fe, pero de familias

⁵⁸ J. HICK, *God Has Many Names*, o.c., 52. A continuación plantea su hipótesis en “términos filosóficos” de raigambre kantiana: «podemos distinguir entre, por un lado, el simple nómeno divino, el Eterno en sí mismo, trascendiendo el alcance del pensamiento y lenguaje humanos, y, por otro lado, la pluralidad de fenómenos divinos, las personae divinas de las religiones teístas y las concreciones del concepto del Absoluto en las religiones no teístas. Entre los primeros están Yahvé (o Adonai), Alá, el Dios y Padre de Jesucristo, Krishna, Shiva y muchos, muchos más. Las instancias principales de los segundos –la conciencia no personal del Eterno– son el Brahman del hinduismo advaita, el Nirvana del budismo theravada y el Sunyata del budismo mahayana. Y cada una de estas formas en las que el Eterno ha sido percibido por los seres humanos es esencial para una totalidad compleja que constituye lo que llamamos una religión»; Cf., *ibid.*, 53.

⁵⁹ *Ibid.*, 56.

cada una de las cuales tiene algún contacto precioso y distintivo con el Eterno, que otros pueden quizás aprender a compartir⁶⁰.

En numerosas ocasiones a lo largo de toda su obra recurre a la distinción kantiana de fenómeno y nómeno para expresar lo que sucede en el mundo de las religiones: todas ellas adoran al mismo Dios, pero comprendido de diferentes formas según la cultura propia. «No somos directamente conscientes de la realidad divina tal como es en sí misma, sino sólo como es experimentada desde nuestro punto de vista distintivamente humano»⁶¹.

Esto es especialmente importante, sobre todo, en la diferente concepción del Absoluto como personal o impersonal. Tras repasar la cuestión de lo personal, y las diferencias establecidas por algunos teólogos entre “ser una persona” y “ser personal”, Hick alude al tema de la Trinidad, y critica el triteísmo, pero inclinándose más hacia una forma de modalismo:

esta doctrina ha tomado variedad de formas dentro de la larga tradición cristiana, oscilando entre el triteísmo virtual de las concepciones “sociales” de la Trinidad hasta la noción modalista de tres modos de operación del Dios uno. La última, aunque atractiva en muchos sentidos, no nos permite hablar de relaciones interpersonales entre las hipóstasis de la Trinidad, o hablar de este modo de la Divinidad como inherentemente y eternamente personal. Un grupo de tres, sosteniendo relaciones personales entre sus miembros, requiere tres centros de conciencia y deseo personal, sin embargo relacionados armoniosamente. Tal triteísmo virtual se encuentra no sólo en comprensiones populares y representaciones artísticas de la Trinidad, sino también dentro del pensamiento patrístico, particularmente entre los padres capadocios del siglo IV. [...] Tal politeísmo limitado nos permitiría pensar la Divinidad como una comunidad de personas, pero no habría resuelto nuestro problema original de cómo pensar el Dios del monoteísmo como eternamente personal⁶².

⁶⁰ *Ibid.*, 59.

⁶¹ *Ibid.*, 67.

⁶² *Ibid.*, 108.

¿Cuál es la conclusión que Hick deduce? Que no podemos atribuir una pretendida “personalidad” a Dios en sí, al Eterno. Pero lo experimentamos como autor y origen de la vida, por lo que es razonable que tenga una entidad personal. Los seres finitos lo pensamos como el “Tú” divino que fundamenta nuestra existencia en una relación personal. «Dios es personal, entonces, en el sentido de que la conciencia que el hombre tiene de Dios como Persona es un encuentro genuino con el fundamento trascendente de toda existencia, incluyendo la existencia personal»⁶³. Y el autor alude a la pluralidad de formas personales con las que el hombre ha pensado y experimentado a Dios, y lo explica desde su distinción kantiana: «sugiero que esta situación pluralista se hace inteligible por la hipótesis de un noúmeno divino infinito experimentado de varias maneras dentro de los diferentes cabos de la historia humana, dando origen así a diferentes personalidades divinas que se forman cada una en sus interacciones con una tradición o comunidad particular»⁶⁴.

Hick continúa, en este momento, con el estudio de las concepciones no personales del Absoluto: Dios es también “no personal”, escribe:

Tenemos que afirmar esto tanto en el sentido negativo de que la personalidad es una función de la interacción personal y en consecuencia no puede atribuirse a la naturaleza divina eterna *a se*, como en el sentido positivo de que Dios es experimentado válidamente tanto en formas no personales como en formas personales. [...] Todas ellas son del mismo modo fenómenos divinos formados por el impacto de Dios sobre la pluralidad de la conciencia humana⁶⁵.

Esta consideración más detallada del tratamiento que Hick hace del misterio de Dios nos servirá para dar un paso más en el análisis de su sistema teológico, tal como veremos en el apartado siguiente, con su “epiciclo pluralista”, como lo denomina Gavin D'Costa.

⁶³ *Ibid.*, 108.

⁶⁴ *Ibid.*, 109.

⁶⁵ *Ibid.*, 109-110.

5. El epiciclo pluralista de Hick

A partir de 1980, Hick modifica su pensamiento en algo tan central como es el centro del universo religioso. Recordemos que había desplazado este centro desde Cristo hacia Dios, pero por eso mismo «su revolución copernicana todavía era deficiente (según sus propias palabras) al asumir un Dios teísta en el centro de todas las religiones»⁶⁶. Por ello se da en su propio sistema un “epiciclo” importante, también como respuesta a las críticas de las que fue objeto. Y así desarrolla aún más su concepción de lo divino, afirmando que debemos distinguir «entre Dios, y Dios como es concebido por los seres humanos. Dios no es una persona ni una cosa, sino que es la realidad trascendente que es concebida y experimentada por diferentes mentalidades humanas tanto en formas personales como no personales»⁶⁷. Lo divino es, por lo tanto, una realidad que está más allá de nuestras representaciones. Para ello introduce la distinción kantiana entre fenómeno y noúmeno, aplicándola a lo que había reflexionado en términos propios del hinduismo (distinción entre el Nirguna o Dios en sí mismo y el Saguna o Dios en relación con su creación). Pero desarrollando el epiciclo se llega a ver que tanto Nirguna como Saguna son fenómenos o representaciones humanas del noúmeno o realidad divina en sí. Y, claro está, la realidad fenoménica experimentada y percibida por el hombre puede tomar formas teístas o no teístas, personales o impersonales.

La evolución intelectual de Hick a este respecto puede observarse también en la terminología que utiliza, pues si en 1980 se refería a la realidad nouménica con el término “Dios”, a pesar de sus connotaciones teístas, desde 1981 utiliza las expresiones “el Eterno”, “la Realidad última” o “lo Real”⁶⁸. «Hick afirma que lo Real nouménico es experimentado fenoménicamente como un Dios personal en el cristianismo y también como el impersonal “sunyata del budismo mahayana” de una manera igualmente

⁶⁶ G. D’COSTA, *John Hick’s theology of religions*, o.c., 153.

⁶⁷ J. HICK, «Towards a philosophy of religious pluralism», *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 22 (1980) 131-149, aquí 133.

⁶⁸ Por ejemplo, puede verse cómo emplea en dos ocasiones en un mismo artículo el término *God* seguido de la siguiente explicación: «nuestro término occidental para la Realidad Última»; Cf., J. HICK, «A response to Andrew Kirk on religious pluralism», o.c., 227 y 229.

“genuina, auténtica y válida”»⁶⁹. Lo Real, por tanto, puede ser experimentado con la misma autenticidad y verdad como personal e impersonal, debido a la limitación de la mente humana y sus propios condicionamientos particulares.

Al tratar en la introducción a su libro *An Interpretation of Religion* los problemas de la terminología, Hick indica los términos posibles para referirse a Dios, y cuál es su elección:

lo Trascendente, lo Último, la Realidad Última, el Principio Supremo, lo Divino, el Uno, lo Eterno, el Eterno, lo Real. No hay una elección correcta con claridad entre éstos, y personas diferentes preferirán legítimamente términos diferentes. En mis escritos previos, luchando por encontrar la palabra más apropiada, he usado lo Trascendente, lo Divino y el Eterno. Pero ‘lo Divino’ y ‘el Eterno’ son probablemente demasiado coloreados teísticamente. ‘Lo Trascendente’ es posible, pero mirándolo bien prefiero hablar de ‘lo Real’. Este término tiene la ventaja de que sin ser la propiedad exclusiva de ninguna tradición, sin embargo es familiar a todas ellas⁷⁰.

D'Costa señala acertadamente que la evolución de Hick ha ido del cristocentrismo al teocentrismo, y al final de éste al “Realidad-centrismo”. Esto, a primera vista, resuelve algunas objeciones de las que hemos visto anteriormente, y que Gavin D'Costa y otros autores habían hecho al sistema de Hick. De hecho, el teólogo inglés desarrolló hasta el fondo las implicaciones de su propio sistema teológico al verse confrontado por sus críticos.

Hick profundiza aún más, para llegar a este punto, su epistemología kantiana. Reconoce la influencia que en él ha tenido el filósofo de Königsberg, pero añade que éste se quedó corto en la aplicación de la teoría del conocimiento a la filosofía de la religión⁷¹. Por ello también alude a la im-

⁶⁹ G. D'Costa, *John Hick's theology of religions*, o.c., 159, citando referencias de J. Hick, *God has many names*, o.c., 53.

⁷⁰ J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Macmillan, London 1989, 10-11.

⁷¹ «De hecho, yo podría haber presentado la hipótesis pluralista sin referirme a Kant, pero quise dar crédito donde el crédito es debido, y ha sido largamente debido a su influencia continua que la distinción entre las cosas como son en sí mismas, desapercibidas, y como son percibidas humanamente, es ahora casi universalmente aceptada tanto por la

portancia que ha tenido en su propuesta el realismo crítico: «el pluralismo religioso comienza por distinguir entre la Realidad en sí misma y tal como ha sido variadamente pensada y experimentada por el hombre. Esta indicación requiere una comprensión del principio epistemológico del realismo crítico»⁷². El autor afirma remontarse a los autores de la filosofía de la ciencia de los EE.UU. de la primera mitad del siglo XX, que mantenían «que hay un mundo que existe independientemente de nuestra percepción de él, pero que no podemos percibirlo como es en sí mismo, desapercibido, sino siempre y necesariamente filtrado por nuestro equipamiento cognitivo distintivamente humano, tanto físico como mental»⁷³.

