

GAVIN D’COSTA: DEL INCLUSIVISMO A LA TEOLOGÍA TRINITARIA DE LAS RELIGIONES

GAVIN D’ COSTA: FROM INCLUSIVISM TO THE TRINITARIAN THEOLOGY OF RELIGIONS

Luis Santamaría del Río¹

Investigador de la RIES. Zamora-España

Resumen

Gavin D’Costa es uno de los principales exponentes de la teología cristiana de las religiones en la actualidad. Después de haber expuesto sus primeros pasos teóricos en un trabajo previo, este artículo explica cómo este autor pasó de una defensa del inclusivismo a su rechazo, y cómo es su reciente planteamiento trinitario, perfectamente encuadrado en la teología católica y abierto a la realidad de las otras religiones sin imponerles unos esquemas teológicos previos.

Palabras clave: Gavin D’Costa; Teología de las religiones, Trinidad y religiones; paradigma inclusivo.

Abstract

Gavin D’Costa is one of the main exponents of the current Christian theology of religions. After my previous work explaining his first theoretical steps, this paper relates how this author has changed his views from defending inclusiveness to rejecting it, as well as his Trinitarian approach, perfectly framed within Catholic theology and open to the reality of other religions without imposing on them previous theological schemes.

Keywords: Gavin D’Costa, Theology of Religions, Trinity and Religions; Inclusive paradigm.

¹ Licenciado en Teología Dogmática. Experto e investigador de las sectas y Director de la Red Iberoamericana para el Estudio de las Sectas (RIES). Correo electrónico: luissantamaría@hotmail.com

En un artículo anterior² hemos expuesto la lúcida crítica que el teólogo Gavin D'Costa hizo a John Hick, representante paradigmático de una teología pluralista de las religiones que socava el dogma cristiano. Sin embargo, aquel autor no se ha contentado con criticar a éste, sino que ha desarrollado su propia trayectoria intelectual, que intentaremos sintetizar en este artículo. Quedaría por estudiar el desarrollo posterior a su obra, más allá de la propuesta de teología trinitaria de las religiones, y que expone en su última monografía sobre este tema³.

1. Análisis general de la teología de las religiones: paradigmas pluralista y exclusivista

Gavin D'Costa dedica su libro *Theology and religious pluralism*⁴ a analizar los tres grandes paradigmas de la teología de las religiones. Al comienzo, se centra en la obra de Hick, figura principal del paradigma pluralista. Según D'Costa, "Hick ha sido criticado por abandonar la verdad cristiana central de la Encarnación y derribar lo característico [*distinctiveness*] del cristianismo"⁵. Además,

Hick parece mantener dos posiciones contradictorias. Primero, tanto las religiones teístas como las no teístas son igualmente salvíficas en su valor y 'lo real es *pensado y experimentado con la misma autenticidad* como personal y no personal' (mis cursivas). Segundo, incompatible según mi opinión, él mantiene que nuestra relación final (y por lo tanto presumiblemente verdadera) con lo 'Real' es una relación de eterna comunión de amor con un Dios personalista que ama a todos. Si esto es así, ¿sobre qué base puede sostenerse que las religiones no personalistas y no teístas son igual de auténticas y verdaderas a las religiones personalistas y teístas?⁶.

² Cf. L. SANTAMARÍA DEL RÍO, "La crítica de Gavin D'Costa a la teología pluralista de las religiones de John Hick", *An.Teol* 13.1 (2011) 61-118.

³ G. D'Costa, *Christianity and World Religions. Disputed Questions in the Theology of Religions*, Wiley-Blackwell, Oxford 2009.

⁴ G. D'Costa, *Theology and religious pluralism. The challenge of other religions*, Basil Blackwell, Oxford 1986.

⁵ *Ibidem*, 25.

⁶ G. D'Costa, *Theology and religious pluralism*, 44.

D'Costa termina el apartado dedicado a la teología pluralista de las religiones preguntándose: "si tenemos buenas razones para estar insatisfechos con el acercamiento pluralista, ¿atienden los paradigmas exclusivista o inclusivista más satisfactoriamente a las deficiencias que hay dentro de la posición pluralista?"⁷.

En cuanto al segundo paradigma, nuestro autor indica que "esta postura exclusivista es aceptada por muchos en la actualidad, con frecuencia en la tradición evangélica"⁸, y centra su estudio en el destacado teólogo protestante de las religiones Hendrik Kraemer. Este autor parte del axioma de que "Dios ha revelado *el Camino y la Vida y la Verdad* en Jesucristo y quiere que esto sea conocido en todo el mundo"⁹. Kraemer, a diferencia de la posición radical de Karl Barth, se fija en las religiones en particular, y las somete a un criterio de verdad que "es, y sólo puede ser, la revelación y autorrevelación de Dios en Jesucristo. Su opinión es que este punto de partida para la evaluación es, en principio, tan legítimo como cualquier otro"¹⁰.

Gavin D'Costa critica el énfasis excesivo que Kraemer da al carácter "total" de cada religión, pues hay una dinámica común de la religión consistente en "la interacción de creencias y práctica que resulta en el desarrollo y cambios dentro de las tradiciones religiosas"¹¹ y que puede olvidarse. Su cristología, además, es bastante limitadora de la posibilidad de que las religiones no cristianas puedan albergar algo de la acción de Dios. Observa que el mismo Kraemer llega en ocasiones a negar cualquier revelación que tenga lugar fuera de Cristo. "Una cosa es decir que Cristo es el criterio normativo, pero otra cosa es deducir que por este criterio toda otra revelación, aunque falseada o manipulada, haya de ser negada"¹². Es preciso advertir que si llevamos esto al extremo se podría llegar a negar el carácter revelado del Antiguo Testamento, ya que es externo a Cristo *sensu stricto*.

En este momento, Gavin D'Costa retoma la acusación por parte de los teólogos pluralistas sobre la incoherencia de un Dios de amor que privaría

⁷ *Ibidem*, 46.

⁸ *Ibidem*, 52.

⁹ H. KRAEMER, *The Christian Message in a Non-Christian World*, Edinburgh House Press, London 1938, 107.

¹⁰ G. D'Costa, *Theology and religious pluralism*, 56.

¹¹ *Ibidem*, 61.

¹² *Ibidem*, 66.

a millones de personas de la salvación. Es una cuestión que debe tomarse en serio, y a la que los autores exclusivistas responden adoptando dos estrategias en alternativa:

La primera, adoptada por Kraemer y Newbigin, simplemente afirma que no podemos saber cómo se salvan aquellos que no conocen a Cristo, y esto debe dejarse a "la sabia misericordia de Dios" y a la "labor misteriosa del Espíritu de Dios". [...] Otra estrategia para reducir esta tensión interna es alegar que tras la muerte la persona que nunca ha oído hablar de Cristo se confrontará con él, y entonces tendrá la oportunidad de escoger a favor o en contra de Dios¹³.

Según D'Costa, esta estrategia evade la dificultad teológica real de la posibilidad o no de que otra religión pueda proveer de los medios de salvación, y llega a una postura casi gnóstica al trivializar y minimizar la naturaleza social e histórica del hombre.

Otra crítica es de cariz eclesiológico: la verdad cristiana no puede tomarse en abstracto, sino que está profundamente relacionada con la comunidad que la vive, la celebra y la anuncia. Aquí D'Costa aprecia la crítica que le ha hecho en este sentido Newbigin a Kraemer, y que resume con una cita del propio Newbigin: "la afirmación de que... Cristo es decisivo para toda vida humana es una afirmación carente de sentido si se separa de tal como es interpretada en la vida de la comunidad que vive por la tradición del testimonio apostólico. No puede haber, por tanto, una separación *total* entre el evangelio y el "cristianismo"¹⁴.

D'Costa concluye su estudio del paradigma exclusivista de la teología de las religiones escribiendo que "los exclusivistas, aunque defienden correctamente que la salvación viene de Dios sólo a través de Cristo, a veces fallan al desarrollar una de las principales intuiciones que resultan de esta revelación –la de la voluntad salvífica universal de Dios"¹⁵. Y no deja pasar la ocasión para reiterar el acierto y oportunidad del paradigma inclusivista, que propondrá a continuación.

¹³ *Ibidem*, 68.

¹⁴ L. NEWBIGIN, *The Finality of Christ*, SCM, London 1977, 77.

¹⁵ G. D'Costa, *Theology and religious pluralism*, 75.

2. Del inclusivismo de Rahner a su propio modelo inclusivista

2.1. Análisis de la propuesta de Rahner

Gavin D'Costa comienza su análisis del paradigma inclusivista constatan- do su importancia en el *status quaestionis* de la teología de las religiones actual: "se ha advertido que desde el Vaticano II, un gran número de teó- logos católicos han adoptado esta postura inclusivista"¹⁶. Parece que el in- clusivismo es la postura más difundida entre los católicos, tanto a nivel teológico como en el ámbito magisterial, después de una larga historia de eclesiocentrismo exclusivista. D'Costa analiza detalladamente la propuesta de Karl Rahner.

Aunque aceptando sinceramente el alegato pluralista de que un Dios que ama a todos no podría enviar a la mayoría de la humanidad a la per- dición, Rahner mantiene, con los exclusivistas, que la salvación viene sólo por la fe en Dios a través de Cristo. Debería advertirse además que para Rahner este último axioma es entendido eclesiológicamente; la sal- vación viene sólo por la gracia de Dios en Cristo mediada en su Iglesia¹⁷.

Para Rahner, es posible que Dios tenga una presencia y acción salvífica a través de las otras religiones –una gracia que es siempre gracia de Cris- to–, y no a pesar de ellas. Éste es el resumen de las cuatro tesis del teólogo alemán:

1. Centralidad de Cristo y del cristianismo, que es religión absoluta. Pero puede haber casos de ignorancia de esta verdad, antes del Nuevo Testa- mento, o que después no se han confrontado con el evangelio, sin culpa.
2. Las religiones no cristianas son legítimas, pero tienen elementos erró- neos. Dios ofrece su gracia de alguna manera a los que no se han en- contrado con el evangelio, y lo hace a través y no a pesar de la tradición religiosa de cada hombre. Ejemplo: la validez de la antigua Alianza antes de la encarnación. De esta manera "es posible que otras religiones, a pe-

¹⁶ *Ibidem*, 80.

¹⁷ *Ibidem*, 83.

sar del error y la corrupción, puedan mediar la gracia que proporciona los medios para la salvación"¹⁸.

3. Los no cristianos no están privados de la gracia salvífica, sino que pueden estar tocados por Dios y haberlo aceptado atemáticamente a través de su vida moral, aunque no lo acepten explícitamente en Cristo. Tesis de los "cristianos anónimos" (no "teístas anónimos", pues la gracia de Dios es inseparable de Cristo, donde se revela definitivamente).
4. La Iglesia es en el mundo la vanguardia, la explicitación de la presencia actual de la fe, esperanza y amor encarnados definitivamente en Cristo, y que exceden sus propios márgenes.

D'Costa revisa las críticas a la teoría de los "cristianos anónimos", y afirma que "malinterpretan el contexto de las reflexiones de Rahner"¹⁹, pues se trata de una reflexión cristiana, que no tienen por qué compartir o aceptar los miembros de otras religiones. "Sería perfectamente posible abandonar el término "cristiano anónimo", pero no la convicción subyacente y la realidad que denota –que cuando una persona es salvada, es por la gracia de Dios por la que se salva"²⁰. Para D'Costa, este concepto facilita el diálogo, y no lo dificulta como dicen los pluralistas, ya que se reconoce la posibilidad de que en el interlocutor no cristiano haya gracia y salvación. Ya observamos aquí la notable inclinación del autor hacia los planteamientos inclusivistas, confrontándolos con las reclamaciones de la teología pluralista.

Después D'Costa repasa lo referente a la naturaleza de la creencia religiosa en el debate entre la postura de Rahner y sus críticos. Lo mismo hace con las cuestiones cristológicas y eclesiológicas. El énfasis de Rahner en el cristocentrismo no trae consigo *per se* una cristología rígida determinada, sino que reconoce una legítima pluralidad de modelos cristológicos, siempre que den razón de la definitividad de la revelación de Dios en Cristo, no necesariamente de su exclusividad. Por otra parte, y yendo a la eclesiología, "la afirmación de Rahner del status definitivo de la revelación de Dios en Cristo, mantenida en la Iglesia, no excluye, como piensan los pluralistas, la posibilidad de otros salvadores y revelaciones en las diferentes tradiciones religiosas"²¹.

¹⁸ *Ibidem*, 86.

¹⁹ *Ibidem*, 89.

²⁰ *Ibidem*, 90.

²¹ *Ibidem*, 98.

Hay una diferencia de fondo entre los autores exclusivistas y Rahner, que sostiene la contraposición entre un modelo de discontinuidad-novedad y otro de continuidad-cumplimiento, y que es de cariz cristológico: la diferencia entre causalidad eficiente y final. Para el exclusivismo, Cristo es la causa eficiente de la gracia. Para Rahner, que supera algunas dificultades y carencias del inclusivismo, Jesús es la causa final de la voluntad salvífica universal de Dios.

Como consecuencia, "la realidad de la gracia, la realidad del deseo de Dios de salvar, la realidad de Jesús, está presente cuando quiera y donde quiera que una persona acepta a Jesús en lo más profundo de su ser"²². Después desarrolla las consecuencias de la eclesiología, donde ya toma la palabra D'Costa para afirmar que "la Iglesia constituye la "expresión explícita histórica y socialmente constituida" de la autocomunicación de Dios, que puede estar presente de formas fragmentadas e imperfectas fuera de la Iglesia"²³. El error de la teología pluralista de las religiones, en este punto, es presuponer que "podemos saber que algo es verdad, mientras negamos la validez y el status normativos de aquellos eventos que lo revelan y son parte de esa verdad!"²⁴.

Al abordar a Rahner, D'Costa deja claro que la relación entre la cristología y la eclesiología es clave para su propia propuesta inclusivista. De hecho, hace una valoración muy positiva del sistema de Rahner a este respecto, al juzgarlo de esta manera: "el paradigma inclusivista de Rahner proporciona una reconciliación satisfactoria de los aspectos válidos de los paradigmas pluralista y exclusivista mientras que supera sus defectos y puntos débiles"²⁵, por lo que se trata de una tercera vía posible y acertada, y señala un poco más adelante que "el paradigma inclusivista también ofrece una posición cristiana que está genuinamente abierta a la historia de las religiones sin insistir en un juicio *a priori* negativo o positivo"²⁶.

En el capítulo quinto de la obra que estamos analizando ahora Gavin D'Costa hace su propia propuesta de teología de las religiones, y afirma que "un acercamiento inclusivista a las otras religiones proporciona la teolo-

²² *Ibíd.*, 102.

²³ *Ibíd.*, 104.

²⁴ *Ibíd.*, 104.

²⁵ *Ibíd.*, 111.

²⁶ *Ibíd.*, 112.

gía cristiana de las religiones más satisfactoria"²⁷. Sin embargo, pese a su aceptación del inclusivismo, y tomando como punto de partida la teoría de los cristianos anónimos de K. Rahner, considera que es preciso abordar algunas cuestiones más a fondo antes de aceptar este paradigma. Aquí está la aportación propia de D'Costa, su visión particular del inclusivismo necesario para un correcto análisis de la cuestión salvífica de las otras tradiciones religiosas.

2.2. Los criterios cristianos de la verdad

Para nuestro autor, el inclusivismo se presenta como el término medio entre los extremos exclusivista y pluralista:

Cristo es y debe ser el criterio definitivo de verdad para los cristianos. Sin embargo, es difícil reivindicar, como hacen algunos exclusivistas, que este criterio válido inhabilita todo otro evento en la historia para ser considerado como parte del plan salvador de Dios. También es difícil reivindicar, como hacen algunos pluralistas, que se puede reconocer la acción de Dios en cualquier lugar en la historia sin un evento revelatorio normativo en el que Dios es definitivamente revelado y reconocido²⁸.

El cristiano reconoce a Cristo como criterio normativo último de la verdad, y por eso cuando percibe en los hombres fe, esperanza y caridad, reconoce en ellos la acción de la gracia de Dios en Cristo. Esto trae consigo varias consecuencias. La primera, que no pueden aceptarse como verdaderas doctrinas que sean contradictorias con la revelación en Jesucristo, ya que "la normatividad de Cristo siempre debe ser el criterio implícito o explícito cuando se meditan y evalúan las percepciones de otras religiones en relación con la naturaleza de Dios, la persona humana y el mundo"²⁹.

Otro elemento a tener en cuenta es la práctica, pues es común en los pluralistas encontrar un criterio práxico de la verdad de la religión. Sin embargo, para los cristianos es Jesús el criterio último para determinar cuál es el bien y cómo ha de ser la liberación del hombre, así como el concepto

²⁷ *Ibidem*, 117.

²⁸ *Ibidem*, 132.

²⁹ *Ibidem* 132-133.

de justicia. Desde el inclusivismo, D'Costa señala que puede reconocerse en las buenas obras la acción de la gracia de Dios –explicitada en Cristo– aceptada implícitamente por el hombre no cristiano: puede decirse legítimamente que "hacen esto por la gracia de Dios"³⁰.

Por último, D'Costa aclara en qué sentido considera a Cristo "fin" de la revelación. No en su sentido cronológico literal, pues el mismo Jesús promete el Espíritu Santo que "os guiará hasta la verdad plena" (Jn 16,13). Aquí está ya incipiente su reflexión sobre la centralidad de la teología trinitaria en su propia teología de las religiones posterior³¹. Esto tiene su correspondencia eclesiológica: "el Espíritu Santo, a través del Padre y del Hijo también conduce a la Iglesia peregrina hacia una comprensión más profunda y constantemente nueva de su papel y propósito –como está haciendo en el momento presente a través del encuentro con las religiones no cristianas"³².

Es muy significativa la conclusión de Gavin D'Costa a su revisión del panorama de la teología de las religiones, donde sigue defendiendo la oportunidad de su postura inclusivista:

la forma de inclusivismo que he defendido intenta hacer plena justicia a esos dos axiomas cristianos más importantes: que la salvación viene a través de Dios en Cristo solo, y que la voluntad salvífica de Dios es verdaderamente universal. Por mantener estos dos axiomas en una tensión fructífera, el paradigma inclusivista puede ser caracterizado por una apertura y un compromiso³³.

³⁰ *Ibidem*, 134.

³¹ Así, «aunque el cristiano pueda creer que Jesús es el "fin" de la revelación, esta creencia no excluye las obras universales del Espíritu, que "sopla donde quiere". La teología trinitaria del cristianismo ayuda a explicar por qué la presencia del Espíritu de Dios en las otras religiones es la presencia de Cristo. Es sólo a través de la guía del Espíritu Santo como el cristiano puede descubrir la presencia de Cristo ("él me glorificará") tanto dentro como fuera de la Iglesia ("y os lo declarará"). Utilizando una frase empleada por Robinson: "creer que Dios es definido óptimamente por Cristo no es creer que Dios está confinado en Cristo"» (*Ibidem*, 135).

³² *Ibidem*, 136.

³³ *Ibidem*, 136.

3. Evolución del inclusivismo a la teología trinitaria de las religiones

Por lo que hemos podido ver hasta ahora, Gavin D'Costa hacía en sus primeros escritos de importancia una fuerte defensa del inclusivismo como la postura más apropiada, razonable y equilibrada para un tratamiento de las otras religiones desde la teología cristiana, sin forzarlas con apriorismos, sino permaneciendo abierta a lo que puedan significar en el plan salvador de Dios en cada caso histórico concreto. Sin embargo, desde la publicación de sus dos primeros libros (*Theology and religious pluralism* y *John Hick's theology of religions*) hasta el más reciente sobre esta temática (*The Meeting of Religions and the Trinity*), se puede constatar una profunda evolución en su pensamiento. ¿Cuál es la clave de este cambio, del inclusivismo a la defensa de un modelo "trinitario católico"? El mismo autor nos ofrece una respuesta, a modo de resumen, a nuestra pregunta sobre su propia evolución teológica:

Sí, así es. Básicamente, mi lectura de Balthasar y De Lubac me fue creando progresivamente una insatisfacción con Rahner y me llevó a la convicción de que el inclusivismo *puede* ser (pero no tiene por qué serlo necesariamente) una forma blanda de pluralismo. Esto es precisamente lo que sucede con Dupuis, quien –me parece– ha llevado a Rahner a su resultado lógico. Por eso quiero dejar claro, siguiendo a la *Dominus Iesus*, que las otras religiones no pueden ser mediadores salvíficos (en un sentido objetivo, sacramentalmente). Esto tiene en cuenta una apreciación bastante más cualificada y dialéctica de sus estructuras, pero dejando de llamarlas mediadores salvíficos. Esto permite abrir la interesante cuestión: ¿pueden ser mediadores salvíficos en un sentido no objetivo, relacionado con la noción de las religiones "legales" de Rahner? Sobre esto no estoy seguro, y necesito pensar más³⁴.

De hecho, el golpe definitivo a su antigua propuesta lo asestará en su último libro sobre este tema, donde aludirá a la inutilidad del paradigma inclusivista y hablará de ella como "esta influyente tipología que en un

³⁴ G. D' COSTA, mensaje de correo electrónico enviado el 16/11/06.

tiempo defendí y ahora trato de desmontar"³⁵. Vamos a realizar un estudio más detallado de lo que trata en esa obra, pero antes es necesario que nos fijemos en algunos de sus escritos publicados entre los años 1987 y 2000 para comprender la evolución de su pensamiento, de la que da cuenta en el párrafo citado arriba.

3.1. Otro acercamiento a la teología pluralista de las religiones

En un artículo publicado en 1990³⁶, Gavin D'Costa vuelve a plantear una revisión crítica del paradigma pluralista, en concreto aludiendo a la última presentación que había hecho del mismo John Hick en su libro *An Interpretation of Religion* (1989), haciendo hincapié en su idea de que la propuesta del teólogo inglés no sólo no toma en serio a las otras religiones como lo pretende, sino que, al contrario, se aleja de todas en sus planteamientos³⁷. Este riesgo de Hick se ve claramente, según D'Costa, en el libro que está comentando. Pero esta tendencia la comparten otros autores pluralistas, que llevan a cabo estrategias *profundamente problemáticas* para la teología³⁸.

La teoría de Hick fuerza a las religiones a encajar en un sistema establecido *a priori* por el autor, aunque para ello tengan que renunciar a algunos de sus elementos más importantes. He aquí una ironía central en la propuesta del teólogo inglés: "una forma de imperialismo (así llama a las actitudes tradicionales) es reemplazada por otra (el sistema de homogeneización), que posiblemente hace el mismo perjuicio a las religiones del

³⁵ G. D`COSTA, *La Trinidad y el diálogo interreligioso*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2006, 34.

³⁶ G.D`COSTA, "Taking other religions seriously: some ironies in the current debate on a Christian theology of religions", *The Thomist* 54 (1990) 519-529.

³⁷ «En esta discusión de revisión propongo que muchas de las estrategias más radicales en la teología de las religiones, a pesar de su deseo de tomar en serio a las otras religiones, tienen una irónica tendencia a hacer justamente lo contrario! Al tratar de acomodarse genuinamente a las religiones del mundo, como demostraré, Hick acaba sin querer en el peligro de no acomodarse a ninguna, incluyendo el cristianismo» (Ibíd., 520). Concluye el estudio afirmando lo siguiente: «solamente he querido mostrar por qué el acercamiento pluralista corre el peligro de subvertir su objetivo querido al fallar en tomar en serio la pluralidad religiosa real» (Ibíd., 529).

³⁸ Si bien hace notar que «sería insensato asumir que ellos son "todos lo mismo", pero ciertamente comparten tendencias teológicas y filosóficas comunes que quiero aislar y comentar» (Ibíd., 520).

mundo"³⁹. Por ejemplo, desecha toda pretensión de verdad que puedan hacer las tradiciones religiosas, por medio de su método de la *hermenéutica mitologizadora*, que D'Costa analiza a continuación basándose en las ideas de R. Barthes⁴⁰.

El proceso de esta hermenéutica mitologizadora de Hick es el siguiente: para el desplazamiento al teocentrismo, debe aplicar la noción de mito a la doctrina de la encarnación, y después ha de hacer lo mismo con el importante componente teísta del teocentrismo para llegar a centrarlo todo en torno a "lo Real". Así,

todas las tradiciones teístas, al igual que las no teístas, deben sufrir esta hermenéutica mitologizadora, porque no pueden reclamar ningún acceso privilegiado a la realidad, excepto en los términos estipulados por la estructura pluralista. Si a los miembros de las religiones del mundo no se les permite hacer afirmaciones ontológicas fundamentales con su fuerza e implicaciones plenas, entonces la armonía se alcanza a través de la destrucción y neutralización del "Otro"⁴¹.

Esto es lo mismo que pasa en el "mito burgués" moderno, según Barthes, y es lo que hace Hick: para evitar afrontar directamente el complicado problema del conflicto entre diferentes afirmaciones que pretenden ser verdaderas, las reduce todas ellas al plano mitológico, deslegitimándolas así para cualquier pretensión de correspondencia con la realidad. Por eso, para el teólogo inglés "todas las personas religiosas deberían ver sus religiones como lo hace el mitógrafo"⁴².

Siguiendo este análisis del rechazo de las afirmaciones sobre la realidad divina, D'Costa considera que

el "balance" [entendido en el sentido más literal de pesar en la balanza los dos términos] en el esquema de Hick asciende a algo bastante diferente del teísmo o el no teísmo; asciende al agnosticismo. Hick se intro-

³⁹ *Ibidem*, 524.

⁴⁰ Cf. R. BARTHES, *Mythologies*, Paladin, London 1983.

⁴¹ G. D'Costa, "Taking other religions seriously", 525.

⁴² *Ibidem*, 525. Cf. J.A. DiNoia, "Teología pluralista de las religiones. ¿Pluralista o no pluralista?", en: G. D'Costa (ed.), *La unicidad cristiana reconsiderada. El mito de una teología de las religiones pluralista*, DDB, Bilbao 2000, 201-223.

duce en el agnosticismo cuando hace hincapié en la distinción y corta el vínculo entre lo Real *en sí* y sus variadas manifestaciones fenoménicas *en relación* con la humanidad⁴³.