Su tesis central en la teología de las religiones, y que parte de su peculiar comprensión filosófica de la religión, la expresa así: «las grandes religiones post-axiales constituyen diferentes vías de experimentar, concebir y vivir en relación con una Realidad divina última que trasciende todas nuestras variadas visiones de ella»⁷⁴. Este absoluto divino puede experimentarse humanamente tanto de forma personal como de forma impersonal, como podemos observar en las palabras del teólogo inglés:

De esta distinción entre lo Real tal como es en sí mismo y tal como es pensado y experimentado a través de nuestros conceptos religiosos se sigue que no podemos aplicar a lo Real *an sich* las características encontradas en sus *personae* e *impersonae*. Por eso no puede decirse que sea uno o muchos, persona o cosa, sustancia o proceso, bueno o malo, intencionado o no intencionado. Ninguna de las descripciones concretas que aplicamos en el terreno de la experiencia humana pueden aplicarse literalmente al fundamento no experimentable de ese terreno⁷⁵.

psicología cognitiva como por la teoría del conocimiento. Sin embargo, la filosofía de la religión de Kant era completamente diferente de la mía. Él no aplicó su propia epistemología, como yo he hecho, a la conciencia religiosa, distinguiendo entre la realidad divina tal como es y tal como nosotros somos conscientes humanamente de ella», Cf., J. HICK, «A response to Andrew Kirk on religious pluralism», o.c., 228).

⁷² J. Hick, «A response to Andrew Kirk on religious pluralism», o.c., 227.

⁷³ *Ibid.*, 227.

⁷⁴ J. Hick, *An Interpretation of Religion*, o.c., 235-236.

⁷⁵ *Ibid.*, 246. En esta obra Hick dedica sendos capítulos al estudio de las *personae* e *impersonae* de lo Real; Cf. *ibid.*, 252-277 y 278-296, respectivamente.

Y para la explicación de la relación entre lo Real en sí y sus manifestaciones percibidas por nosotros, ya sean personales o impersonales, toma dos modelos diferentes de pensamiento: por un lado, la clásica analogía del ser; por otro, la epistemología kantiana a la que vengo haciendo referencia⁷⁶. Hick mezcla estas dos teorías y las aplica de manera conjunta para fundamentar su distinción entre lo Real en sí y sus manifestaciones conocidas por nosotros. De ahí viene el paso a considerar la naturaleza mitológica y no metafísica del lenguaje religioso:

Esta relación entre el nóumeno último y sus múltiples manifestaciones fenoménicas, o entre la realidad trascendente ilimitada y nuestras muchas imágenes humanas parciales de ella, hace posible el discurso mitológico sobre lo Real. Defino un mito como una historia o afirmación que no es literalmente verdadera pero que tiende a evocar una actitud disposicional adecuada a su asunto central [*subject matter*]⁷⁷.

La verdad de un mito, según John Hick, sólo es comprobable en la práctica, y así «la ‘veracidad’ de cada tradición es mostrada por su efectividad soteriológica»⁷⁸. Después, volviendo al misterio de Dios, Hick hace una curiosa equiparación de la Trinidad cristiana entendida de manera modalista y su propuesta de separación entre el Absoluto en sí y sus manifestaciones teístas:

¿Pero qué hay de una explicación ‘modal’ de la trinidad? [*sic*, con minúscula]. Aquí el Dios uno, conocido en las diferentes relaciones de creador, redentor y santificador, es representado [*imaged*] como Padre,

⁷⁶ «Hay al menos dos modelos de pensamiento en cuyos términos podemos concebir la relación entre lo Real *an sich* y sus *personae e impersonae*. Uno es aquel del nóumeno y los fenómenos, que nos permite decir que lo Real nouménico es tal como es auténticamente experimentado como una variedad de fenómenos tanto teístas como no teístas. [...] El otro modelo es el más familiar en el pensamiento occidental de la predicación analógica, explicada clásicamente por Tomás de Aquino. De acuerdo con él podemos decir que Dios es, por ejemplo, bueno –no en el sentido en el que decimos de un ser humano que él o ella es bueno, ni por otro lado en un sentido sin relación alguna, sino en el sentido de que hay en la naturaleza divina una cualidad que es ilimitadamente superior y al mismo tiempo análoga a la bondad humana. Pero Tomás acentuaba que no podemos conocer cómo es el super-analogado divino de la bondad»; Cf., *ibid.*, 246-247.

⁷⁷ *Ibid.*, 247-248. Cf. *ibid.*, 343-361.

⁷⁸ *Ibid.*, 248.

Hijo y Espíritu, siendo éstos tres modos de actividad de la única realidad divina. ¿Podemos decir, análogamente, que el Dios uno actuando en relación con los hijos de Israel es representado como Yahvé, actuando en relación con los discípulos de Jesús es representado como el Padre celeste, actuando en relación con los musulmanes es representado como Alá, actuando en relación con los indios en la tradición vaishnavita es representado como Vishnú...? Esto resulta *cercano a nuestra hipótesis pluralista*. Por cuanto depende de una *distinción entre el Dios uno y las diferentes imágenes humanas de ese Dios* formadas por las diferentes tradiciones⁷⁹.

También habla de la Trinidad entendida a su modo cuando repasa las principales consecuencias que su propuesta teológica de una interpretación metafórica de la encarnación de Jesús tiene para el cristianismo:

Cuestionar la idea de Jesús como Dios encarnado literalmente es también, en consecuencia, cuestionar la idea de Dios como tres personas en uno literalmente. Por cuanto la doctrina de la Trinidad se deriva de la doctrina de la encarnación. Si Jesús fue Dios en la tierra debe haber también Dios en el cielo, por lo que esa teología cristiana requería al menos una binidad. Cuando el Espíritu Santo –no distinguido al principio del espíritu de Jesús– se añadió como una *hypostasis* distinta, la binidad se convirtió en una trinidad. Pero para una forma de cristianismo no tradicional el símbolo trinitario no se refiere a tres centros de conciencia y voluntad, sino a tres modos [*ways*] en los que el Dios uno es conocido humanamente –como creador, como transformador, y como espíritu interior. No necesitamos materializar estos modos como tres personas distintas⁸⁰.

De hecho, más de una vez repite Hick estas ideas, con diversos matices. En cuanto a la vinculación entre la encarnación y la Trinidad, y su embate contra las dos doctrinas desde su revolución copernicana, podemos leer en otro lugar:

⁷⁹ *Ibid.*, 271-272. Las cursivas son mías.

⁸⁰ J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, o.c., 152-153.

Las tres doctrinas centrales de trinidad, encarnación y expiación están unidas. Dada una concepción jurídica de la expiación, Jesús tenía que ser Dios, como demostró san Anselmo en su *Cur Deus Homo?* Porque sólo un sacrificio de valor divino, y por lo tanto infinito, podría dar satisfacción adecuada para el mal hecho por el pecado humano al creador y señor del universo; o podría afrontar los requisitos inexorables de la justicia divina, por ello permite a Dios considerar a los hombres y mujeres empecatados como justos y como capaces de ser recibidos en el reino. Y dado que Jesús era Dios, la Divinidad tenía que ser una trinidad (o al menos una binidad); porque Dios se encarnó en la tierra como Jesús de Nazaret, y Dios estaba también en el cielo, sosteniendo el universo y escuchando y respondiendo la oración. Por lo tanto, era necesario pensar a Dios como al menos dos en uno, Padre e Hijo, quienes estuvieron (durante un breve período) en el cielo y en la tierra respectivamente. Pero el pensamiento cristiano de hecho vino a incluir la presencia divina en la vida humana fuera de los treinta años o más de la encarnación como una tercera persona, el Espíritu Santo. Habría sido posible en teoría dar cuenta de esta presencia con una doctrina binitaria más económica atribuyendo lo que venía a ser considerado como la obra del Espíritu Santo al eterno espíritu crístico [*Christ-spirit*] o Logos; y efectivamente hubo un período antes de que el Espíritu Santo y el Espíritu de Cristo fueran distinguidos como dos realidades diferentes. Sin embargo, el modelo trinitario se convirtió eventualmente en el establecido, y ahora empapa el lenguaje teológico y litúrgico cristiano⁸¹.

Alude a las “cristologías de la inspiración” de Baillie y Lampe, que ven en Jesús a un profeta inspirado por el Espíritu Santo o lleno de él, pero sin condición divina. La idea básica de estos autores es que «hablar de que el amor de Dios se hace encarnado es hablar de hombres y mujeres en cuyas vidas la inspiración o la gracia de Dios actúa efectivamente de modo que se han convertido en instrumentos del propósito divino en la tierra»⁸². Esto lleva al modalismo, en la formulación más clara que he podido encontrar de Hick sobre su visión de la Trinidad:

⁸¹ J. HICK, «The Non-Absoluteness of Christianity», en J. HICK – P.F. KNITTER (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, o.c., 16-36, aquí 30-31.

⁸² *Ibid.*, 32.

Una cristología de la inspiración se adhiere mejor a algunas maneras de entender el lenguaje trinitario que a otras. [...] Es plenamente compatible con la concepción de la trinidad como la afirmación de tres modos [*ways*] distinguibles en los que el Dios uno es experimentado como actuando en relación con nosotros, y es conocido como corresponde por nosotros –es decir, como creador, redentor e inspirador. Según esta interpretación, las tres personas no son tres centros diferentes de conciencia, sino tres aspectos principales de la única naturaleza divina⁸³.

Las tres hipóstasis trinitarias serían como los nombres de Dios en las tradiciones judía y musulmana. Hick considera que este planteamiento “económico” se trata de una comprensión ortodoxa, tanto como el de tipo “social”. Si bien hay que observar críticamente que si una lleva al modalismo en último término, también la otra cae en el triteísmo si se lleva al extremo.