Por lo tanto, no es posible en este sistema un acceso real a lo Real, ya que las vías de la analogía y de la metáfora han demostrado su incapacidad. De esta manera, "el agnosticismo es el resultado inevitable de la trayectoria de vuelo de Hick desde la particularidad: primero desde la particularidad de la encarnación, luego desde la particularidad de un Dios teísta, y luego desde la particularidad de cualquier afirmación religiosa, sea cristiana o no cristiana"⁴⁴.

Además, D'Costa afirma que este planteamiento de la filosofía de la religión tiene una *contrapartida ética*:

Del mismo modo que todas las religiones son vistas como relacionadas en último término con el único y mismo "Real" a pesar de sus diferencias considerables y de sus particularidades insolubles, también hay una contrapartida ética a esta afirmación. Se nos dice que a pesar de todas las diferencias en los mandatos de actuar y seguir modos específicos de vida impuestos por cada tradición particular, las religiones están unidas al fin y al cabo en proponer los mismos principios éticos que proporcionarían la base para unirlos en una nueva armonía⁴⁵.

Y se trata de principios éticos que no proceden de la revelación particular de alguna religión, sino que son propios de la naturaleza humana: el amor, la compasión, el sacrificio de uno mismo, la preocupación por el bien de los demás, la bondad generosa, el perdón, etc.⁴⁶ D'Costa apunta que esto es compartido por los otros pluralistas, sobre todo con la influencia de la teología de la liberación. Se trata de una aplicación del esencialismo en el campo de ética, y "que busca despojar las particularidades de la historia y la unicidad de las tradiciones religiosas de sus diferencias, dificultades y, en

⁴³ G. D'Costa, "Taking other religions seriously", 526. Cf. J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Macmillan, London 1989, 246.

⁴⁴ G. D'Costa, "Taking other religions seriously", 527.

⁴⁵ *Ibidem*, 527-528.

⁴⁶ Cf. J. Hick, *An Interpretation of Religion*, 325.

ocasiones, afirmaciones radicalmente exclusivistas"⁴⁷. Hick rebaja todas las pretensiones de verdad, también moral, de las religiones, y las simplifica para que parezca haber un *continuum* entre las diferentes éticas religiosas particulares. Para someterlo todo, al final, a una ética moderna de corte liberal, que cabe también bajo el término de “mito burgués” propuesto por Barthes.

3.2. *El primer planteamiento trinitario*

En 1990 Gavin D'Costa edita un libro, con la participación de varios colaboradores relevantes, que quiere constituir una crítica al ya citado *The myth of Christian uniqueness*, editado por Hick y Knitter en 1987. En su propia colaboración, D'Costa afirma que "las inquietudes de los defensores pluralistas de *El mito de la unicidad cristiana* son más abordables mediante una doctrina apropiada de la Trinidad, que mediante las diferentes estrategias que éstos emplean"⁴⁸. El autor defiende aún el carácter inclusivista de su estrategia, pero ya plantea en su centro la necesidad de un abordaje trinitario de la teología cristiana de las religiones.

Comienza aludiendo a la importancia de la Trinidad en este ámbito de estudio y acción cristiana que es la realidad del pluralismo religioso: "en el corazón de una doctrina trinitaria de Dios, la multiplicidad de religiones adquieren una especial significación teológica que no puede ser ignorada por los cristianos que adoran a un Dios Trinitario"⁴⁹. Todas las objeciones y problemas a los que pretende hacer frente el paradigma pluralista con sus ideas radicales, pueden ser solucionados de manera más equilibrada desde una perspectiva trinitaria. En cuanto al primer problema, el de conjugar el particular histórico de Jesucristo con la universalidad, plantea la normatividad de la revelación de Dios en Cristo, no su exclusividad. La segunda

⁴⁷ G. D'Costa, "Taking other religions seriously", 528.

⁴⁸ Ibídem, "Cristo, la Trinidad y el pluralismo religioso", en Ibídem (ed.), *La unicidad cristiana reconsiderada*, 55-74. Seguidamente señala que una doctrina tan fundamental como la Trinidad sólo es empleada de manera explícita, en la obra que sirve de objeto de crítica, por tres autores: Hick, Samartha y Panikkar. Del primero indica su carácter unitario, el segundo niega la importancia ontológica de la doctrina, y el tercer autor la usa para fundamentar su pluralidad radical.

⁴⁹ G. D'Costa, "Cristo, la Trinidad y el pluralismo religioso", 55.

objección, relativa a la trascendencia y el carácter misterioso de Dios, tendrá que afrontarse desde la acción universal del Espíritu Santo, que no puede especificarse *a priori*. El tercer problema, el de la promoción de la justicia y la liberación del hombre, nos muestra que se requiere un enfoque cristocéntrico y trinitario para elaborar una verdadera teología de la liberación.

La doctrina de la Trinidad es para D'Costa el elemento central del cristianismo que permite una coexistencia de lo universal y lo particular. La salvación viene siempre de Dios, y de un Dios que se ha revelado definitivamente en Cristo de manera trinitaria⁵⁰. Si se presta atención a esta afirmación –central para el cristianismo– puede entenderse que el carácter trinitario y cristocéntrico de la dogmática cristiana facilita su apertura a las otras religiones, ya que el Espíritu Santo actúa fuera de los límites visibles de la Iglesia. D'Costa plantea en este escrito una “tentativa” de teología trinitaria de las religiones, y lo hace en cinco tesis, que resumimos a continuación.

a. Equilibrio inclusivista y dialéctica universal-particular. La cristología trinitaria garantiza un equilibrio teológico que evita caer en los extremos del exclusivismo (un cristomonismo particularista que acentúa la identificación exclusiva de Dios y Jesús) y del pluralismo (un universalismo que separa a Dios de Jesús). Por un lado, hay que defender la vinculación especial y única que existe entre Jesucristo y el Padre, y la particularidad que esto implica. Por otro, el ser trinitario de Dios nos lleva a afirmar que

aunque llegamos a conocer al Padre a través de Jesús, no podemos convertir a Jesús en un ídolo y afirmar que el Padre es conocido a través de él exclusivamente. Es a través del Espíritu y del Hijo como Dios se revela. [...] El misterio de Dios no es conocido de manera exhaustiva a través del Hijo. Jesús es llamado *totus Deus*, nunca *totum Dei*; totalmente Dios, pero nunca todo Dios. Es por tanto legítimo afirmar que Cristo es *normativo*, no exclusivo ni absoluto en la revelación de Dios⁵¹.

⁵⁰ «Es a través de Cristo como encontramos al Dios Trinidad que se da a conocer como es: como un absoluto misterio de misericordia (Dios Padre), en el Verbo encarnado (el Hijo) y en la íntima presencia santificante y profética de Dios (el Espíritu)» (Ibidem, 57).

⁵¹ Ibidem, 59.

b. Una pneumatología que une particularidad y universalidad de Dios. La doctrina católica sobre el Espíritu Santo hace posible conjugar la particularidad del acontecimiento Cristo con la universalidad de la acción de Dios en la humanidad a lo largo de toda su historia. Desde la autocomunicación de Dios en Jesucristo con una proyección universal (por el designio salvífico divino, que abarca a todos los hombres) podemos creer que Dios continúa actuando en la historia, y fuera de los límites concretos del cristianismo, por el Espíritu Santo⁵². Por eso los cristianos deben atender a los rastros de la revelación divina fuera de la comunidad eclesial, apropiándose sin manipularla, con una actitud de apertura a Dios y al prójimo: "este reconocimiento de la acción salvífica de Dios fuera de la Iglesia requiere que los no cristianos tengan un espacio narrativo, dentro de la teología y la práctica cristianas, de manera que sus Historias e historias puedan ser escuchadas sin distorsiones"⁵³.

c. El amor, modo apropiado de ser. La teología trinitaria tiene claras consecuencias vitales para los cristianos, que están llamados a reflejar en su quehacer cotidiano la comunión intratrinitaria de vida y amor. Siguiendo la terminología paulina, somos hijos adoptivos participando de la misma filiación del Hijo por el poder del Espíritu Santo⁵⁴. El amor al prójimo incluye, por supuesto, a los creyentes de las otras tradiciones religiosas, y el amor a ellos debido a imagen del amor de Dios no sólo puede quedarse en la iniciativa personal, sino que ha de ser una actitud estructural. Por ello "el diálogo interreligioso, a nivel personal y estructural, es un imperativo para todos los cristianos. [...] Estamos llamados a un diálogo de amor"⁵⁵.

d. La normatividad del Crucificado. La autodonación amorosa de Cristo, llevada a su extremo en la *kénosis* y la cruz, constituye lo específico cristiano en esa relación de amor con los creyentes de las otras religiones. Es una

⁵² En este momento D'Costa cita la condena oficial del jansenismo por parte de la Iglesia, en su defensa de la tesis de que fuera de la Iglesia no puede hallarse la gracia (cf. DS 1379). Éste es un elemento de gran relevancia a la hora de interpretar la historia del axioma *extra ecclesiam nulla salus*.

⁵³ G. COSTA, "Cristo, la Trinidad y el pluralismo religioso", 61.

⁵⁴ Cf. Rm 8, 14-17; Ga 4, 4-7.

⁵⁵ G. D'Costa, "Cristo, la Trinidad y el pluralismo religioso", 62.

actitud que no puede quedarse en abstracciones, sino que debe llevar al seguidor de Jesucristo a trabajar junto con los otros creyentes para liberar al hombre de la injusticia, la opresión y el sufrimiento en todas sus manifestaciones. Para poder sostener teológicamente esta praxis es imprescindible un cristocentrismo normativo que no olvide la pneumatología. Refiriéndose a los autores pluralistas, D'Costa les cuestiona su planteamiento desde aquí: "¿cómo se puede servir a este absoluto, o ni siquiera hablar del reino y su justicia en el cristianismo, sin referencia a Cristo, Dios y el Espíritu Santo?"⁵⁶. En la actuación moral de los miembros de otras religiones los cristianos han de prestar atención a la presencia de los dones del Espíritu Santo, para ser fieles a la voz de Dios que habla también a través de ellos.

e. Fidelidad del cristianismo a la acción de Dios en las religiones. Así formula Gavin D'Costa esta quinta tesis: "la Iglesia se encuentra bajo el juicio del Espíritu Santo, y si el Espíritu Santo está activo en las religiones del mundo, entonces las religiones del mundo son vitales para la fidelidad cristiana"⁵⁷. Para llegar a esta afirmación parte del principio de que, aunque Jesucristo es la revelación escatológica, todavía está por descubrir toda la riqueza y la profundidad del misterio del Dios trinitario. Este proceso se da en la historia, como podemos ver en las promesas del Paráclito del evangelio de Juan, bajo la guía del Espíritu Santo, y siempre en conformidad con lo enseñado por Cristo. De esta manera, y siendo fieles al texto bíblico, "Jesús es el criterio normativo para Dios, aunque sin excluir la autorrevelación de Dios en marcha en la Historia, mediante el Espíritu"⁵⁸.

Se trata, según el autor, de un "círculo hermenéutico", en el que la norma de interpretación es el mismo Cristo, pero no se trata de un criterio inmóvil, dado que la revelación se ha cerrado con la muerte del último apóstol –recuerda D'Costa– pero no por ello Dios ha dejado de hablar a los hombres. Jesucristo no es, pues, una norma estática, sino que está en un proceso de cambio y progresiva plenitud por la acción del Espíritu, en la tensión dialéctica propia de la espera del *éschaton*.

⁵⁶ *Ibidem*, 65.

⁵⁷ *Ibidem*, 66.

⁵⁸ *Ibidem*, 67.

Por lo tanto, es lógico pensar que, si el Verbo y el Espíritu actúan en las otras religiones de maneras que no podemos determinar *a priori*, la Iglesia ha de atender a esa acción fuera de sus propios límites como algo propio de su misión. Si no lo hace,

se cierra deliberadamente a la verdad del Espíritu, que requiere mantenerse fiel a la verdad y ser guiada más profundamente hacia su interior. La doctrina del Espíritu proporciona así el espacio narrativo en el que los testimonios de los creyentes de las religiones del mundo, en sus propias palabras y vidas, pueden desenmascarar las falsas ideologías y prácticas narrativas deformadas dentro de las comunidades cristianas. Al mismo tiempo, permite a los cristianos ser conscientes de la autorrevelación de Dios en las religiones del mundo, y mediante este proceso de aprendizaje, enriquecer su propio autoconocimiento. Sin escuchar este testimonio, los cristianos dejan de ser fieles a su propia vocación como cristianos, al no estar atentos a Dios⁵⁹.

Esta tarea tiene varios aspectos, que desarrolla D'Costa a continuación. El primero es la conciencia de que hay que atender a Dios a través de la atención al prójimo. Otro factor a tener en cuenta es la "narrativa de la opresión" que se encuentra en las otras religiones sobre la actitud negativa e infiel de los cristianos hacia ellas. Relacionada con esto está la transformación mediante las "narrativas de santidad", y la necesidad de un discernimiento crítico de las tradiciones religiosas no cristianas⁶⁰. Otro aspecto, por último, es el proceso necesario de inculturación, donde es inevitable que se adopten elementos de otras religiones y culturas, sometiéndolos a las reglas cristianas. "Esto es contrario a la noción de realización a menudo empleada, según la cual el cristianismo se ve como completando otras religiones, implicando su total autosuficiencia. La tarea inacabada de la inculturación es testimonio de lo incompleto del cristianismo y su propia

⁵⁹ *Ibídem*, 68.

⁶⁰ «Si se habla de "revelación" en Shiva Siddhanta, o de "no revelación" en el nazismo, sin duda es un lenguaje adecuado para los cristianos en su discernimiento (abierto a la corrección) de la autorrevelación de Dios. En su fidelidad a Cristo, los cristianos están obligados a reconocer la actividad del Espíritu en el mundo, y profundizar así su comprensión de Cristo» (*Ibídem*, 71).

necesidad de realización"⁶¹. Más adelante veremos algunas consideraciones del autor sobre la aplicación más apropiada en este campo de los conceptos teológicos de realización y cumplimiento.

D'Costa concluye este artículo volviendo a afirmar el carácter inclusivista de su propuesta, que gracias a la doctrina trinitaria reconcilia la particularidad de Jesucristo con la acción universal de Dios, y señalando que "en un mundo de pluralidad religiosa el lugar de un Cristocentrismo Trinitario es de la mayor importancia si el cristianismo conserva su único rol válido: servir a Dios y al prójimo proclamando y viviendo la Buena noticia que se le ha dado. Creo que esta Buena Noticia requiere una apertura real a las religiones del mundo de las formas que he indicado"⁶². Una vez más, muestra que el inclusivismo es la postura cristiana que se abre a las otras religiones sin un juicio *a priori*. La novedad la ha constituido, en este trabajo, el lugar central de la Trinidad.

3.3. *La búsqueda de un criterio de discernimiento de las religiones*

En otro destacado artículo⁶³ el autor plantea el tema importante de la búsqueda de un punto neutral aventajado desde el cual poder juzgar las religiones, constatando en primer lugar la dificultad que encuentra hoy quien quiera interpretar y valorar una tradición religiosa desde los principios de la suya propia, postura a la que es favorable D'Costa.

Comienza así su razonamiento: se ha criticado que valorar otra religión desde el punto de vista de la propia tradición religiosa es problemático, pero la alternativa que se ha propuesto es igualmente problemática. Los críticos arguyen que una religión sólo puede ser juzgada en sus propios términos, o si no debería dejarse la tarea por imposible. Sin embargo, al hacer esto queda sin solucionar el problema de los conflictos que pueden darse entre afirmaciones de fe de distintas religiones: "juzgar religiones por sus propios criterios puede ser útil en algunos contextos, pero no nos lleva más allá al intentar arbitrar entre dos afirmaciones religiosas rivales"⁶⁴. Esto lo

⁶¹ *Ibidem*, 73.

⁶² *Ibidem*, 74.

⁶³ G. D'Costa, "Whose objectivity? Which neutrality? The doomed quest for a neutral vantage point from which to judge religions", *Religious Studies* 29 (1993) 79-95.

⁶⁴ *Ibidem*, 79-80.

que sí consigue es que se caiga en el relativismo, y en un encerramiento de cada religión en sí misma.

Para salir de este estancamiento filosófico hay dos opciones. La primera es la estrategia liberacionista-pragmática, que consiste en centrar la atención en las cuestiones sociales más urgentes, antes que en lo doctrinal. No obstante, como escribe D'Costa, esto no soluciona el problema, sino que pretende darle un rodeo, pero no consigue evitarlo, pues se vuelve a llegar a la inconmensurabilidad cultural. "Filosóficamente, tal énfasis en la moralidad como el puente indiscutible para eludir el callejón sin salida descrito arriba es el resultado de una forma empobrecida de ética natural de la Ilustración que asume normas morales universales incontestables a las que se adherirían todas las personas sensibles"⁶⁵. La sugerencia, añade el autor, parte muchas veces de los que son indiferentes a las religiones y más bien pretenden imponer un humanismo homogéneo a todas ellas.

La segunda posibilidad sería la de la neutralidad: encontrar criterios que puedan ser aceptados por los otros. Esta estrategia para diferenciar lo verdadero y lo falso de las religiones ha sido propuesta por los filósofos de la religión K. Ward y H. Netland⁶⁶. Sin embargo, al fijarse en estos dos autores D'Costa señala que sus criterios son muy diferentes entre sí, y mientras que uno defiende el pluralismo, el otro aboga por la superioridad del cristianismo. En el resto del artículo, nuestro autor revisará con detalle las propuestas de Netland y Ward, para demostrar la verdad de dos axiomas:

el primero es que *a medida que aumenta la especificidad de una propuesta supuestamente neutral, su neutralidad disminuye*. El segundo es que *a medida que decrece la especificidad de una propuesta supuestamente neutral, su utilidad disminuye*. La lógica subyacente a estos dos axiomas es que cualquier criterio que sea específico es siempre y necesariamente de una tradición específica. [...] La consecuencia de esta afirmación sería que por definición cualquier afirmación que acabe con el callejón sin salida por medio de la ruta de la neutralidad está condenada a fallar porque es ilusoria⁶⁷.

⁶⁵ *Ibidem*, 80.

⁶⁶ Cf. H. NETLAND, *Dissonant Voices. Religious Pluralism and the Question of Truth*, Apollos-Eerdmanns, Leicester-Michigan 1991; K. WARD, *A Vision to Pursue. Beyond the Crisis in Christianity*, SCM, London 1991.

⁶⁷ G. D'Costa, "Whose objectivity?", 81.

A continuación procede al análisis de los dos filósofos citados. En la conclusión a este trabajo Gavin D'Costa considera que sus axiomas han quedado demostrados en el análisis de Netland y Ward, y de ello se deduce que no puede solucionarse el problema de las afirmaciones de verdad en conflicto por medio del uso de criterios neutrales. La única manera posible de juzgar las religiones es, a fin de cuentas, hacerlo desde la propia religión: "argumentando implícitamente que uno no puede empezar desde otro punto de vista que una tradición específica, espero haber mostrado la necesidad de seguir buscando la cuestión a lo largo de las vías propuestas en la primera de las opciones trazadas al comienzo del artículo"⁶⁸.

3.4. La relación entre cristianismo y judaísmo

Un punto crucial en la teología de las religiones, por la importancia que tiene para la fe cristiana y lo que pueda suponer para la relación con las otras religiones, es la consideración de la religión judía. De hecho, el mismo documento conciliar *Nostra Aetate* parte del judaísmo, con su vinculación peculiar con la Iglesia, para desde ahí establecer cómo ha de ser el diálogo interreligioso general por parte de los católicos. Por eso será interesante que nos acerquemos a un trabajo de Gavin D'Costa sobre este tema⁶⁹.

El autor parte del estado de la cuestión en la teología actual, después de una historia en la que simplemente se ha establecido que el cristianismo suponía la plenitud o el cumplimiento del judaísmo, por lo que éste no dejaba de ser un anacronismo en la historia humana (con el ya conocido debate en torno a las raíces teológicas cristianas del antisemitismo). Después de analizar con detalle el tema, D'Costa afirma que, por un lado, la teología del cumplimiento no suprime la fidelidad de Dios a su alianza con el pueblo hebreo, cuyas escrituras son parte de la Biblia cristiana. Por otro, de que la plenitud de la alianza se haya dado en Jesús no se sigue necesariamente que quien después no crea en él esté rechazando el cumplimiento de la alianza en él y en su Iglesia, ya que muchos judíos de su tiempo y posteriores no oyeron hablar de él, por lo que continuaban creyendo que

⁶⁸ *Ibidem*, 95.

⁶⁹ G. D'Costa, "One covenant or many covenants? Toward a theology of Christian-Jewish relations", en: R. GILL (ed.), *Readings in Modern Theology. Britain and America*, SPCK, London 1995, 173-185.

permanecían en la alianza válida⁷⁰. Por ello, "es claro que ha habido y hay muchos judíos que nunca se han confrontado histórica o existencialmente con el evangelio cristiano y, en este contexto, la legitimidad continua de la relación de alianza fiel de Dios con el judaísmo no puede negarse –especialmente en la perspectiva del cumplimiento"⁷¹.

En este momento se plantea el sentido del término teológico "cumplimiento". Erróneamente se ha pensado que el cumplimiento cristiano de las otras religiones es un hecho consumado, según D'Costa, cuando se trata de algo dinámico. Así, el cumplimiento se refiere a dos elementos importantes cuando hablamos del encuentro del cristianismo con las otras religiones:

primero, desde el momento del encuentro, todo lo que vale la pena de la otra tradición se incorpora al cristianismo, no necesariamente en sus propios términos, sino en un trinitarismo cristocéntrico. [...] Segundo, el cumplimiento que tiene lugar debería enfocarse primeramente en el cumplimiento parcial propio del cristianismo, no en la denigración de otra religión. En el proceso de indigenización, muchos aspectos de la tradición y práctica existente del cristianismo pueden cuestionarse y ser sometidos a una crítica perspicaz. Con la indigenización puede venir purificación tanto como universalización y crecimiento, y sólo a través de este proceso el cristianismo se da cumplimiento a sí mismo⁷².

Frente al segundo argumento (que Jesús no habría traído el Reino de Dios tal como era esperado por el mesianismo judío), D'Costa afirma que la cuestión es compleja y no puede resolverse con esa simplicidad. Lo primero es que Jesús se presentó a sí mismo como Mesías y predicó la llegada del Reino, que se completará en su segunda venida. Además, sus discípulos, que eran judíos, emplearon el concepto de Mesías aplicándoselo a él. Por otro lado, el rechazo a Jesús por parte de los judíos hay que entenderlo en un contexto de pluralidad de concepciones del mesianismo, y por ello "un rechazo judío de las afirmaciones cristianas puede hacerse totalmente de buena fe y no puede atribuirse al pecado o al error intencionado"⁷³. Por

⁷⁰ En este momento D'Costa vuelve al tema de la distinción entre la confrontación histórica y la confrontación existencial con el evangelio (cf. *ibidem*, 177-178).

⁷¹ *Ibidem*, 178.

⁷² *Ibidem*, 178.

⁷³ *Ibidem*, 180.

último, la misma Iglesia ha de tener en cuenta permanentemente el carácter mesiánico que le otorga su fundador, como elemento autocrítico que la urge a servir a los que sufren.

El tercer argumento esgrimido por los defensores de la alianza dual se basaba en que las afirmaciones de exclusividad de Jesús habría que entenderlas como expresiones confesionales (no ontológicas) y solamente normativas para los cristianos. D'Costa –que remite a sus críticas anteriores al paradigma pluralista– afirma, sin embargo, que es posible una lectura no exclusivista sino inclusivista, sin despojar de su contenido ontológico a las afirmaciones hechas por Cristo. "Estas declaraciones, si son verdaderas, deben ser objetivamente verdaderas y no verdaderas solamente para el creyente"⁷⁴. No puede verse al cristianismo como un paradigma más, que sólo sería normativo para los cristianos.

D'Costa escribe en qué sentido entiende él la normatividad de Cristo:

he reconocido la legitimidad de ver el judaísmo como una alianza en continuidad con Dios, pero después del acontecimiento Cristo esta relación, como toda la historia, es vista desde una perspectiva trinitaria. [...] Con ellos [los teólogos de la alianza dual], no tengo reservas en reconocer la actividad de Dios a través de la creación y de la historia, especialmente enfocada en la alianza-relación con el pueblo de Dios, Israel. Donde yo me distancio de ellos es en mi opinión de que el cristianismo no puede sino ver la historia de la salvación, donde quiera que ocurra, como cristológica y trinitaria en su orientación. Además, un trinitarismo cristocéntrico no es una forma de revelación 'cerrada', de manera que las intuiciones, riquezas y críticas de otras religiones profundizarán, purificarán y enriquecerán el entendimiento cristiano de Dios y pueden, por supuesto, traer consigo de manera concomitante un juicio sobre diferentes aspectos de la práctica y teología cristiana. Por lo tanto, aunque el contacto con otros paradigmas (religiones) desafiará y desarrollará críticamente la articulación y la comprensión del paradigma cristiano, sin embargo el centro paradigmático trinitario y cristocéntrico será criteriológicamente decisivo para evaluar e incorporar otros paradigmas en la propia autocomprensión del cristianismo y en su comprensión del otro. [...] Mi perspectiva no niega la presencia de otros eventos de reve-

⁷⁴ *Ibíd.*, 181.

lación, sino que los refiere y los evalúa en términos de criterios cristológicos y trinitarios. De aquí que pueda decirse con propiedad que hay sólo *una* alianza dentro de la cual hay *muchas* alianzas⁷⁵.

En cuanto al tema de la misión cristiana, que constituye el cuarto argumento, D'Costa considera que los cristianos no deben abandonar su llamada a la evangelización universal. "Si los cristianos han de reconocer elementos de una relación de alianza válida en el judaísmo mientras permanecen fieles a su compromiso con Cristo, es claro que deben preservar, respetar y reintegrar muchas de sus propias raíces teológicas judías en su encuentro con el judaísmo"⁷⁶. Además, esta actitud positiva, que la Iglesia ha de aprender de una historia de desencuentro y rechazo, puede servir como *catalizador* para reorientar la actitud cristiana hacia las otras religiones. Como repetirá en la conclusión a este trabajo,

es más coherente teológicamente ver las varias alianzas posibles dentro de una historia singular de revelación que alcanza su cumplimiento proleptico en Cristo. Los cristianos no necesitan negar otras alianzas, pero *sus criterios de evaluación para discernir tales eventos sólo pueden ser cristocéntricos, trinitarios y eclesiocéntricos*. Además, en este proceso de evaluación, el cristianismo no puede afirmar simplemente que es el cumplimiento de las otras religiones, sino que *él mismo es plenificado* a través del encuentro, el diálogo y la indigenización⁷⁷.