En un escrito más reciente sobre Dios, divulgado por el propio Hick en su página personal de Internet, el autor inglés afirma acerca de la doctrina sobre la Trinidad lo siguiente:

no creo que haga ninguna diferencia práctica en la adoración cristiana. El lenguaje trinitario está, por supuesto, firmemente encajado en nuestras liturgias; pero ¿no está la oración en sí misma dirigida invariablemente en la práctica a Dios nuestro Padre celestial? Añadimos “a través” o “en el nombre de” nuestro señor Jesucristo [...]. Dejo a un lado por ahora la complicación trinitaria⁸⁴.

Y vuelve a equiparar, una vez más, la Trinidad cristiana con otras formas de revelarse el absoluto en diferentes tradiciones religiosas, y reduciéndola a una forma de manifestación del Dios incognoscible⁸⁵.

⁸³ *Ibid.*, 32.

⁸⁴ J. Hick, «Who or What is God?», 2001, <http://www.johnhick.org.uk/article1.html> citado el 15/11/10.

⁸⁵ «Fenomenológicamente –esto es, como describible– la Santa Trinidad es diferente del Alá del islam, que es diferente del Adonai, el Señor, del judaísmo rabínico, que es diferente a su vez del Vishnu y Shiva del hinduismo teísta, e incluso más diferente aún del Tao no personal, el Dharma o Brahman. Todos estos son, en lenguaje kantiano, fenómenos divinos, para distinguirlos del noúmeno divino del que son apariencias para la humanidad. Por lo que –sugiero– necesitamos un modelo de dos niveles, con las realidades experimen-

Para terminar *The Metaphor of God Incarnate*, John Hick hace algunas afirmaciones que vuelven a poner de manifiesto el trasfondo de su propuesta, sus intenciones racionalizadoras propias del pensamiento ilustrado moderno, que pretende vaciar la doctrina cristiana de todo lo que no sea mensurable por una razón secularizada que acaba con los fundamentales núcleos dogmáticos. Por un lado, escribe que «las ideas de la Trinidad y de las dos naturalezas de Cristo son de hecho incomprensibles para la mayoría de la gente. En comparación, una fe cristiana no tradicional puede ser genuinamente simple y aún así profunda»⁸⁶. Por otro lado, hace una declaración que está a la base de todo su sistema: «esto es fe religiosa básica en una forma cristiana. Es nuestra respuesta humana al misterio del universo, posibilitada por la experiencia religiosa y guiada por el pensamiento racional»⁸⁷.

6. Recapitulación: cuestiones planteadas

Al concluir con este repaso el capítulo dedicado a la teología pluralista de las religiones y, en concreto, a la propuesta de John Hick, y antes de pasar a la revisión profunda que le ha hecho Gavin D'Costa, es necesario indicar, a modo de síntesis, los puntos problemáticos fundamentales de este sistema pluralista. Hay que distinguir, por un lado, los errores y contradicciones internas del sistema de Hick –y que pretende superar con su desarrollo en el “epiciclo”, tal como hemos podido observar– y, por otro lado, las dificultades provenientes de su confrontación con afirmaciones centrales de la fe cristiana.

En cuanto a lo primero, D'Costa va a dejar claro que Hick construye toda su revolución copernicana sobre un presupuesto erróneo, que sería la condenación de todos los no cristianos, algo en contradicción con el principio de la voluntad salvífica universal de Dios, principio que a su vez no puede sostener como legítimo porque ha socavado sus bases autoritativas. Se trata de una importante incoherencia interna. No es imprescindible lle-

tadas en relación con aquello que en la vida religiosa es vivido como manifestaciones de una realidad última más allá de ellas»; Cf., *ibid.*

⁸⁶ J. HICK, *The Metaphor of God Incarnate*, o.c., 163.

⁸⁷ *Ibid.*, 163.

gar a una postura copernicana, porque la teología ptolemaica permitiría la salvación de los otros creyentes y la apertura a las otras religiones desde posturas inclusivistas (epiciclo ptolemaico).

Además, se han podido ver algunas otras contradicciones, como la forma eminentemente teísta que Hick tiene de pensar, o unos criterios de discernimiento de las religiones que necesariamente lo llevan a decantarse por una determinada posición de punto de partida, implícitamente cristiana.

En cuanto a la segunda área, la cuestión principal que cabe objetarle al teólogo inglés es su defensa del teocentrismo de manera desvinculada de todo cristocentrismo y eclesiocentrismo. Su ofensiva (fenomenológica, filosófica y exegética) a estos dos importantes elementos de la fe cristiana hace muy difícil de sostener el teocentrismo que propone Hick. Entonces, por un lado está rechazando la revelación cristiana, en tanto que la interpreta de forma mitológica, mientras que por otro lado concede un puesto especial para esta revelación, cargando aún con una cierta normatividad del acontecimiento Cristo.

No necesitan demasiados comentarios algunos de los cambios importantes que Hick opera sobre la dogmática cristiana: su rechazo de doctrinas fundamentales como el Dios trinitario y la encarnación del Verbo. Es importante constatar también la excesiva dependencia de la tradición de la modernidad, y todo lo que debe al pensamiento kantiano, con su peculiar tratamiento racionalizador y naturalista que reduce notablemente lo religioso, y en último término lleva al agnosticismo más radical. El entero sistema de Hick constituye, al fin y al cabo, una forma actual de adaptar el cristianismo al molde de la modernidad liberal, lo que le lleva a perder su identidad más profunda.

7. La crítica de Gavin D'Costa a la teología pluralista de las religiones

7.1. El autor y su obra

Gavin D'Costa nació en Kenia en 1958, y en aquel país comenzó a vivir en un ambiente interreligioso, sobre todo entre la comunidad asiática, donde convivían musulmanes, hindúes y sijs. Completó sus estudios en la Uni-

versidad de Birmingham, y obtuvo el doctorado en teología en Cambridge, con una tesis sobre la teología de las religiones de John Hick⁸⁸, dirigida por Julius Lipner⁸⁹, teólogo católico amigo de Hick pero muy crítico con su obra. Desde sus estudios en Birmingham, D'Costa ha mantenido una buena relación con Hick (fue este mismo autor quien lo animó a estudiar su obra), pero manteniéndose también en una postura crítica, como su director de tesis⁹⁰. Además, ha estado relacionado con el grupo interreligioso de Westminster. Ha asesorado a la Iglesia de Inglaterra y a la Iglesia católica (obispos de Inglaterra y Gales) sobre estos temas, siendo también asesor del Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso. Ha impartido clases de teología en Londres, y ahora es profesor en el Departamento de Teología y Estudios Religiosos de la Universidad de Bristol, que dirige él en la actualidad.

Este autor, teólogo católico, ha sido uno de los principales exponentes de una posición equilibrada inclusivista, y «está convencido de que sólo la posición inclusivista puede mantener juntos y armonizar los dos axiomas tradicionales de la fe cristiana, que siguen siendo imprescindibles para toda teología cristiana de las religiones»⁹¹, es decir, la voluntad salvífica universal de Dios y la unicidad y universalidad de Jesucristo como mediador de esa salvación. Su tesis doctoral, como ya he señalado, repasa exhaustivamente la propuesta pluralista de Hick, haciéndole una profunda y detallada crítica de gran valía. Para D'Costa, «el acercamiento pluralista, aunque no sin sus intuiciones valiosas, encuentra serias dificultades teológicas, filosóficas y fenomenológicas»⁹², y no sólo alude a Hick en sus escritos, sino que se refiere con frecuencia a posiciones y afirmaciones de autores como W. Cantwell Smith o Paul Knitter.

⁸⁸ Cf. G. D'Costa, *John Hick's theology of religions*, o.c.

⁸⁹ Lipner es actualmente profesor de Hinduismo y Estudio Comparativo de la Religión en la Universidad de Cambridge.

⁹⁰ Ésta es la respuesta de D'Costa a nuestra pregunta por su relación con John Hick: «Conocí a John como profesor de licenciatura en la Universidad de Birmingham, y me animó a pensar sobre él. Era provocativo y respetuoso a la vez. [...] Cuando se trasladó a Claremont, me invitó a dos conferencias allí, y continuamos nuestro diálogo. Más recientemente, creo que John siente que me he vuelto demasiado polémico, pero siempre es amigable conmigo y tenemos buenas conversaciones» (mensaje de correo electrónico enviado el 14/02/07).

⁹¹ J. DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, o.c., 284.

⁹² G. D'Costa, «The pluralist paradigm in the Christian theology of religions», *Scottish Journal of Theology* 39 (1986) 211-224, aquí 211.

Sin embargo, y como tendremos ocasión de ver con más detenimiento en un artículo posterior, se ha producido una profunda evolución del pensamiento de este autor desde alrededor del año 1986, cuando propone su teología de las religiones inclusivista y critica con dureza la propuesta pluralista, hasta su última obra sobre el tema, publicada en el año 2000⁹³, y en la que se desmarca del inclusivismo defendido anteriormente, considerando que en último término llega a ser una postura exclusivista insatisfactoria, lo que invalidaría la afirmación de Dupuis citada en el párrafo anterior.

D'Costa explica el problema de la teología de las religiones empleando también la tensión entre los dos axiomas principales de la doctrina cristiana concernientes a la salvación: la mediación salvífica única de Cristo y la voluntad salvífica universal de Dios. Afirma que esta cuestión tiene una dependencia necesaria de la cristología, que se relativiza interesadamente en el paradigma pluralista. Así, según él, «el deseo de desplazarse desde la superioridad, desconfianza, hostilidad y la intención exclusiva de conversión, al diálogo con personas de otras religiones, es admirable, como lo es la buena disposición a aprender, crecer y desarrollarse en la cooperación. Pero todo esto es también perfectamente compatible con conservar las propias convicciones más profundas y desaprobando el paradigma pluralista»⁹⁴. Esto es, pluralidad religiosa sí, teología pluralista no⁹⁵.

Su crítica primera, centrada en la obra de Hick, va desgranando sus diversas apoyaturas teóricas para demostrar su incoherencia interna, si se desarrollan en todo su significado (sus *rationes internae et necessariae*). Refiriéndose a su propio planteamiento crítico inicial, el autor considera que «si no se hace frente a estas objeciones, el paradigma pluralista parece carecer de plausibilidad, coherencia interna y fuerza explicativa. Si se hace frente a estas objeciones, es posible que los pluralistas puedan volverse inclusivistas!»⁹⁶. D'Costa está firmemente convencido en un principio, como

⁹³ Cf. Id., *The Meeting of Religions and the Trinity*, T&T Clark, Edinburgh 2000. Traducido al español como: *La Trinidad y el diálogo interreligioso*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2006.

⁹⁴ G. D'Costa, «The pluralist paradigm in the Christian theology of religions», o.c., 223.

⁹⁵ Hay que notar que se suele emplear el término "pluralismo" no sólo para constatar una situación de hecho, sino también para designar el paradigma teocéntrico de la teología de las religiones.

⁹⁶ G. D'Costa, «The pluralist paradigm in the Christian theology of religions», o.c., 224.

veremos a lo largo de su exposición, llevados de su misma mano, de que el inclusivismo cristocéntrico es la única solución viable para elaborar una teología cristiana de las religiones que reconozca el legítimo pluralismo religioso y que, a la vez, no renuncie al apellido –necesario– de “cristiana”⁹⁷.

Para D'Costa, John Hick es el teólogo pluralista más representativo, y el más interesante, por la sofisticación de su sistema. De ahí viene su reacción. Tal como afirma en el prefacio de *John Hick's theology of religions*,

mi cuestionamiento del pluralismo se basa en consideraciones teológicas, filosóficas y fenomenológicas. Sin embargo, mi trabajo no es enteramente negativo. Al criticar la teología de las religiones de Hick (o más propiamente llamada en sus pasos posteriores una filosofía de las religiones) intento y sugiero un acercamiento y una contribución alternativos y posiblemente más “tradicionales” a las religiones no cristianas en contraste con Hick⁹⁸.

El orden de exposición que seguiré para estudiar el desarrollo de la teología de las religiones del autor objeto principal de mi trabajo es el siguiente: en primer lugar abordaré con detalle la crítica sistemática que hace a la revolución copernicana de Hick en su tesis doctoral, ya que es la base de donde parte para desarrollar después su propia propuesta teológica y, además, me sirve para enlazar el contenido de esta parte con lo tratado en la anterior. Seguidamente, haré lo mismo con la crítica que plantea al epíclito pluralista o evolución posterior del planteamiento de Hick originada por su profundización y aplicación. Dejo para otro artículo el tratamiento sistemático que hace de la triple clasificación de las teologías de las religiones, su defensa del inclusivismo y la propuesta más novedosa de una teología

⁹⁷ En su tesis, tras exponer la biografía de Hick, afirma que su intención principal es «discernir los propios principios teológicos implicados en la formulación de una teología cristiana de las religiones. Este deseo sirve de rumbo hacia una “tercera cristiandad” (prolongando la metáfora de Hick) que puede ofrecer una teología de las religiones viable»; Cf., G. D'Costa, *John Hick's theology of religions*, o.c., 16). En nota al pie remite a su obra *Theology and Religious Pluralism*, en la que expone el inclusivismo como solución equilibrada al problema de las religiones en la teología cristiana, frente a los extremos exclusivista y pluralista. Por ello se refiere a la imagen de Hick, que habla de *two christianities*: el evangelismo conservador y el liberalismo, que daría lugar a las dos posturas contrapuestas.

⁹⁸ G. D'Costa, *John Hick's theology of religions*, o.c., xi.

trinitaria de las religiones como la mejor vía para llegar a un entendimiento cristianamente válido de las otras tradiciones religiosas.

7.2. Crítica de la revolución copernicana de Hick

Vamos a ver ahora cómo Gavin D'Costa va desentrañando uno a uno los siete argumentos que he desarrollado en el capítulo anterior (aunque con un orden diferente, según el que emplea él mismo en su exposición), y que había concluido afirmando que «si la tesis de Hick se considera correcta y convincente, entonces la teología de las religiones afronta un cambio de paradigma radical que los cristianos no podemos ignorar. [...] La misma naturaleza de la teología cristiana es puesta en cuestión»⁹⁹. Le queda, por tanto, una importante empresa por delante, y que sólo vamos a contemplar en su primera parte.

a. Crítica al argumento 1: la insostenible teología ptolemaica de las religiones

Ésta va a ser una crítica muy importante al sistema de Hick, pues va directamente contra la base teórica de su propuesta: el que haya una situación insostenible de una teología de las religiones ptolemaica que precise de un cambio radical: «si sus críticas son incorrectas, entonces la revolución copernicana no es una necesidad, aunque ciertas propuestas copernicanas puedan estar legitimadas»¹⁰⁰. Gavin D'Costa desarrolla aquí las fases de la teología ptolemaica.

En cuanto a la primera fase de la antigua teología de las religiones –caracterizada por el exclusivismo eclesiocéntrico–, el autor hace un repaso de la historia del axioma *extra ecclesiam nulla salus*, desde la formulación de san Cipriano, que se refiere a los cismáticos y a una situación de ruptura eclesial, y que es matizada por la decisión del Papa Esteban de reconocer la validez del bautismo (y por tanto de la realidad de la gracia divina) fuera de los límites visibles de la Iglesia. En esta época es falso que el axioma fuera un dogma de fe independiente de otros principios dogmáticos, tal como lo

⁹⁹ *Id.*, *John Hick's theology of religions*, o.c., 71.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 73.

afirma Hick, pues puede verse en los Padres que la gracia de Cristo tiene un ámbito de acción universal, sin ser la pertenencia visible a la Iglesia un requisito necesario para gozar de ella. Por lo tanto, este principio teológico no trae consigo la condenación de la mayoría de la humanidad. D'Costa cita aquí a Congar, que afirma la convicción subyacente de que «la Iglesia fundada por Jesucristo es la única realidad, en el mundo, que contiene, en su autenticidad y plenitud, el principio de la salvación»¹⁰¹.

El axioma no se aplicaba a los miembros de otras religiones ni a los que vivieron antes de Cristo, pues se reconocía la existencia de hombres santos y justos *ab Abel*, fuera de los márgenes eclesiales. Éste es el juicio que hace D'Costa: «parecería que Hick es insensible a las *preocupaciones* de los Padres, y a los *contextos* en los que la doctrina *extra ecclesiam* fue desarrollada y aplicada. Tras citar el decreto del Concilio de Florencia, sin atención al trasfondo del axioma, Hick aplica incorrectamente la enseñanza a “las grandes religiones de la humanidad”». Ni Hick ha entendido adecuadamente esta doctrina, ni la misma condena a los no cristianos al infierno, puesto que su uso se da en asuntos relacionados con la unidad de la Iglesia.

La segunda fase se da, según John Hick, cuando aparecen los “epiciclos” que quieren mantener en pie una teología de las religiones que ya es insostenible. Para D'Costa, «la paradoja aparentemente “gigantesca” que necesita una revolución copernicana contiene de hecho una falsa premisa»¹⁰², ya que da por sentado que la doctrina *extra ecclesiam* asegura la salvación sólo a una minoría, y acabamos de ver que esta interpretación es incorrecta. Según Hick, los epiciclos van socavando el paradigma ptolemaico. Sin embargo, D'Costa considera que

la revelación de Dios en Cristo es la fuente de las dos *premisas* que orientan esta discusión. La primera sostiene que Dios se revela a sí mismo definitivamente en Cristo (y su Iglesia). Y de esta primera premisa se origina también la segunda: esto es, Dios desea la salvación de *toda* la

¹⁰¹ Y. CONGAR, *Amplio mundo mi parroquia*, Verbo Divino, Estella 1965, 187. Cf. el problema del axioma y todo el tema de la salvación de los no cristianos en las pp. 133-215, y también ID., *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Du Cerf, Paris 1963, 417-444.

¹⁰² G. D'Costa, *John Hick's theology of religions*, o.c., 83.

humanidad. Hick rechaza la primera premisa, pero acepta la segunda, traicionando su interpretación errónea de la doctrina *extra ecclesiam*¹⁰³.

Aquí encontramos una crítica muy simple de D'Costa, pero la más demoledora: Hick está construyendo su sistema sobre el principio de la voluntad salvífica universal de Dios, cuando ésta solamente la conocemos por la revelación escatológica de Jesucristo, que él rechaza en su peculiaridad. Para D'Costa, «la retención del axioma *extra ecclesiam* representa la preocupación por la base de la doctrina de un Dios que ama a todos»¹⁰⁴. Los epiciclos, entonces, son parte de un desarrollo coherente de la doctrina cristiana, lo que Congar denomina “evolución en teología”, o lo que también ha venido en llamarse evolución de los dogmas.

El autor examina seguidamente las críticas de Hick a los epiciclos de esta segunda fase, en concreto contra la teología de la ignorancia invencible y del deseo implícito. En cuanto a la primera categoría, Hick considera que sólo puede aplicarse a los teístas, mientras que ya «Congar mantiene que la doctrina del deseo implícito no requiere un objeto teísta formal de creencia, por lo que los no teístas están incluidos propiamente dentro de sus críticas. El mismo término “implícito” denota que la creencia *explicita* no es el sujeto de consideración»¹⁰⁵. Según D'Costa, el teólogo inglés malinterpreta la enseñanza cristiana en este punto, una vez más, tanto que la rechaza para los creyentes de las otras religiones y, a la vez, la utiliza él mismo al referirse a los humanistas y ateos¹⁰⁶.

La doctrina del deseo implícito no es la pretensión de tener a cualquier precio cristianos anónimos o inconscientes, sino que expresa la necesidad de mantener los principios (y son consecuencia de ellos) de que la única fuente de gracia salvífica es Dios a través de Jesucristo, y de que toda la gracia, por ser crística, es al mismo tiempo eclesial y, por lo tanto, toda la salvación está relacionada con la Iglesia.

¹⁰³ *Ibid.*, 84.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 84.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 86.