Y concluye con la que podemos considerar la frase programática de su teología de las religiones de los últimos tiempos, aplicada en esta ocasión al diálogo judeocristiano pero extensible a la relación con cualquier tradición religiosa: "sólo hay una alianza normativa, dentro de la cual hay muchas otras alianzas legítimas. Esto es porque hay un solo Dios que se autorrevela de muchos modos, pero para discernir esos modos sólo hay un criterio disponible para los cristianos: un trinitarismo cristocéntrico"⁷⁸.

⁷⁵ *Ibidem*, 181-182.

⁷⁶ *Ibidem*, 182.

⁷⁷ *Ibidem*, 183. Las cursivas son nuestras.

⁷⁸ *Ibidem*, 183-184.

4. La superación del triple paradigma

4.1. *Contra el paradigma pluralista*

En *The Meeting of Religions and the Trinity*, Gavin D'Costa vuelve a elaborar una crítica sistemática del paradigma pluralista de la teología de las religiones, ampliando el análisis que anteriormente había hecho sobre todo con la obra de Hick. Ahora amplía el campo de estudio a teólogos pertenecientes a tradiciones religiosas diversas, y profundiza en las raíces filosóficas del modelo teocéntrico. Comienza señalando la actualidad y preeminencia del pluralismo, que es una manifestación típica de la modernidad ilustrada. "No todos los pluralistas son modernistas, pero aquellos que lo son mantienen posiciones que no se sostienen"⁷⁹. Los autores que defienden el paradigma pluralista en la teología de las religiones no logran la apertura, tolerancia e igualdad que pretenden, porque también ellos tienen una tradición específica, frente a su pretendida neutralidad: la Ilustración⁸⁰.

Ya en la introducción del libro resume su propósito. La primera meta que persigue es mostrar que el pluralismo no es válido, aplicando sus propios criterios. La segunda, que más nos interesa para mostrar la evolución de su pensamiento, consiste en desechar también el inclusivismo que antes defendía, porque este paradigma lleva por sí mismo a diferentes formas de exclusivismo. La tercera y más importante, después de haber demostrado los dos objetivos anteriores, es afirmar que "las más importantes aspiraciones de los pluralistas (apertura, tolerancia e igualdad hacia otras religiones) se encarnan mejor, se justifican más coherentemente y se articulan más plenamente dentro del moderno trinitarismo católico. [...] La teología trinitaria proporciona el contexto para un compromiso crítico, reverente y abierto con el otro, sin ningún resultado predecible"⁸¹.

Antes de pasar al análisis más detallado del libro, otro aspecto importante a tener en cuenta para contextualizar la nueva propuesta es su carácter eclesial confesante, y su sintonía con el magisterio posconciliar: "todo

⁷⁹ G. D'Costa, *La Trinidad y el diálogo interreligioso*, 14. En la misma página, unas líneas más arriba, afirma que «el pluralismo cristiano es una especie de modernidad ilustrada».

⁸⁰ «Su dios es el dios de la modernidad» (ibídem, 15).

⁸¹ Ibídem, 25.

mi debate está firmemente arraigado en documentos eclesiales desde el Vaticano II hasta nuestros días. Eso es tomarse en serio la tradición específica. Este inevitable punto de partida contingente significa que cualquier posición cristiana propuesta en estas cuestiones debe estar enraizada en una comunidad eclesial y ser responsable de ella⁸². Queda claro, pues, que el autor escribe desde una tradición específica, algo que encaja razonablemente en su forma de pensar, tal como hemos visto en sus trabajos anteriores.

En el primer capítulo del libro, D'Costa define el pluralismo como propuesta teológica, y dice que no funciona. Porque su punto de partida no es neutral, sino que tiene una tradición específica, que es la modernidad liberal. Las consecuencias de esto son las siguientes:

1. Son parte interesada en el debate, y pretenden que todos se "conviertan" a su postura, alcanzando una armonía interreligiosa que no es más que la modernidad liberal (por descontado, europea y occidentalizante).
2. Propugnan un dios de la modernidad: unitario, deísta o agnóstico.
3. Dicho lo anterior, puede afirmarse que los pluralistas, en el fondo, son exclusivistas.

Además, "voy a sugerir que el término inclusivismo no es útil"⁸³. Habla claramente de "esta influyente tipología que en un tiempo defendí y ahora trato de desmontar"⁸⁴. El autor reconoce cómo él mismo siguió la división tripartita ya en su obra de 1986, una tipología que "sirve para enmascarar el "dios" que está detrás del "pluralismo"⁸⁵. Desarrolla brevemente los tres tipos, y dice que "el "pluralismo" representa un enfoque de tradición específica que lleva todos los rasgos del exclusivismo, un exclusivismo de la modernidad liberal occidental"⁸⁶. A continuación, D'Costa revisa las propuestas teológicas pluralistas de dos autores procedentes del ámbito cristiano (John Hick y Paul Knitter) y uno judío (Dan Cohn-Sherbok), además de dos representantes de las religiones orientales.

⁸² *Ibidem*, 29.

⁸³ *Ibidem*, 34.

⁸⁴ *Ibidem*, 34. Abordaremos su rechazo del inclusivismo en el apartado siguiente.

⁸⁵ *Ibidem*, 35.

⁸⁶ *Ibidem*, 36-37.

4.2. Revisión de Hick, Knitter y Conh-Sherbok

Nuestro autor afirma que "el "pluralismo" de Hick enmascara la advocación del "dios" de la modernidad liberal, en este caso una forma de agnosticismo ético"⁸⁷. Su hermenéutica mitificadora, además, acaba con la diferencia religiosa, destruyendo la diversidad doctrinal al reducirla a un conjunto de afirmaciones simbólicas o mitológicas:

Hick llega al agnosticismo cuando fuerza la distinción y corta el vínculo entre lo Real *en sí mismo* y sus varias manifestaciones fenomenales *en relación* con la humanidad. [...] El resultado deja a Hick sin acceso auténtico a lo "Real". [...] Así se socava cualquier interés serio y detallado por las religiones del mundo porque son incapaces de proporcionar pistas sobre lo Real⁸⁸.

En el fondo, "el resultado inevitable del vuelo de Hick desde la particularidad es el agnosticismo, primero desde la particularidad de la encarnación, después desde la particularidad de un Dios teísta y, finalmente, desde la particularidad de cualquier afirmación religiosa, sea cristiana o no-cristiana"⁸⁹. La igualdad en la referencia religiosa a lo Real trae consigo una contrapartida ética: "en el fondo las religiones están unidas para proponer los mismos principios éticos que proporcionarán la base de unión en una nueva armonía"⁹⁰. Aunque, si vamos más allá, "el criterio básico para juzgar religiones salvíficas es un conjunto de valores comúnmente aceptados que están arraigados en la naturaleza humana y en el liberalismo moderno, no en una autoridad dentro de las diferentes construcciones religiosas de "lo que es"⁹¹. Por lo tanto, se da el esencialismo y seguimos dentro de una tradición muy específica, la de la modernidad.

⁸⁷ *Ibidem*, 43.

⁸⁸ *Ibidem*, 45.

⁸⁹ *Ibidem*, 46.

⁹⁰ *Ibidem*, 46. D'Costa añade que «la relación "casual" entre la manera en que son las cosas (naturaleza) y el liberalismo moderno (la descripción transparente de esa "naturaleza") revela, incluso más claramente, el punto de partida de tradición específica de Hick» (*ibidem*, 46).

⁹¹ *Ibidem*, 46-47.

En esta ocasión, D'Costa resume las respuestas que le ha dado Hick a su propio argumento, lo que enriquece el planteamiento al poner juntos y en oposición sus diferentes perspectivas, además de favorecer una explicación más matizada y completa por parte de nuestro autor. En primer lugar, el teólogo pluralista inglés considera que denominar exclusivismo a toda aquella posición que defienda criterios de verdad, tal como lo hace D'Costa, es engañoso, y deben seguir siendo utilizadas las categorías de exclusivismo y pluralismo, que aún guardan importantes diferencias entre sí.

De ahí pasa Hick a una segunda respuesta de más profundidad: no es verdad que los paradigmas pluralista y exclusivista tengan la misma estructura lógica⁹². A esta objeción, pretendidamente definitiva, D'Costa reacciona demostrando lo que en realidad está en juego. En primer lugar, si se sigue la lógica, no ve claro por qué no puede considerarse exclusivistas a los pluralistas, si éstos creen que su posición es la verdadera, aplicando la hermenéutica mitificadora a todas las tradiciones religiosas, y esto "tiene el efecto de de afirmar que no hay religiones verdaderas, porque todas se malinterpretan a sí mismas mientras no abracen la hipótesis pluralista. Todas deben reinterpretar básicamente su comprensión de sí mismas en términos de modernidad. Por lo tanto, aún se puede argumentar que los pluralistas deberían ser denominados exclusivistas"⁹³.

En segundo lugar, cuestiona la distinción tan clara que hace Hick entre la afirmación de fe y la hipótesis filosófica, puesto que también ésta tiene una tradición específica, y es evidente que desde esta firme posición los pluralistas se autoafirman en la verdad y excluyen cualquier otra postura con estas pretensiones. En tercer lugar, D'Costa vuelve a afirmar que la postura de Hick surge de la modernidad liberal, algo muy parecido a una religión histórica "en cuanto que sus miembros comparten presuposiciones filosóficas comunes (kantianas), creen en ciertas formas de práctica común

⁹² «El exclusivismo y el pluralismo religiosos son de distinto tipo lógico, uno es una auto-comprometida afirmación de fe y el otro una hipótesis filosófica. La hipótesis se ofrece como la mejor explicación posible... de datos de la historia de las religiones. El pluralismo no es, por tanto, otra religión histórica haciendo una afirmación exclusiva, sino una meta-teoría sobre la relación entre las religiones históricas» (J. Hick, "The Possibility of Religious Pluralism: A Reply to Gavin D'Costa", *Religious Studies* 33 (1997) 161-166.

⁹³ G. D'Costa, *La Trinidad y el diálogo interreligioso*, 73.

(liberalismo) y están fuertemente comprometidos con una misión universal relativa a su nueva fe"⁹⁴.

En cuarto lugar, no es verdad que la tesis pluralista explique menos problemáticamente los datos, pues los rechaza en los términos de quienes los generan, no deja hablar a las religiones, sino que las somete a sus propios criterios. Por ello, el exclusivismo resuelve mejor estos problemas. De hecho, D'Costa termina llamando a su propia postura *exclusivismo trinitario*, y lo presenta así: "un enfoque trinitario logra, en realidad, las metas pluralistas tomándose muy en serio las diferencias y la alteridad. El exclusivismo trinitario puede reconocer la acción de Dios en otras tradiciones, sin domesticar ni borrar su alteridad, de modo que puedan darse el diálogo real y el compromiso"⁹⁵.

El siguiente autor revisado es Paul Knitter. Según Gavin D'Costa, su propuesta "está ligada al proyecto de la Ilustración iniciado por Kant, de modo que prioriza un imperativo ético universal sobre la metafísica y la religión, no muy diferente del proyecto de Hick"⁹⁶. Habiéndose iniciado en una postura exclusivista, se desplazó hacia un inclusivismo al estilo de Rahner, y de ahí dio un salto a la teología pluralista de las religiones. Pero su postura evolucionó por caminos distintos a los de Hick debido a su inmersión en la teología de la liberación. Es entonces cuando propone una *teología de la liberación de las religiones*, que constituye un paso del teocentrismo pluralista a un más vago y difuso *reinocentrismo o soterio-centrismo*: "más que argumentar que había un núcleo común a las religiones, comenzó a argumentar que todas las religiones serán juzgadas por su eficacia salvadora en la medida en que promuevan el "reino", caracterizado por la justicia, la paz y la bondad, tanto en las relaciones personales como en las estructuras socio-económicas"⁹⁷.

⁹⁴ *Ibidem*, 74.

⁹⁵ *Ibidem*, 75.

⁹⁶ *Ibidem*, 48.

⁹⁷ *Ibidem*, 49-50. Cf. P. KNITTER, "Un diálogo necesario: entre la teología de la liberación y la teología del pluralismo", en: ASOCIACIÓN ECUMÉNICA DE TEÓLOGOS Y TEÓLOGAS DEL TERCER MUNDO, *Por los muchos caminos de Dios. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación*, Centro Bíblico Verbo Divino, Quito 2003, 92-111; *Ibidem*, "Religiones, misticismo y liberación. Un diálogo entre la teología de la liberación y la teología del pluralismo", en: J.M. VIGIL – L.E. TOMITA – M. BARROS (eds.), *Por los muchos caminos de Dios II. Hacia una teología cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso*, Comité Óscar Romero de Aragón, Zaragoza 2004, 69-80.

La crítica de D'Costa no se hace esperar: en primer lugar, Knitter ha relegado su planteamiento cristológico al segundo volumen de su teología de las religiones, por lo que al querer "ofrecer una cristología que responda a una crisis predefinida y una solución ya conocida, de modo que Cristo se convierta en un recurso para apoyar la solución, en lugar de desafiar la articulación de la crisis y su presunta solución, sugiere que *su cristología sirve a una causa ideológica*"⁹⁸. La figura de Jesús, en el fondo, simplemente *representa* los valores universales.