¹⁰⁶ «Desde el punto de vista religioso tales servidores seculares de la humanidad están envueltos, *sin saberlo*, en la transición del auto-centramiento al centramiento en la Realidad, y las comunidades religiosas tienen la misión de mostrarles la *dimensión ulterior de realidad* de la que son *inconscientes* en el presente»; Cf., J. HICK, *The Second Christianity*, SCM, London 1983, 88, citado en G. D'Costa, *John Hick's theology of religions*, o.c., 89, cursivas de D'Costa.

Aquí D'Costa expone la coherencia propia de la postura inclusivista que él defiende en ese momento, y que es acorde con la postura más "oficial" de la doctrina católica:

aunque la única fuente de toda la gracia salvífica es Dios, revelado por Jesucristo y su cuerpo místico, la Iglesia, esta gracia salvífica ha estado siempre presente y en ocasiones ha sido respondida afirmativamente de varias maneras desde el comienzo de la historia de la humanidad. Incluso después de la Encarnación, la tradición católica siempre ha sostenido que aquellos que no se han confrontado con el evangelio *adecuadamente* pueden, en ciertas circunstancias, salvarse¹⁰⁷.

Para concluir, D'Costa señala que la diferencia fundamental de Hick con la doctrina católica es el teocentrismo de la salvación en las otras religiones, desligado de todo cristocentrismo y eclesiocentrismo, y que no ha prestado suficiente atención al esfuerzo de los teólogos para asegurar la unidad Dios-Cristo-Iglesia, además de su malinterpretación ya explicada del axioma *extra ecclesiam*, cuyo «literalismo es la causa de problemas ulteriores en su comprensión cristológica»¹⁰⁸, y que abarca un tratamiento inadecuado de los textos bíblicos. También apunta D'Costa algunos aciertos del teólogo inglés, pero su juicio es tajante al afirmar que

la aparente paradoja (por la que un Dios que ama a todos envía a la mayoría de la humanidad a la perdición) que genera la "necesidad" de la revolución copernicana también se ve cuestionable. [...] A pesar de mis críticas, la revolución copernicana de Hick aún puede presentarse como una teología de las religiones desafiante y viable. Falla, sin embargo, al presentarse como una necesidad acuciante. En otras palabras, si falla la revolución copernicana no estamos abocados necesariamente a una teología "ptolemaica" imperialista e insostenible¹⁰⁹.

Es, por tanto, posible una *tercera vía*, la inclusivista. Observamos ya desde aquí esta idea como *leitmotiv* de esta obra. Ahora D'Costa da un salto

¹⁰⁷ G. D'Costa, *John Hick's theology of religions*, o.c., 90.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 91.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 91-92.

al tercer argumento de la revolución copernicana de Hick, dejando el análisis crítico del segundo para más adelante.

b. Crítica al argumento 3: un Dios que ama a todos

Hick planteaba la universalidad de la salvación de Dios, que proporcionaría a todos los hombres los medios para salvarse, realidad que haría necesaria también la revolución copernicana. D'Costa se pregunta en primer lugar si tal noción de Dios impone ese universalismo salvífico, y responde negativamente: «es bastante coherente y posible ser un “ptolemaico” universalista. En sí mismo, el universalismo es compatible con la segunda y tercera fase de la teología “ptolemaica”»¹¹⁰, es decir, que fuera ya del exclusivismo puede sostenerse la salvación de los no cristianos. Aclara que hay una diferencia entre la proclamación de la voluntad salvífica universal de Dios y la defensa del universalismo (lo primero lo enseña la Iglesia católica, lo segundo es rechazado), y explica el razonamiento de Hick con todo detalle. Por lo tanto, el que Dios quiera que todos los hombres se salven no impone el giro copernicano.

El segundo razonamiento de John Hick es que, como Dios lo es de todo el mundo, toda experiencia religiosa de la humanidad es querida por él, cuando el cristianismo mantendría la paradoja de la condenación de la mayoría de los hombres. Sin embargo, la verdad es que «esta contradicción moral fue resuelta, o al menos atendida seriamente, en gran parte de la historia cristiana»¹¹¹. D'Costa mantiene que desde la postura inclusivista puede extenderse con legitimidad el principio de la no culpabilidad de los que vivieron antes de Cristo a los que viven después de la encarnación divina: a los que no han llegado a conocer el evangelio en su situación histórica y de manera adecuada, lo que supone un espectro de población muy amplio. No se hace necesaria, pues, la revolución copernicana, al constatar que el inclusivismo “no manda a tanta gente al infierno”.

En cuanto a considerar toda vida religiosa como parte de la relación continua y universal del hombre con Dios, llegamos a un punto clave del pluralismo, pues «tal afirmación implica que la revelación de Dios en Jesús

¹¹⁰ *Ibid.*, 93.

¹¹¹ *Ibid.*, 98, refiriéndose a la validez de la Antigua Alianza, a la *Ecclesia ab Abel*, etc.

no debería considerarse más autoritativa o definitiva que las revelaciones de Dios en las otras tradiciones religiosas»¹¹². Pero se da la contradicción fundamental que detecta D'Costa en el teólogo inglés, puesto que al no considerar la revelación de Cristo como normativa, falta la base de la premisa del Dios que ama a todos, sobre la que ha argumentado Hick la necesidad del giro copernicano: «¿puede el Dios de amor de Hick divorciarse de los eventos que revelan a tal Dios –esto es, Cristo? Si la respuesta es no, entonces el alejamiento de Hick del cristocentrismo es insostenible. Si el teocentrismo puede separarse del cristocentrismo, entonces la revolución copernicana es aún una opción válida»¹¹³. La afirmación de la voluntad salvífica universal de Dios necesita como base y requiere como su centro una cristología que afirme la revelación definitiva de Dios en Cristo, su normatividad.

En cuanto a la experiencia religiosa, Hick afirma que si se considera válida la propia experiencia de Dios –que es la base de la creencia en él– ha de otorgarse la misma validez cognitiva a la experiencia religiosa de los otros, de los no cristianos. Sin embargo, D'Costa repasa algunos casos de contradicción de doctrinas centrales para un credo con las creencias de otro, y basándose en el ejemplo utilizado por Hick de la muerte de Cristo, fundamental para el cristianismo y negada por la Misión Ahmadiya del Islam, concluye que no puede haber una igual validez cognitiva, cuando se dan discrepancias radicales en una afirmación como ésta. Entonces, «su intento de dar un *igual status cognitivo a todas las experiencias religiosas* tropieza con dificultades considerables. Esto es en parte porque el principio de igualdad de Hick presta excesiva atención al sujeto cognoscente con respecto al “objeto” del conocimiento»¹¹⁴.

Otro elemento a tener en cuenta y que analiza D'Costa con todo detalle es la experiencia religiosa en la que se basa la revolución copernicana, y que es concretamente la experiencia de la presencia de Dios en la vida del cristiano, tal como lo ha dado a conocer Jesús de Nazaret. Entonces, se ve que Hick confiere un lugar especial para el hecho cristiano, un puesto decisivo para la autorrevelación de Dios en Cristo, lo que lleva a preguntarse a D'Costa si Hick no está manteniendo aquí una postura ptolemaica.

¹¹² *Ibid.*, 102.

¹¹³ *Ibid.*, 102-103.

¹¹⁴ *Ibid.*, 108. Lo hemos visto ya al señalar la epistemología kantiana que está a la base de su filosofía de la religión.

También se pregunta nuestro autor si pueden separarse el teocentrismo y el cristocentrismo si defendemos un Dios que se ha revelado en Cristo, y afirma que *el giro copernicano lleva implícito un criterio normativo cristológico*, lo que paradójicamente va contra el propio planteamiento copernicano. Entre las críticas, «debería preguntarse si Hick puede relativizar satisfactoriamente los *eventos* que revelan a tal Dios y no por ello relativizar consecuentemente la *revelación* de Dios derivada de esos eventos»¹¹⁵. La respuesta, obviamente, es negativa. Va contra el propio contenido del sistema teológico de Hick un teocentrismo que ponga en el centro de la cuestión al Dios de amor y que no ponga a Cristo, que es decisivo y necesario.

Por ello, D'Costa señala que hay

serias grietas en toda la empresa copernicana de Hick. [...] Si, como él mantiene, poner en el centro a Cristo es triunfalista, con seguridad lo es igualmente poner su noción de Dios en el centro [...], que es después de todo una noción específica y particular de Dios que es incompatible con varios enfoques teístas, y más todavía con enfoques *no* teístas. Además, sus críticas al inclusivismo evidencian su fracaso al reconocer la convicción central mantenida por los inclusivistas de que “Dios” se revela en Cristo normativa y decisivamente¹¹⁶.

También añade D'Costa a continuación el elemento eclesiológico, fundamental: «la cristología no puede divorciarse totalmente de la eclesiología, puesto que si la afirmación de la acción de Dios en Cristo no se convierte en un principio abstracto o en un puro concepto, entonces la vida de la comunidad cristiana, la Iglesia, es central para la cristología»¹¹⁷.

El punto siguiente es ver cuál es la base que Hick utiliza para su doctrina sobre Dios, una vez que ha dejado claro que Cristo no es necesario para hablar del Dios de amor (como, según él, lo demuestran los otros monoteísmos). Sin embargo, D'Costa demuestra cómo los monoteísmos mantienen diferencias sustanciales en la doctrina sobre Dios¹¹⁸, y afirma

¹¹⁵ *Ibid.*, 109.

¹¹⁶ *Ibid.*, 110.

¹¹⁷ *Ibid.*, 111.

¹¹⁸ Cf. S. DEL CURA ELENA, «“Unus Deus Trinitas”. Repensar el monoteísmo trinitario en diálogo con el judaísmo y con el islam», en: A. CORDOVILLA PÉREZ – J.M. SÁNCHEZ CARO – S.

que es imposible lograr una doctrina común sobre Dios (el teocentrismo no particularista pretendido por Hick), debido a los contextos respectivos de las tres religiones en cuestión. Yendo a las religiones no teístas, Hick acepta su validez no en los términos de las religiones mismas, sino en sus propios términos copernicanos. Aquí se dan, entonces, contradicciones entre afirmaciones sobre la existencia e inexistencia de Dios, y otras paradojas relativas a núcleos doctrinales fundamentales. «El hecho de que la revolución copernicana requiera, como mínimo, un *Dios de amor teísta*, presenta un problema a la larga en tanto que las religiones no teístas serían opuestas a decir que la unión con tal Dios sea su objetivo real y su propósito»¹¹⁹.

c. Crítica al argumento 4: un “entendimiento conveniente” de Jesús

Otro elemento central de la propuesta de Hick es la distinción entre lo mítico y lo literal en la figura de Jesús de Nazaret, «intentando evitar una comprensión de la Encarnación como la *revelación absolutamente única de Dios* a los seres humanos»¹²⁰. Sin embargo, como había señalado D'Costa con anterioridad, el teólogo inglés sigue manteniendo un vínculo de cierta importancia (normativo) entre Cristo y Dios, pues de lo contrario su sistema se vendría abajo¹²¹. Desarrolla D'Costa las tres áreas problemáticas de la cristología de Hick.

En cuanto a la primera, las religiones del mundo, constatando el riesgo de reducir todo lenguaje religioso a algo meramente subjetivo, sin referencia a algo real, D'Costa señala que la tendencia religiosa a divinizar a los fundadores no invalida la encarnación, o con sus propias palabras,

DEL CURA ELENA (DIRS.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Sígueme, Salamanca 2006, 245-271; G. TEJERINA ARIAS, «La Trinidad cristiana en el diálogo interreligioso», *Estudios Trinitarios* 39 (2005) 501-521.

¹¹⁹ G. D'Costa, *John Hick's theology of religions*, o.c., 117. Este argumento sería válido para las demás posiciones de la teología de las religiones que se oponen al cristocentrismo y al eclesiocentrismo.

¹²⁰ *Ibid.*, 119.

¹²¹ «Aunque Hick intenta cortar un vínculo *exclusivo* entre Jesús y Dios, creo que su entendimiento mitológico todavía mantiene (implícitamente, si no explícitamente) un vínculo ontológico *normativo* entre Jesús y Dios, que es de hecho necesario para sostener su axioma central de un Dios de amor universal»; Cf., *ibid.*, 119.

el argumento basado en una tendencia religiosa natural a deificar fundadores o líderes, por sí mismo no invalida: a) las afirmaciones cognitivas de que Dios es revelado en Cristo – aunque Hick puede admitir esto; b) la posibilidad de que Dios pudiera haber elegido revelarse a sí mismo a través de Cristo; c) la posibilidad de que Dios también se haya revelado a sí mismo en otras revelaciones aunque, de acuerdo con los cristianos inclusivistas, más *definitivamente* y *normativamente* (más bien que exclusivamente) en Cristo¹²².

En cuanto a las dificultades provenientes de las críticas filosóficas (Hick mantiene que la encarnación “literal” no es filosóficamente inteligible), D'Costa afirma que el lenguaje sobre Dios no versa sobre unos simples sentimientos –así, no puede equipararse, como hace Hick, con el lenguaje del amante sobre su amada–, sino que es un lenguaje sobre una realidad: «la analogía del lenguaje del amante y el lenguaje religioso falla porque, incluso sobre las mismas premisas de Hick, hablar de Dios supone hablar sobre la naturaleza de la realidad, no simplemente una expresión de preferencias, actitudes y sentimientos subjetivos»¹²³.

El análisis de la crítica bíblica, más largo, comienza por la observación de la paradoja que se da entre el escepticismo bíblico de Hick sobre el Jesús histórico y las afirmaciones que él mismo hace de la autorrevelación del Dios de amor en Cristo. D'Costa analiza un texto de Hick en el que, entre otras cosas, afirma lo siguiente: «en la presencia de Jesús deberíamos sentir que *estamos en la presencia de Dios*, pero no en el sentido de que el hombre Jesús es Dios literalmente, sino en el sentido de que él era tan totalmente consciente de Dios que podríamos adquirir algo de esa conciencia por contagio espiritual»¹²⁴. El terminar con el sentido literal de las afirmaciones sobre la Encarnación del Verbo es algo que va contra la propia preocupación de Hick de asegurar la validez cognitiva del lenguaje religioso.

D'Costa también critica otras posiciones exegéticas del teólogo inglés, como su distinción entre los eventos en sí y su sentido o interpretación –que no ve posible en el acontecimiento Cristo y en el Nuevo Testamen-

¹²² *Ibid.*, 120-121.

¹²³ *Ibid.*, 124-125.

¹²⁴ J. HICK, «Jesus and the world religions», en Id. (ed.), *The Myth of God Incarnate*, SCM, London 1977, 172, con cursivas de D'Costa.

to—, o la progresiva invalidez de las interpretaciones doctrinales según pasa el tiempo, pues la experiencia enseña que interpretaciones tardías de un hecho pueden contener más verdad y validez que las hechas con anterioridad. Relacionado con esto, Hick también mantiene que habría un salto entre la cristología “baja” de los evangelios sinópticos y la “alta” de los escritos paulinos y joánicos. Elementos todos que llevan a D'Costa a decir que «hay dificultades *internas sustanciales* en los argumentos cristológicos de Hick»¹²⁵, y las detalla: a pesar de su interpretación metafórica de la encarnación mantiene que Dios se revela en Jesús, y tal creencia trae consigo una normatividad de Cristo al hablar de Dios, lo que deja sin razones de peso a la jugada de pasar del cristocentrismo al teocentrismo (esencia de su revolución copernicana). La conclusión es lógica:

la afirmación de Hick de que el lenguaje cristológico literal implica que Dios no ha actuado fuera de la Encarnación es históricamente falsa y teológicamente innecesaria. El empujón principal del lenguaje cristológico es que Dios ha actuado *decisiva y normativamente* en Jesús. [...] Como se ve en las últimas etapas de la teología ptolemaica, la normatividad de Cristo no excluye la acción de Dios fuera de la Encarnación, sino que necesariamente debe relacionar esos otros eventos con la revelación de Cristo¹²⁶.

d. Crítica al argumento 5: la naturaleza de la religión y de la historia religiosa

Comienza D'Costa revisando la diferenciación que hace Smith entre “fe” y “tradicón acumulativa”, y la desecha porque la vida religiosa ha de verse en las personas creyentes, no en la abstracción de creencias de manera estructural; y por la naturaleza social del hombre no pueden considerarse las religiones institucionalizadas como materializaciones ilícitas del supuesto “religioso universal”. «Hablar de la “fe” de una persona como distinta de sus creencias y prácticas (tradicón acumulativa) por la que y a través de la que son formadas y forman es en sí mismo una materialización ilícita.

¹²⁵ G. D'Costa, *John Hick's theology of religions*, o.c., 132.

¹²⁶ *Ibid.*, 133.

Divorciar la “fe” de una persona de la comunidad de creyentes de esa persona y sus prácticas supone una materialización ahistórica y asocial»¹²⁷. La institucionalización comunitaria de lo religioso es necesaria, y es legítima una tradición que enlace ciertamente con los eventos fundacionales de la religión (de hecho, el mismo Hick usa la tradición antigua del cristianismo para sostener algunas de sus afirmaciones).

Y frente al criticismo extremo que se da en Hick y en otros autores pluralistas, D'Costa sostiene que «históricamente también es difícil justificar la pretensión de que en todos los casos la naturaleza institucional de las comunidades religiosas no fue querida ni deseada por sus fundadores»¹²⁸, y pone los ejemplos de Buda y Jesús. Si Hick, además, considera que no se puede hablar de verdad y falsedad en las religiones, D'Costa lo rebate demostrando que toda vez que las religiones, como las culturas, incluyen leyes e instituciones, tal juicio y discernimiento moral es posible y necesario, en cuanto a lo ético y a lo estructural de las comunidades religiosas.

Otro punto que critica D'Costa es el “confesionalismo genético” de Hick, que propugna que se tiene la religión de donde se nace, y así se llega al más total de los relativismos: «Hick seguramente tiene razón al hacer notar que la religión de alguien está a menudo determinada por el lugar de nacimiento. Sin embargo, insinuar entonces que todas las religiones deberían verse como caminos equivalentes a la verdad tiende a hacer la verdad en función del nacimiento»¹²⁹, lo que conlleva muchas dificultades. Por ejemplo, los que defiendan esta postura relativista no tendrían posibilidad de afrontar críticamente creencias tales como el nazismo o la brujería, que serían verdaderas para sus “creyentes” si las hubieran recibido por tradición familiar o local-cultural. Frente a esto, la afirmación del carácter normativo de la revelación en Cristo «no es una pretensión humana de superioridad o favor especial, sino el reconocimiento de la posibilidad de que ciertos momentos en la historia sean más decisivos y normativos que otros»¹³⁰. Una vez más, D'Costa afirma que algunas conclusiones a las que Hick quiere llegar *no precisan de una revolución copernicana*, sino que *pueden generarse desde una postura inclusivista*.

¹²⁷ *Ibid.*, 136.

¹²⁸ *Ibid.*, 138.

¹²⁹ *Ibid.*, 139.

¹³⁰ *Ibid.*, 141.

A continuación critica el uso de la parábola de los ciegos y el elefante, considerando muy acertadamente que sólo sería válida «si se asume que al menos una persona no es ciega y puede ver que los ciegos están tocando partes diferentes del mismo elefante»¹³¹. Además, señala que es inevitable en Hick una posición ventajosa del teísmo, pues al discernir si una interpretación de lo divino es válida o no, hay que tener alguna idea de la naturaleza y propósito de Dios, como él la tiene (en concreto, teísta).

e. Crítica al argumento 6: los beneficios teológicos y prácticos de la revolución copernicana

Hick plantea que desde una postura ptolemaica no es posible una verdadera cooperación ni diálogo alguno, sino “confesional”. Pues bien, D'Costa demuestra que el “diálogo copernicano” también trae consigo un cierto carácter confesional implícito, ya que «a menos que los copernicanos limiten su diálogo exclusivamente a otros copernicanos con ideas semejantes en otras tradiciones religiosas, implícitamente mantendrán una idea que sostiene que el interlocutor tiene una verdad relativa comparada con su propia perspectiva copernicana absoluta»¹³² (lo que nos recuerda el símil con la parábola de los ciegos y el elefante citado en el apartado anterior, y así esa perspectiva copernicana no dejaría de ser un cierto exclusivismo).