La primacía del proyecto de la modernidad ilustrada aparece aquí en la forma de la hegemonía del discurso científico, y se da el riesgo de divinización de la tierra. Hay una clara prioridad de la praxis⁹⁹, y la salvación viene a través de las religiones que promueven esta justicia socio-ecológica, y por lo tanto Jesucristo no es más que una de las posibles fuentes de salvación para el hombre. Es lo que se ha denominado *cristología representativa*. La teología católica, como muy bien afirma D'Costa, ha rechazado esta postura porque

significaría desdeñar el hecho de que la tradición cristiana toma su orientación del Dios trinitario, revelado en las narrativas de la primitiva Iglesia en relación con la persona de Jesucristo y la comunidad que formó y que ayudó a formarle. [...] Cristo no "representa" a Dios, sino "es" su misma auto-revelación como trino. Si es sólo un representante, entonces podemos acceder a Dios sin que Dios nos ofrezca su propio ser; podemos, por así decirlo, llegar más allá del signo hasta la realidad. [...] El peligro de las cristologías representativas es que el significado se posee antes de Jesús, de modo que se ve a Jesús como una "encarnación o representación" de lo que se conocía con anterioridad a él¹⁰⁰.

Knitter rechaza la cristología constitutiva debido a su exégesis del Nuevo Testamento, predeterminada por su idea de que no permite un lugar

⁹⁸ G. 'COSTA, *La Trinidad y el diálogo interreligioso*, 52. Las cursivas son nuestras. Después dirá que «el fantasma de la Ilustración guía su proyecto cristológico» (ibidem, 59).

⁹⁹ Así, en el sistema de Knitter «la lógica dice que, a pesar de lo que cada religión crea y practique como resultado de sus creencias y prácticas, ien primer lugar y sobre todo debe creer y practicar la justicia eco-humana! La práctica correcta es evidente en sí misma» (ibidem, 55).

¹⁰⁰ Ibidem, 58.

universal al priorizar lo particular (la persona concreta de Cristo, su peculiaridad histórica), y así el *kerygma* cristiano se erige en una amenaza y obstáculo para el diálogo interreligioso. Según D'Costa, para este autor "las cristologías constitutivas son inadmisibles, pues amenazan el "imperativo moral" (obsérvese el tono universal kantiano) que se "siente hoy" (¿por quién?). Esto bien podría significar que sólo se *permite* participar de la mesa del diálogo global de Knitter a los liberales modernos de las tradiciones religiosas, porque si no son liberales modernos son una "amenaza para el diálogo"¹⁰¹.

Por lo tanto, se trata de una forma velada de exclusivismo, aunque no sea estrictamente religioso. Pero sí demuestra estar demasiado enraizado en una tradición específica, "marcada por explícitas e implícitas presuposiciones ontológicas, éticas y epistemológicas que, explícita o implícitamente refutan asunciones alternativas. *Necesariamente tiene que fracasar*"¹⁰². D'Costa, frente a esta postura, considera que ha de elaborarse una teología de las religiones viable, y que esté integrada por una cristología, pneumatología y eclesiología constitutivas. En conclusión, para nuestro autor, Knitter le da un "giro ecológico" a la consideración moderna de Jesús como representante de verdades éticas ya conocidas, un giro

estrechamente ligado a la sacralización de la ciencia por la modernidad como clave determinativa. Por lo tanto, el proyecto de Knitter fracasa, en mi opinión, porque aparece como una llamada a las religiones a unirse para luchar contra un enemigo común, pero esta maniobra oculta la auténtica naturaleza del caballo de Troya de Knitter; los presupuestos del proyecto son corrosivos para las religiones o, más específicamente, para el cristianismo trinitario que resiste a Kant y para el secular autoritarismo de la modernidad¹⁰³.

En tercer lugar, D'Costa escribe sobre Dan Cohn-Sherbok, que es un ejemplo casi único en el judaísmo, ya que adopta el triple paradigma de la teología de las religiones y defiende el pluralismo, con una propuesta muy parecida a la de Hick. "Tanto Hick como Cohn-Sherbok emergen de la mis-

¹⁰¹ *Ibidem*, 59-60.

¹⁰² *Ibidem*, 60. Las cursivas son nuestras.

¹⁰³ *Ibidem*, 48-49.

ma tradición, con las mismas asunciones epistemológicas, ontológicas y éticas y tienen las mismas metas: la aceptación universal de la modernidad liberal como respuesta a los problemas del mundo"¹⁰⁴. Una similitud muy importante entre ambos autores es la adopción de las categorías noúmeno/fenómeno en este tema. Pero también hay discrepancias entre sus propuestas teológicas, como el total relativismo del teólogo judío a la hora de juzgar las religiones, pues esta pretensión de Hick tendría un cierto exclusivismo implícito. También Cohn-Sherbok "desmitifica" la narrativa religiosa de su propia tradición judía.

Gavin D'Costa señala como una coherencia interna del autor el que reconozca "las contraproducentes implicaciones relativistas del liberalismo ético de la modernidad"¹⁰⁵. Cohn-Sherbok reconoce que en Hick se da un planteamiento exclusivista en el fondo al proponer unos criterios de juicio de las religiones, que necesariamente han de ser de una tradición específica (como dejó claro D'Costa en el artículo que hemos analizado en el apartado anterior sobre este tema), y por eso llega a "un relativismo auto-reconocido como la única estrategia para evitar el exclusivismo implícito en la estrategia de "clasificación". En efecto, Cohn-Sherbok reconoce que clasificar sólo puede servir para presentar implícitamente las propias presuposiciones religiosas"¹⁰⁶.

Así pues, tanto D'Costa como Cohn-Sherbok están de acuerdo en valorar la propuesta de Hick como un exclusivismo. Sin embargo, el autor judío abraza un relativismo total que propugna la inaccesibilidad de lo Real, que es lo nouménico inalcanzable, pretendiendo así apertura y tolerancia. Gavin D'Costa vuelve a ver este relativismo como una postura cerrada e intolerante, pues al afirmar que Dios es incognoscible, condena a la falsedad a toda afirmación religiosa sobre él, de manera que "la ironía de la posición de Hick se repite en el pluralismo judío de Cohn-Sherbok, que es intolerante hacia la mayor parte de las formas de creencia religiosa ortodoxa, sean judías, budistas, cristianas o musulmanas"¹⁰⁷, ya que realiza una hermenéutica desmitificadora de cualquiera de sus afirmaciones dogmáticas.

¹⁰⁴ *Ibidem*, 66-67.

¹⁰⁵ *Ibidem*, 67.

¹⁰⁶ *Ibidem*, 68.

¹⁰⁷ *Ibidem*, 69.

En su valoración final de este autor, D'Costa hace una observación según la cual la teoría de Hick es preferible a la de Cohn-Sherbok, pues éste, "si ha eliminado las bases para realizar juicios acerca de la invalidez de una religión, debe eliminar igualmente las bases para afirmar su validez. En este punto, la tesis de Hick resulta mejor, puesto que al menos rechaza un relativismo total, invocando en su lugar un argumento religioso contra todas las formas de naturalismo"¹⁰⁸.

Por último, en los capítulos segundo y tercero de *The Meeting of Religions and the Trinity*, Gavin D'Costa se acerca a los modelos de teología pluralista de las religiones que podemos encontrar en autores hindúes y budistas, respectivamente. En el capítulo segundo analiza detalladamente al filósofo Radhakrishnan y su "pluralismo neo-hindú". Este autor también adopta el esquema tripartito de la teología de las religiones, y se considera pluralista.

Radhakrishnan señala que su enfoque hindú es tolerante, frente a la intolerancia del cristianismo, y cae en los mismos lugares comunes que los otros autores pluralistas cuando "dice que su posición no tiene posición, que es algo que se puede argumentar desde todas y cada una de las tradiciones religiosas"¹⁰⁹. Sin embargo, una vez más, su postura tiene una tradición específica, ya que "al fin opta por una epistemología y una metafísica hindú advaita, y no por el agnosticismo o el unitarismo de la modernidad"¹¹⁰.

Por otra parte, D'Costa analiza también al actual Dalai Lama, Tenzin Gyatso, que parece representar otra postura pluralista "abierta y tolerante". Sin embargo, al estudiar a este autor, vemos que da prioridad a la práctica sobre la doctrina de forma sistemática, pues toda creencia religiosa auténtica, para él, tiene como meta la compasión. Así, "al contrario que Hick, Cohn-Sherbok o Radhakrishnan, el Dalai Lama tiene claro que su propuesta proviene de su contexto de tradición específica budista"¹¹¹. Tiene

¹⁰⁸ *Ibidem*, 71.

¹⁰⁹ *Ibidem*, 85.

¹¹⁰ *Ibidem*., 85. Por ello «el pluralismo de Radhakrishnan es exclusivismo y, en consecuencia, no logra alcanzar las metas que afirma conseguir. [...] Se observa como una forma de neo-Advaita Vedānta, que es una fusión de Advaita con elementos de la tradición enciclopédica. [...] El pluralismo de Radhakrishnan fracasa, al igual que han fracasado todos los pluralismos, incluso aunque sea de una especie distinta del exclusivismo de la Ilustración» (*ibidem*, 99).

¹¹¹ *Ibidem*, 107.

un planteamiento relativista, y modifica sus declaraciones públicas según el público al que se dirija, aplicando de esta manera la "doctrina de los medios hábiles". Para D'Costa, "estos dos argumentos juntos, la interpretación pragmática de las doctrinas y el uso de medios hábiles, forman la base conceptual de la actitud del Dalai Lama hacia el pluralismo religioso"¹¹².

Para hacer la valoración de la propuesta de este autor, D'Costa formula varias tesis, que podemos resumir así: 1) el pretendido pluralismo del Dalai Lama es, en último término, un riguroso exclusivismo, en la forma del budismo tibetano que él profesa, el "dGe lugs". 2) La base de esta postura exclusivista es su tradición específica, profundamente religiosa, y no la Ilustración. 3) La prioridad de la praxis en su pensamiento es propia de esa tradición religiosa. 4) "El enfoque del Dalai Lama también muestra que, en última instancia, el inclusivismo se convierte siempre en exclusivismo, y debe hacerlo así para mantener la coherencia interna". 5) Frente a la visión occidental ingenua de un Oriente abierto y tolerante, la realidad nos dice que el Dalai Lama no tiene nada que aprender de las otras tradiciones religiosas.

Por ello, y como valoración final sobre la teología de las religiones de Tenzin Gyatso, aunque tenga un aura de tolerancia y respeto de todas las tradiciones religiosas, en el fondo

*es un exclusivista riguroso. [...] Incluso las proposiciones que mantiene en relación con la igualdad pragmática (más que doctrinal) de las religiones no se pueden sostener sobre sus propios presupuestos internos. Es imposible lograr la acción o la intención moral pura fuera del camino muy propio de tradición específica del bodhisattva, y sólo en una etapa particular de este viaje. [...] Quizá sea el que más éxito tiene de los cuatro teólogos/filósofos que he examinado, puesto que sólo él parece comprender que el pluralismo es siempre exclusivismo*¹¹³.

4.3. *El rechazo del inclusivismo*

Después de haber criticado el pluralismo, la otra tarea del autor es desmontar el inclusivismo (ya que en esta obra D'Costa no sigue su sistema

¹¹² *Ibíd*em, 109.

¹¹³ *Ibíd*em, 127, las cursivas son nuestras.

teológico anterior, en el que a la crítica al pluralismo seguía la defensa del inclusivismo como postura más razonable). Si había señalado, al repasar la división tripartita de la teología de las religiones, que el paradigma pluralista acababa siendo una postura exclusivista, también considera que el inclusivismo constituye un modo de exclusivismo, por tres aspectos concretos:

1. Sus defensores afirman que su propia tradición contiene la verdad ontológica, epistemológica y ética.
2. Sostienen la inseparabilidad de ontología, epistemología y ética "de forma que la verdad no se puede separar del mediador: Cristo y su Iglesia"¹¹⁴.
3. Reconocen que su postura es de una tradición específica, y por eso la defienden dialécticamente.

El autor afirma lo siguiente, que es de gran importancia para valorar la evolución de su propia postura en la teología de las religiones: "quiero poner en duda este punto inclusivista, no porque niegue que los no cristianos se salvarán, sino porque no creo que el inclusivismo sea capaz de realizar lógicamente esta afirmación"¹¹⁵, ya que los teólogos inclusivistas toman elementos aislados de otras tradiciones religiosas y los reinterpretan dentro de un paradigma diferente, el cristiano. De esta manera, transforman radicalmente los contenidos no cristianos al aislarlos de su contexto original y someterlos al procedimiento cristiano de inclusión y cumplimiento:

el inclusivismo no describe bien el proceso real de compromiso histórico que tiene lugar cuando dos tradiciones se encuentran. Al afirmar algo de otra tradición, el significado de esa afirmación podría ser, para el que la realiza, bien diferente del que se da en el lugar de origen. En este sentido, rechazo que la otra religión, tal como se entiende a sí misma, sea jamás objeto de afirmación por el inclusivista; más bien, lo que tenemos es al inclusivista afirmando aquellos elementos de otra religión que ella tiende a valorar, habitualmente como reflejo de lo mejor de sí misma¹¹⁶.

¹¹⁴ *Ibidem.*, 37.

¹¹⁵ *Ibidem.*, 38.

¹¹⁶ *Ibidem.*, 39.

De los dos capítulos antes señalados sobre los teólogos hindúes y budistas entresacamos tres expresiones breves y certeras del autor que atacan directamente al inclusivismo y lo desechan como opción teológica válida: "es difícil encontrar un inclusivista que no sea exclusivista en el análisis ontológico final"; "finalmente, el inclusivismo se convierte siempre en exclusivismo, y debe hacerlo así para mantener la coherencia interna"; y "creo que toda posición es exclusivista y que los términos pluralismo e inclusivismo lo enmascaran"¹¹⁷.

D'Costa, a la vista de todo esto, considera que el triple paradigma de la teología de las religiones ha sido un instrumento que ha valido hasta ahora para el estudio de este tema, pero que es preciso desechar. Porque, como acabamos de observar, para él toda posición es exclusivista, al afirmarse desde una tradición específica, y los conceptos de pluralismo e inclusivismo enmascaran esa realidad exclusivista. Otros autores actuales también coinciden en señalar el final del uso del triple paradigma. Además, cabe destacar la crítica que hace D'Costa a Rahner, y que podemos comparar con su tratamiento anterior de este autor, tal como lo hemos visto en este capítulo. Al afirmar que la teología pluralista de las religiones siempre acaba siendo una forma encubierta de exclusivismo, escribe que

esta crítica sería también aplicable al más famoso de los inclusivistas cristianos, Karl Rahner, que *era clara y explícitamente exclusivista* en dos sentidos muy importantes. Primero: en su insistencia en que la visión beatífica constituía salvación; y segundo: en su insistencia en que las religiones "legales" sólo existían hasta su confrontación histórica y existencial con el cristianismo¹¹⁸.

4.4. Recapitulación del autor

En las conclusiones a la primera parte de *The Meeting of Religions and the Trinity* Gavin D'Costa resume lo que ha hecho hasta ahora, para desde ahí plantear su teología trinitaria de las religiones. En esta síntesis nos basamos ahora para realizar la misma tarea de recapitulación antes de pasar al núcleo de su propuesta.

¹¹⁷ *Ibíd.*, 129.

¹¹⁸ *Ibíd.*, 129. Las cursivas son nuestras.

En primer lugar, no es posible articular una posición pluralista. Como ha tratado de demostrar en el análisis tanto de los autores occidentales (cristianos y judío) como de los orientales (hindú y budista), es inevitable formular las propuestas supuestamente pluralistas desde una tradición específica, en unos casos de raigambre religiosa, y en otros muchos identificada con la modernidad ilustrada, con la mentalidad enciclopedista. Lo que le lleva a afirmar que el pluralismo acaba siendo, en todas las ocasiones, una postura exclusivista, ya sea de forma explícita o implícita.

En segundo lugar, de los modelos estudiados, el que le merece una valoración más negativa a nuestro autor es el que procede de la Ilustración, pues priva de sus pretensiones de verdad a todas las religiones para ensalzar una modernidad que acaba siendo agnóstica. Todas las tradiciones religiosas, si esto se lleva al extremo, serían falsas, al no pasar por la criba de la modernidad liberal, único lugar de la verdad. No se dan, por tanto, la apertura y tolerancia pretendidas¹¹⁹.

En tercer lugar, dado que ninguna religión es capaz de afirmar a otra en los términos de esta otra, tampoco es válido el inclusivismo. Esta postura inevitablemente acaba llevando al exclusivismo: se trata de "una forma débil de exclusivismo"¹²⁰, pero es una postura exclusivista al fin y al cabo. Continuando estos argumentos, propone desechar el triple paradigma empleado hasta ahora.

En cuarto lugar, D'Costa sostiene que la crítica hecha hasta este momento no es más que un ejercicio de dialéctica, para mostrar que los autores estudiados no logran alcanzar los objetivos que ellos mismos se han puesto, llegando a importantes contradicciones que él ha sacado a la luz. Desde su análisis interno ha dejado claro que no satisfacen lo que pretenden, y así plantea que su propuesta, la teología trinitaria de las religiones, es una alternativa retórica.

En quinto y último lugar, recuerda que la tolerancia, apertura e igualdad que decían buscar las posiciones pluralistas, y que no lograban, han

¹¹⁹ A este respecto, son muy lúcidas y clarificadoras estas palabras de Benedicto XVI: «La razón secularizada no está capacitada para emprender un diálogo auténtico con las religiones. Si permanece cerrada ante la cuestión acerca de Dios, terminará produciéndose un choque entre culturas» Cfr. BENEDICTO XVI, "Discurso a la Curia Romana ante la Navidad" (22/12/06), *Ecclesia* 3343-3344 (2007) 39-44.

¹²⁰ G. D'Costa, *La Trinidad y el diálogo interreligioso*, 129.

de entenderse dentro de una tradición específica, y por ello D'Costa quiere mostrar "que la posición que propongo cumple, en realidad, algunas de las afirmaciones hechas por esas otras tradiciones; y que las cumple incluso cambiando las reglas fundamentales"¹²¹.

5. La Trinidad como núcleo de su propuesta

D'Costa plantea ahora la parte retórica de su tesis, como hemos visto en el apartado anterior. Antes de entrar en el capítulo central de su último libro, introduce su propuesta principal así: "trataré de mostrar que una metanarrativa trinitaria hace un buen trabajo narrando una historia inacabada en relación con otras religiones, a la vez que permite también a otras religiones tener su propia voz"¹²². No oculta la tradición específica desde la que piensa y escribe, que es confesionalmente católica¹²³.

5.1. Análisis del magisterio

El propósito central de Gavin D'Costa, tras haber realizado las dos tareas previas de criticar el pluralismo y desmontar el inclusivismo, es claro: "establecer una orientación trinitaria católica en relación con otras religiones"¹²⁴. En primer lugar, y para establecer las bases de su planteamiento, revisa el magisterio eclesial. Dando por hecho que los no cristianos pueden acceder a la salvación, cosa que no puede negarse a la luz de la doctrina cristiana, se pregunta si las otras religiones son por ellas mismas vehículos de la acción salvífica de Dios: "¿se puede afirmar que, de acuerdo con el Vaticano II, las religiones no cristianas son mediadoras de revelación sobrenatural para sus seguidores?"¹²⁵. Según D'Costa, el principal documento conciliar sobre esta cuestión, *Nostra Aetate*, calla en este punto concreto.

¹²¹ *Ibidem*, 129.

¹²² *Ibidem*, 130.

¹²³ Como él mismo afirma, «esta parte es, sin ningún reparo, católica en el método, la orientación y la responsabilidad. Está escrita con el deseo de desarrollar un argumento dialéctico intra-sistemático para convencer a otros católicos y cristianos de que este tipo de enfoque es defendible, fiel a las corrientes principales dentro de la tradición y, también, innovador y sensible ante la realidad de otras religiones» (*ibidem*, 133).

¹²⁴ *Ibidem*, 133.

¹²⁵ *Ibidem*, 137.

Para comprender e interpretar este silencio, nuestro autor señala, en primer lugar, que no hay una relación unívoca de la fe cristiana con las otras religiones, sino que se da una gradación de distancia comenzando por el muy cercano judaísmo, y que precisamente cuando en NA se emplea el término *revelationem* es en referencia al Antiguo Testamento, no a las religiones en general¹²⁶. En segundo lugar, NA no se pronuncia sobre la salvación de los no cristianos; el único lugar del Concilio donde se habla de este tema es LG 16, que deja clara la posibilidad de salvación para todos los hombres¹²⁷. En tercer lugar, de las afirmaciones conciliares vistas en su conjunto se desprende una valoración de los elementos de verdad y bondad fuera de la Iglesia que no es de mera afirmación, sino también de negación y juicio desde el evangelio, para así llevar a la elevación o consumación¹²⁸. A la luz de estos comentarios sobre el Concilio Vaticano II, el autor señala que

es difícil interpretar que los documentos conciliares ofrezcan una respuesta positiva a la pregunta: ¿pueden otras religiones, *per se*, en sus estructuras, ser mediadoras de revelación sobrenatural y gracia salvífica? Aunque es cierto que no se ofrece una respuesta negativa explícita, ciertamente no existe respuesta positiva. A la luz de la última parte del análisis precedente, podría darse el caso de que los silencios de los documentos fueran intencionados y se pudieran interpretar, y así sugeriré, como *prohibiciones de cualquier afirmación incondicional de otras religiones como estructuras salvíficas o vehículos de revelación divina*¹²⁹.

¹²⁶ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Declaración Nostra Aetate*, (NA 4); ibídem, *Constitución dogmática Dei Verbum* (DV 14-16), en: www.vatican.va.

¹²⁷ «Los padres conciliares dejan claro que cualquiera puede alcanzar la salvación, sea religioso o no, tenga fe explícita en Dios o no, bajo tres condiciones. Primera: que “sin culpa propia, no reconozcan el evangelio de Cristo o su Iglesia”. Segunda: que no se pierda el ignorante no culpable “que no ha llegado aún al conocimiento explícito de Dios, pero que, por su gracia, se esfuerza por vivir una vida buena”. [...] Tercera: estas realidades positivas no son sino una preparación (*preparatio evangelica*) para la verdad plena y sin merma del evangelio» (G. D’COSTA, *La Trinidad y el diálogo interreligioso*, 139).

¹²⁸ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Decreto Ad Gentes*, (AG 9) en: www.vatican.va.

¹²⁹ G. D’COSTA, *La Trinidad y el diálogo interreligioso*, 141, las cursivas son nuestras. Y continúa diciendo: «Todo esto se sostiene a la vez que, y sin contradicción con, la idea de que la gracia salvífica sobrenatural opera en otras religiones y que en esas otras religiones hay buena parte de verdad, bondad y santidad y mucho que admirar y aprender por parte de la Iglesia» (ibídem., 141).

La interpretación de D'Costa es, pues, negativa. Sin embargo, esta interpretación más ajustada a lo que dice la literalidad del texto ha sido marginada, y se ha hecho común en la teología postconciliar lo establecido por Knitter: se entiende implícita la afirmación de las otras tradiciones religiosas como caminos de salvación¹³⁰. Pero, de hecho, la cuestión queda abierta para el mismo Rahner¹³¹, mientras que D'Costa afirma que "era un silencio intencionado dada la verdad del evangelio", con lo que la interpreta en sentido negativo: *las religiones no son vías de salvación para sus seguidores*.

Ésta es la explicación que da el mismo Gavin D'Costa de las dos formas de interpretación del texto conciliar a este respecto:

quizá las lecturas polarizadas del documento sean explicables a causa de la relación percibida entre naturaleza y gracia por cada uno de sus analistas. Para quienes pretenden distinguir más claramente la gracia sobrenatural en términos de la revelación cristiana explícita, el silencio es un límite intencionado. Para aquellos que quieren relacionar más estrechamente naturaleza y gracia, como Rahner y su intrinsecismo, el silencio es una cuestión abierta susceptible de una respuesta afirmativa¹³².

Ahora, desde el Concilio Vaticano II, el autor da un salto hasta el magisterio de Juan Pablo II. Este pontífice ha visto a las otras religiones como etapas de preparación evangélica, pero admite que el Espíritu Santo pueda actuar en elementos explícitos de una religión para dar su gracia (habla de una "raíz soteriológica común a todas las religiones")¹³³. Pero habría que ver caso por caso, sin efectuar afirmaciones *a priori*, sino con un análisis crítico de las religiones. D'Costa se fija en dos documentos: la encíclica *Re-*

¹³⁰ Paul Knitter ofrece el siguiente resumen de su interpretación, que aplica a la generalidad de la teología: «la mayoría de los pensadores católicos interpretan que las declaraciones de los documentos conciliares afirman, implícita pero claramente, que las religiones son caminos de salvación» Cfr. P. KNITTER, "Roman Catholic Approaches to Other Religions: Developments and Tensions", *International Bulletin of Missionary Research* 8 (1984) 50-54.

¹³¹ Cf. K. RAHNER, "On the Importance of the Non-Christian Religions for Salvation", *Theological Investigations*, v. 18 (1983) 30-50.

¹³² G. D'Costa, *La Trinidad y el diálogo interreligioso*, 142.

¹³³ Cf. K. ACHARYA, "Pope John Paul II and Interreligious Dialogue", *Pro Dialogo* 120 (2005) 275-281.

demptoris Missio y el libro-entrevista *Cruzando el umbral de la esperanza*, de los que sintetizamos sus propios comentarios¹³⁴.

En *Cruzando el umbral de la esperanza*, Juan Pablo II comenta que el Espíritu Santo puede obrar fuera de la Iglesia, y a través de elementos de otras religiones, lo que no constituye una afirmación de esas tradiciones religiosas como estructuras salvíficas en sí mismas. Y señala, con juicios *a posteriori*, los elementos positivos de cada religión en los que puede actuar el Espíritu. Por ello "no existe la cuestión de un incondicional "sí" o "no", sino más bien siempre los dos, un "sí" y un "no", y el equilibrio de ambos está de acuerdo con el tema en cuestión"¹³⁵. Por lo tanto, este Papa elabora en el citado libro un argumento dialéctico.