Por otra parte, Hick caricaturiza el diálogo interreligioso ptolemaico, intentando mostrar que un cristiano con esta postura no podría tolerar la existencia de otras religiones. Para D'Costa, está ofreciendo una imagen distorsionada de la realidad del inclusivismo. En primer lugar, «es posible ver las religiones no cristianas como posiblemente falsas o como revelaciones parciales de Dios; y al mismo tiempo sostener que a *todas* las personas de cualquier convicción religiosa deberían, bajo circunstancias razonables, permitírseles las libertades religiosas». Acto seguido, añade irónicamente:

¹³¹ *Ibid.*, 142. Los defensores de la teología pluralista de las religiones se situarían así, de alguna manera, en el lugar de Dios, al estar en condiciones de juzgar desde fuera todas las religiones y su mayor acierto o desacierto en el conocimiento de la realidad divina. Estos autores serían, si seguimos la analogía empleada en la parábola, como el príncipe que contempla el elefante entero, mientras el resto de mortales, los creyentes de las diversas religiones, no serían más que ciegos.

¹³² *Ibid.*, 145.

«el “ptolemaico” Concilio Vaticano II mantuvo justamente tal posición»¹³³, y alude en concreto al documento sobre la libertad religiosa que aprobó la asamblea conciliar, la declaración *Dignitatis Humanae*.

Por lo tanto, se puede ser inclusivista y defender y promover la libertad religiosa de todos los creyentes de las otras religiones. En segundo lugar, Hick rechaza la misión cristiana a los miembros de otras religiones, pues sería negar la acción y revelación de Dios en su seno, y afirmar la superioridad cristiana. Sin embargo, la experiencia muestra que uno puede ser cristiano “ptolemaico” y ayudar a los otros como parte de su compromiso creyente: «un importante grado de cooperación práctica ya es posible y fomentado realmente sobre principios inclusivistas»¹³⁴.

En lo referente a la “teología global”, D'Costa reconoce que Hick no ha llegado tan lejos como otros autores pluralistas, puesto que reconoce que es necesario un cierto punto de partida, inevitablemente particular, para acercarse a los contenidos y experiencias de todas las religiones. D'Costa señala los criterios cristocéntricos de la verdad como el instrumento para discernir la acción de Dios en las otras tradiciones religiosas.

f. Crítica al argumento 2: el encuentro de personas santas en las religiones no cristianas

Gavin D'Costa retoma aquí el segundo argumento de la revolución copernicana de Hick, y responde partiendo de sus consideraciones anteriores: «puede reconocerse que la voluntad salvífica de Dios revelada y hecha históricamente presente, definitiva e irreversible en Cristo, es operativa fuera del cristianismo»¹³⁵. La teología ptolemaica –inclusivista– puede aceptar, entonces, que igual que Dios actúa en los individuos, por la propia naturaleza social del hombre es mediado a través de las propias religiones de esos individuos. Por eso el cristiano ha de estar abierto a aprender de las otras tradiciones. Otro lugar importante más en el que se demuestra que no es necesario el giro copernicano, pues el inclusivismo responde al problema teológico de las religiones no cristianas de manera adecuada.

¹³³ *Ibid.*, 147.

¹³⁴ *Ibid.*, 150.

¹³⁵ *Ibid.*, 151.

g. Crítica al argumento 7: la naturaleza divina infinita

En este punto D'Costa recuerda algunos elementos que ya ha dejado claros en los apartados anteriores, como el teísmo de Hick y su cristocentrismo implícito. No puede entenderse el sistema teológico de Hick sin aceptar un Dios personal, lo que constituye un importante fallo en la revolución copernicana, tal como se pretende en su intención radical. Así, indica lo siguiente: «éstas y mis otras críticas deberían llevar a Hick a repensar la posición copernicana»¹³⁶, y eso es precisamente lo que ha hecho el teólogo inglés, en una progresiva evolución que D'Costa denomina “epiciclo copernicano”, y que veremos a continuación.

7.3. Crítica al epiciclo de Hick

Gavin D'Costa dedica un apartado de su tesis doctoral, después de la crítica a los argumentos de la revolución copernicana, a exponer y comentar la evolución teológica que tiene lugar en John Hick, y que hemos visto en el capítulo anterior. La primera valoración que hace D'Costa, con sentido general, es que este epiciclo no vence sus propias objeciones a la revolución copernicana de Hick: «lo Real de Hick, cuando se analiza de cerca, introduce y posiblemente perpetúa una ambigüedad genuina en el corazón de la revolución copernicana»¹³⁷. En último término, como ha quedado claro, se plantea la alternativa de que la Realidad última sea o bien un Dios teísta (vuelta a lo mismo) o bien que no se pueda salir de un radical agnosticismo trascendental. El paso al centramiento en una Realidad nouménica le quita toda validez al presupuesto fundamental del giro copernicano, que es el Dios que ama a todos, y que sería solamente una percepción humana de algo fenoménico, sin la seguridad de que tenga un correlato real –el nómeno– equivalente.

Yendo a la primera de las opciones (realidad teísta en el fondo), D'Costa recuerda que para Hick la validez del lenguaje religioso sólo puede verificarse escatológicamente, según sus escritos sobre estos temas¹³⁸. Sin em-

¹³⁶ *Ibid.*, 152.

¹³⁷ *Ibid.*, 162.

¹³⁸ Junto a la teología fundamental y la teodicea, una de las áreas que más ha tratado John Hick en sus primeros años de investigación teológica es la escatología, tal como puede comprobarse revisando sus publicaciones.

bargo, en la propia obra de Hick puede comprobarse el carácter profundamente teísta de esta verificación en el más allá (D'Costa, como siempre, hace un exhaustivo trabajo de comparación de los diversos escritos del autor), pues esta verificación requiere «una concepción de Dios como Señor personal, distinto de su creación»¹³⁹. Esto implica, entonces, que no todas las representaciones de lo Real serán igualmente válidas y auténticas, ya que la verificación escatológica supone un carácter personal de Dios. Por lo tanto, esto socava el nuevo epiciclo. «Mi objeción al epiciclo de Hick es ésta: al tratar de quitar un Dios teísta del centro del universo religioso para superar ciertas objeciones, tal Dios se ha presentado al *final* del universo religioso socavando por ello el efecto del epiciclo. [...] Muchos de los supuestos teológicos y epistemológicos de Hick de sus días *pre-copernicanos* permanecen incómodamente fijados firmemente en su estructura copernicana»¹⁴⁰.

La otra cuestión que se plantea D'Costa es si realmente las religiones pueden “encajar” en sus propios términos en el epiciclo de Hick. Por lo que se ha visto de la verificación escatológica, parece que no:

Está claro que acomodar todas las religiones en sus *propios términos* no es posible o coherente, ni siquiera en los terrenos copernicanos. La opción evolucionista para-escatológica supone implícitamente que algunas religiones son más apropiadas y válidas que otras. Tal opción también parece implicar un inclusivismo encubierto al reconocer que algunas ideas podrían llegar a ser “marginadas o desbancadas”. [...] Incluso si el punto de partida de la tesis copernicana de Hick no es *explícitamente* teísta (como lo era en sus días anteriores al epiciclo) el punto de llegada, el *eschaton*, lo es¹⁴¹.

El inclusivismo, repite D'Costa, es la mejor solución a esta cuestión, y hace teológicamente innecesaria la revolución copernicana, puesto que en ésta e incluso en su epiciclo posterior –que se supone mejora la teoría– se dan un teísmo y cristocentrismo implícitos. El autor afirma que por esta ambigüedad en la misma entraña del teocentrismo pluralista que propugna

¹³⁹ J. HICK, *Death and Eternal Life*, Collins, London 1976, 464.

¹⁴⁰ G. D'COSTA, *John Hick's theology of religions*, o.c., 167.

¹⁴¹ *Ibid.*, 169.

Hick sólo cabe llegar a dos opciones: «lo Real llega a ser o un *Dios que ama teísta*, o alternativamente un *agnosticismo trascendental* respecto a la naturaleza de la realidad»¹⁴². Esta última posibilidad puede darse al postergar para el más allá cualquier verificación sobre el lenguaje religioso. Al final, y tal como puede constatar en los escritos posteriores de Hick, hay un desplazamiento del teocentrismo al soteriocentrismo, pues lo importante no son las doctrinas, creencias o “mitologías”, sino el paso del autocentramiento al centramiento en la Realidad¹⁴³.

Frente a Knitter, que elabora su concepto de salvación-liberación “desde abajo”, Hick mantiene una postura “desde arriba”, que sin embargo es incoherente con sus propias afirmaciones (como la importancia de lo práctico y no de lo doctrinal). Quedaría la salvación “desde abajo”, pero ésta carece de base teológica y de concreción real. Frente a todo esto, D'Costa sostiene desde su postura inclusivista: «al final sólo la *gracia* es requerida para la salvación, que estrictamente quiere decir que “las creencias y mitologías” de uno, al final son indicadores inválidos de si la salvación tiene lugar. No hay garantía de que alguien que mantenga creencias cristianas sea por ello salvado en virtud de profesar formalmente tales creencias. La apropiación existencial es importante, como lo es la prioridad y la libertad de la gracia de Dios»¹⁴⁴.

Crítica a Hick el que, por un lado, las creencias no son importantes para la salvación, mientras que, por otro lado, utiliza la noción de una salvación común para justificar la validez de las diferentes doctrinas religiosas. Tal como también reconoce Küng en su crítica a Knitter, la praxis o el centramiento en la Realidad última no puede ser lo determinante en la teología de las religiones, puesto que se llega al agnosticismo trascendental –no podríamos saber nada cierto sobre lo Real – y a un concepto muy difuso de la salvación– «la noción de *sotería* no puede ser utilizable como base para el pluralismo si permanece “vaga” y teóricamente infundada»¹⁴⁵.

¹⁴² *Ibid.*, 170.

¹⁴³ El mismo Hick afirma lo siguiente: «tales teorías y mitologías no son, sin embargo, necesarias para la salvación/liberación, la transformación de la existencia humana del auto-centramiento al centramiento en la Realidad»; Cf., J. HICK, *Problems of Religious Pluralism*, Macmillan, London 1985, 95.

¹⁴⁴ G. D'Costa, *John Hick's theology of religions*, o.c., 180.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 181.

Una crítica de fondo que hace D'Costa en las últimas páginas de su tratado es que Hick corre el peligro –con mucha facilidad– de identificar procesos psicológicos y fenomenológicos comunes (y por tanto fenómenos subjetivos) con la realidad ontológica (objetiva), con lo que esos procesos gozarían de igualdad real. Para D'Costa, «la dificultad fundamental en la tesis de Hick en este aspecto es la *base* para identificar legítimamente y reconocer la actividad válida de la gracia salvadora de Dios [...] operativa en las tradiciones religiosas del mundo»¹⁴⁶. Esta base no puede ser simplemente práctica, sino que ha de ser teórica, aunque sin descuidar la relación de la teoría con la praxis.

En los comentarios finales de su tesis, Gavin D'Costa afirma lo siguiente, como reflexión conclusiva y recapituladora de todo lo tratado:

mi argumento en este libro no significa contradecir la posibilidad y realidad probable de que la gracia salvadora sea operativa en las religiones no cristianas. Esto es un reconocimiento perfectamente legitimado en una teología de las religiones inclusivista. [...] Mis objeciones centrales contra la estrategia de Hick se refieren a su caracterización errónea de la tradición “ptolemaica” en sus últimas etapas. Contra Hick, yo he intentado defender que esta tradición presenta los recursos para una teología de las religiones inteligible y no exclusivista¹⁴⁷.

Repite que para fundamentar la premisa del Dios de amor, imprescindible para el pluralismo, se requiere una base cristocéntrica y eclesiocéntrica. Y el intento que hace Hick de resolver los problemas de su revolución copernicana lo lleva al dilema escatológico (que no es más que un teocentrismo encubierto) o al agnosticismo trascendental. Según D'Costa, «la teología copernicana de Hick, tanto en su forma original como en la del epiciclo, no proporciona una explicación teológica adecuada de la presencia de la gracia de Dios fuera del cristianismo»¹⁴⁸. Por último, vuelve a defender la necesidad inherente del inclusivismo para la fe cristiana:

¹⁴⁶ *Ibid.*, 182.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 183-184.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 184.

el cristiano debe admitir necesariamente que la gracia y la verdad en el budismo pueden ser reconocidas, admitidas y abrazadas sólo como la gracia de Dios –dada a conocer definitivamente, pero no exclusivamente, en Cristo. El soteriocentrismo no puede divorciarse del teocentrismo, que no puede divorciarse del cristocentrismo o finalmente del eclesiocentrismo. [...] *He intentado desarrollar una teología de las religiones inclusivista más viable*¹⁴⁹.

8. Conclusión: una crítica lúcida al paradigma pluralista

Hasta aquí puede observarse que Gavin D'Costa ha comprendido en toda su profundidad el paradigma pluralista de la teología de las religiones, y ha elaborado una crítica sistemática, en su tesis doctoral, que desentraña esta postura y pone al descubierto tanto sus graves divergencias con la doctrina cristiana como sus propias incoherencias internas. Tanto es así que estas críticas del autor, junto con las réplicas bien fundadas de otros autores a las tesis de John Hick, le hicieron evolucionar a éste llevando el paradigma pluralista hasta sus últimas consecuencias.

Este planteamiento tan lúcido del discernimiento que ha de hacerse de la teología pluralista de las religiones merecería, por sí solo, que colocáramos a Gavin D'Costa en un lugar destacado en la discusión contemporánea sobre cómo debe situarse la fe cristiana ante el *universe of faiths* (si retomamos la terminología que hemos visto en los autores pluralistas). Así lo atestiguan las publicaciones sobre este tema a partir de la década de los 90, y sobre todo las monografías que hacen un repaso general de los principales autores en teología de las religiones, y que le dedican apartados específicos, aunque esto ha ido aumentando con la progresiva evolución del pensamiento del autor.

Es por ello también digno de reseñar un cierto “olvido”, seguramente no casual, de lo escrito por D'Costa, sobre todo por parte de muchos autores defensores de la teología pluralista de las religiones, ya que podemos encontrar multitud de libros y artículos que para nada aluden a las críticas de

¹⁴⁹ *Ibid.*, 185. Las cursivas son mías.

peso que les ha hecho este autor¹⁵⁰. Si bien en algunos casos podrá hablarse de desconocimiento, más bien puede considerarse que se olvida conscientemente a D'Costa y los planteamientos de teólogos semejantes.

En un artículo posterior abordaré la evolución del pensamiento de Gavin D'Costa desde la asunción plena del inclusivismo hasta la propuesta de la teología trinitaria de las religiones.

BIBLIOGRAFÍA

- AEBISCHER-CRETTOL, M., *Vers un oecuménisme interreligieux. Jalons pour une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Du Cerf, Paris 2001.
- ALMOND, P. C., «Wilfred Cantwell Smith as a theologian of religions», *Harvard Theological Review* 76 (1983).
- ÁLVAREZ GÓMEZ, M., *Pluralidad y sentido de las religiones*, Universidad de Salamanca, Salamanca 2002.
- AVELINE, J. M., «Évolution des problématiques en théologie des religions», *Recherches de Science Religieuse* 94 (2006).
- CONGAR, Y., *Amplio mundo mi parroquia*, Verbo Divino, Estella 1965.
- CORDOVILLA PÉREZ, A., – SÁNCHEZ CARO, J. M., – DEL CURA ELENA, S., (dirs.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Sígueme, Salamanca 2006.
- Id., *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Du Cerf, Paris 1963.
- Id., *John Hick's theology of religions. A critical investigation*, University Press of America, Lanham 1987.
- D'Costa, G., «The pluralist paradigm in the Christian theology of religions», *Scottish Journal of Theology* 39 (1986).
- D'Costa, G., (ed.), *La unicidad cristiana reconsiderada. El mito de una teología de las religiones pluralista*, DDB, Bilbao 2000.

¹⁵⁰ El último ejemplo en el que hemos podido comprobarlo es el reciente número de *Concilium* dedicado precisamente a este tema con el título *Teología del pluralismo religioso. El nuevo paradigma*, y dedicado a la memoria de J. Dupuis. Autores como T. Balasuriya, F. Teixeira, J.M. Vigil, M. Barros, L. Boff, J. Melloni, P. Knitter o A. Torres Queiruga, entre otros, plantean sus versiones del paradigma pluralista, especialmente orientado en algunos de ellos a la teología de la liberación, pero sin hacer apenas alusiones a D'Costa. Ya en la introducción se dice que «el pluralismo constituye un paradigma que se afirma superando la unicidad, el universalismo y el absolutismo del pensamiento tradicional, de la metafísica y, más aún, de la actitud de Occidente»; Cf., L.C. SUSIN, «Introducción», *Concilium* 319 [2007] 7-13, aquí 8.

- ID., *The Meeting of Religions and the Trinity*, T&T Clark, Edinburgh 2000. Traducido al español como: *La Trinidad y el diálogo interreligioso*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2006.
- DE CUSA, N., *La paz de la fe. Carta a Juan de Segovia*, Tecnos, Madrid 1999.
- DHAVAMONY, M., *Teología de las religiones. Reflexión sistemática para una comprensión cristiana de las religiones*, San Pablo, Madrid 1998.
- DUPUIS, J., «Le débat christologique dans le contexte du pluralisme religieux», *Nouvelle Revue Théologique* 113 (1991).
- ID., *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander 2000, 279.
- FÉDOU, M., *Las religiones según la fe cristiana*, DDB, Bilbao 2000, 88.
- HICK, J., – P.F. KNITTER (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, Orbis Book, Maryknoll 1987.
- HICK (ed.), J., *The Myth of God Incarnate*, SCM, London 2^a1993.
- ID., *Death and Eternal Life*, Collins, London 1976.
- ID., *God and the Universe of Faiths*, Macmillan, London 1973.
- ID., *God Has Many Names*, Westminster Press, Philadelphia 1982.
- ID., «A response to Andrew Kirk on religious pluralism», *Studies in Interreligious Dialogue* 12 (2002).
- ID., «Towards a philosophy of religious pluralism», *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 22 (1980).
- ID., *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Macmillan, London 1989.
- ID., *Christianity at the Centre*, SCM, London 1968.
- ID., *John Hick: An Autobiography*, OneWorld, Oxford 2003.
- ID., *Problems of Religious Pluralism*, Macmillan, London 1985.
- KÜNG, H., *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid 4^a1978.
- MELLONI, J., *Los ciegos y el elefante. El diálogo interreligioso*, Cuadernos Cristianismo y Justicia 97, Barcelona 2000.
- PIERIS, A., «Hablar del Hijo de Dios en las culturas no cristianas de Asia», *Concilium* 173 (1982).
- RACE, A., *Christians and religious pluralism. Patterns in the Christian theology of religions*, SCM Press, London 2^a1993.
- ROUNER, L., «La teología de las religiones en el pensamiento protestante», *Concilium* 203 (1986).
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*.
- SUSIN, L. C., «Introducción», *Concilium* 319 (2007).

TEIXEIRA, F., (ed.), *Diálogo de pasaros, nos caminhos do diálogo inter-religioso*, Paulinas, São Paulo 1993.

TEIXEIRA, F., *Teología de las religiones. Una visión panorámica*, Abya Yala, Quito 2005.

TEJERINA ARIAS, G., «La Trinidad cristiana en el diálogo interreligioso», *Estudios Trinitarios* 39 (2005).

TOYNBEE, A., *Christianity among the religions of the world*, Scribner's, New York 1957.

Artículo recibido: 15 de febrero de 2011

Artículo aceptado: 28 de marzo de 2011