En cuanto a la encíclica *Redemptoris Missio*, su n. 29 nos hace ver que "Juan Pablo II también veía la búsqueda natural de hombres y mujeres relacionada con la acción del Espíritu Santo en sus vidas. No hay naturaleza clara e inequívoca separada de la gracia"¹³⁶. Pero toda acción extraeclesial del Espíritu está necesariamente vinculada a Cristo y a la Iglesia, de manera que rebate "los puntos de vista que parecen legitimar una interpretación de otras religiones como medios *independientes* de la gracia sobrenatural"¹³⁷.

Si bien Juan Pablo II admite la presencia de elementos positivos en las otras religiones, en las que puede actuar el Espíritu de Dios, no soluciona la cuestión del silencio planteado por el concilio. Y concluye D'Costa la sección volviendo a plantear su interpretación negativa de este silencio, lo que abriría un espacio para su propuesta novedosa:

¹³⁴ Puede objetársele la impropiedad de equiparar todo un documento papal como esta encíclica con las afirmaciones en un "best-seller" de JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & janes, Barcelona 1995.

¹³⁵ G. D'Costa, *La Trinidad y el diálogo interreligioso*, 144.

¹³⁶ *Ibidem*, 144.

¹³⁷ G. D'Costa, *La Trinidad y el diálogo interreligioso*, o.c., 145, las cursivas son nuestras. Sin embargo, ésta es la interpretación que hace Dupuis del mismo texto: «los miembros de otras religiones, entonces, no son salvados por Cristo a pesar de, o junto a su propia tradición, sino en la sincera práctica de la misma, y, de alguna forma misteriosa, a través de ella. Sin embargo, esto no significa que en las otras tradiciones todo pueda ser conducente a la salvación de sus miembros. De hecho, identificar en ellas los 'elementos de gracia capaces de sostener la respuesta positiva de sus miembros a la invitación de Dios' es una tarea difícil, que requiere discernimiento» (J. DUPUIS, "Dialogue and Proclamation in Two Recent Documents", *Bulletin* 80 (1992) 165-172).

el silencio, que es ciertamente rechazo, a reconocer otras religiones, *per se*, como posibles estructuras salvíficas, indica que los documentos conciliares y postconciliares no aprueban el pluralismo y el inclusivismo. [...] Más allá del pluralismo y el inclusivismo hay sitio para desarrollar una teología de las religiones que reconozca que la historia de las religiones es un importante lugar en el que Dios podría estar actuando¹³⁸.

Por lo tanto, y como hemos visto en el análisis del magisterio que hace D'Costa, las otras religiones no son caminos salvíficos *per se* para sus miembros. Siendo ésta una afirmación aparentemente exclusivista, cerrada e intolerante, la que se desprende de una interpretación correcta de los documentos eclesiales, nuestro autor quiere "mostrar que esta respuesta aparentemente negativa permite una apertura radical a las otras religiones, afirma la acción salvadora de Dios en las otras religiones y significa que las otras religiones son infinitamente interesantes y complejas"¹³⁹.

5.2. *El Espíritu Santo en el Concilio Vaticano II*

Reiterando la importancia del aspecto pneumatológico de la teología de las religiones, el siguiente paso que da D'Costa para fundamentar su propuesta es el análisis de cómo aparece el Espíritu Santo en los documentos conciliares. Parte de la constatación de que en los documentos emanados del Concilio Vaticano II hay una tensión entre la afirmación de que la Iglesia es necesaria para la salvación (LG 14) y la de que el Espíritu puede estar presente de forma activa en los no cristianos (GS 22). Para el autor,

el camino principal para reconciliar dichas tensiones radica en la enseñanza conciliar según la cual siempre que Dios está presente, se trata de la presencia del Dios trino; y este Dios trino es el fundamento de la Iglesia. Por consiguiente, de los documentos conciliares se sigue una importante conclusión: *la presencia del Espíritu Santo en otras religiones es intrínsecamente trinitaria y eclesiológica*. Es trinitaria al relacionar la acción del Espíritu Santo con el misterio pascual de Cristo, y eclesial al

¹³⁸ G. D'Costa, *La Trinidad y el diálogo interreligioso*, 146-147.

¹³⁹ *Ibidem*, 134.

relacionar el acontecimiento pascual con la fuerza constitutiva creadora de comunidad que posee, bajo la guía del Espíritu¹⁴⁰.

Algunos teólogos han sobrepasado estos parámetros, abriendo una importante separación (o al menos una independencia operativa) entre la misión del Verbo y la misión del Espíritu Santo; entre ellos destacan Knitter, Panikkar y Dupuis. No olvidemos la reacción que hubo en la declaración *Dominus Iesus* a este respecto.

D'Costa analiza también con profundidad la constitución *Gaudium et spes*, y la encíclica de Juan Pablo II *Redemptoris Missio*, para ver que la Iglesia aprende en el contacto con los otros, y no por ello deja de tener plenitud, y que la acción del Espíritu Santo no tiene lugar sólo en el corazón del hombre, sino también en las estructuras, en lo social y cultural: RMI 28. Este número

marca un importante desarrollo al afirmar las implicaciones de la acción del Espíritu en términos estructurales y sociales, más que como una cuestión relacionada exclusivamente con el corazón y ser interior de los individuos. Con todo, la *Redemptoris Missio* deja absolutamente claro que este reconocimiento de la acción transformadora del Espíritu en otras religiones no les otorga legitimidad independiente (en términos de su propia auto-comprensión), porque este juicio positivo es en sí mismo un reconocimiento teológico cristiano (hetero-interpretación) y, en consecuencia, hace referencia a la realidad de la Trinidad en la Iglesia¹⁴¹.

Esto constituye un importante paso adelante, al afirmar que el Espíritu Santo no sólo obra en los corazones de los otros creyentes sino que, por la propia naturaleza del hecho religioso, esta acción divina misteriosa tiene lugar en unas dimensiones sociales y culturales. Se trata, según D'Costa, de

¹⁴⁰ *Ibidem*, 148. También podemos leer lo siguiente: «al afirmar la presencia del Espíritu en el mundo, hay un reconocimiento tácito de que, de modo misterioso y escondido, existe también la ambigua presencia del Dios trino y del reino» (*ibidem.*, 149). Más adelante escribe: «resulta claro e inequívoco que por el Espíritu la presencia trinitaria de Dios en otras religiones y culturas es una posibilidad, que se percibe por medio de signos del reino presentes incoadadamente en esa cultura» (*ibidem*, 154).

¹⁴¹ G. D'Costa, *La Trinidad y el diálogo interreligioso*, 153.

un reconocimiento inequívoco. El autor señala, sin embargo, que esto, tal como es expresado en la encíclica, no cualifica a las otras tradiciones como estructuras salvíficas *per se*, como acabamos de ver en el párrafo antes citado. Por lo que, a la luz de este documento, no pueden mantenerse posturas pluralistas o inclusivistas, ya que tienen como uno de sus elementos principales establecer una separación teológica importante, bien sea entre el Logos eterno y el Jesús histórico, entre Cristo y el Espíritu, o entre la Trinidad y la Iglesia. Esto lo confirma la misma encíclica al afirmar que el Espíritu Santo "no es, por consiguiente, algo alternativo a Cristo, ni viene a llenar una especie de vacío, como a veces se da por hipótesis que exista entre Cristo y el Logos. Todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y religiones, tiene un papel de preparación evangélica, y no puede menos de referirse a Cristo"¹⁴².

El considerar a las otras culturas como *praeparatio* no debe servirnos para "domesticar" la acción del Espíritu Santo en las religiones, "puesto que el Espíritu de esa cultura podría exigir una más profunda penetración, entendimiento y aplicación de la verdad de la auto-revelación del Dios trino confiada a la Iglesia. Es decir, si la Iglesia no está atenta a la posibilidad del Espíritu en otras religiones, no conseguirá estar atenta a la Palabra de Dios que le ha sido confiada"¹⁴³. Es un tema de gran importancia, y en el que incide D'Costa con insistencia: "el discernimiento de la acción del Espíritu Santo en otras religiones debe llevar a la Iglesia más sinceramente a la presencia del Dios trino. [...] Si el Espíritu actúa en las religiones, hay que descubrir sus dones, alimentarlos y recibirlos en la Iglesia. Si ésta no es receptiva, podría estar practicando inconscientemente la idolatría cultural y religiosa"¹⁴⁴.

Como ya hemos observado en anteriores escritos de D'Costa, éste pone el énfasis en que no pueden entenderse las nociones correlativas de preparación-cumplimiento de manera tan unilateral. Por un lado, es verdad que el Dios trinitario revelado en Jesucristo constituye una novedad radical, una ruptura a la vez que algo de continuidad con la experiencia de Dios en las otras religiones. Pero, siguiendo lo que establece GS 44 tras esta consideración de lo bueno y lo verdadero fuera de la Iglesia, D'Costa señala que

¹⁴² RMI 29.

¹⁴³ G. D'Costa, *La Trinidad y el diálogo interreligioso*, 154.

¹⁴⁴ *Ibidem*, 155-156.

el texto conciliar reconoce también que los elementos de bondad y verdad en las otras religiones han de ser atendidos por la Iglesia, que a su luz puede comprender y vivir mejor su propia identidad evangélica¹⁴⁵.

Esto trae consigo unas importantes consecuencias para la eclesiología: si la Iglesia obedece a lo establecido en GS 41 y RMi 20, ha de estar atenta a la *posible* presencia del Espíritu –y, como tal, presencia del Dios trino– en las otras religiones, a los *posibles* signos del Reino que pueden estar presentes de forma incoada en ellas. Sin olvidar el peligro que corre de domesticarla, como ya hemos señalado. Aparece aquí, por lo tanto, una profunda unión entre la pneumatología y la eclesiología, ya que no puede separarse la acción universal del Espíritu de su acción en la Iglesia, Cuerpo de Cristo¹⁴⁶.

De este planteamiento D'Costa deduce que el Espíritu ha de tener en las otras religiones el mismo papel que desempeña en su acción eclesial: ayudar a los hombres a asemejarse a Cristo. Señala que este planteamiento trinitario garantiza una apertura real, al poner a la Iglesia a la escucha del don de Dios en las otras religiones. Nuestro autor reconoce, con claridad, la presencia del Espíritu en las otras religiones (algo totalmente en la línea de la teología conciliar), en formas que no pueden determinarse sino *a posteriori*, y por ello ha de prestarles atención, pues de lo contrario caería en la idolatría (de la propia cultura o mediación religiosa). Entonces, hay que mirar al otro sin domesticarlo ni negarlo, sino comprendiendo su auto-interpretación, para desde ahí "poder afirmar, criticar o comprometerse con dicha tradición"¹⁴⁷.

5.3. Exégesis de la pneumatología joánica

Otro paso importante en la presentación de su propuesta es la exégesis de los pasajes del evangelio de Juan que tratan sobre el Espíritu Santo (las

¹⁴⁵ «Tales culturas podrían tener, en consecuencia, elementos que desafiarán y modificarán algunos elementos de la Iglesia, en su estructura, sus formulaciones y su práctica. No hay que considerar nada de esto como merma de la afirmación según la cual la plenitud de Dios se conoce en Jesucristo por el Espíritu dentro de la Iglesia, sino que se entiende como la Iglesia que profundiza su propia comprensión y práctica del evangelio e incluso llegando a ver las maneras en que ha oscurecido el evangelio» (ibídem., 150).

¹⁴⁶ Más adelante D'Costa escribe que «hablar de Jesús, del Espíritu y del Padre es siempre gramática eclesiológica, incluso cuando se utiliza como revelación fuera de la Iglesia» (ibídem., 158).

¹⁴⁷ Ibídem., 157.

promesas que Jesús hace del Paráclito, dentro de los discursos de despedida), vinculados profundamente a la eclesiología: Jn 14, 15-18. 25-27; 15, 26-27; 16, 7-15. Según D'Costa, "las inquietudes de Juan son plenamente eclesiológicas, pero también plenamente trinitarias. Juan es consciente de que la configuración de la Iglesia depende totalmente de la forma narrada de la auto-revelación de Dios"¹⁴⁸.

El autor destaca el contexto en el que aparecen las promesas del Espíritu: el mandamiento del amor. Un precepto nuevo que responde a la forma de amar de Jesús, que a su vez comunica el amor que él mismo ha recibido del Padre. Es, por consiguiente, un amor marcado por una cristología constitutiva, no sólo normativa. Los cristianos, que congregados en la Iglesia forman el Cuerpo de Cristo, están llamados a hacer presente a Jesucristo en el mundo mediante el amor. Por eso en el cuarto evangelio "la cristología y la pneumatología se entienden primariamente como doctrinas eclesiológicamente estructuradas"¹⁴⁹. El amor a imagen del amor de Dios se hace posible por la inhabitación del Espíritu, que es quien mueve a los hombres a participar del amor trinitario. "Al afirmar la presencia del Espíritu, se habla de una presencia de inhabitación personal de Dios, inseparable de Jesucristo pero distinto de él"¹⁵⁰.

El Espíritu es la "exégesis" de Jesús, pues no da un testimonio diferente al suyo (ya que él es la revelación escatológica de Dios), sino que lo explica e interpreta: "al predicar la actividad del Espíritu ya se está predicando una práctica transformadora inaugurada en Jesús, que le atestigua a él y, al hacerlo, se convierte en un acto de alabanza"¹⁵¹. El Espíritu Santo hace posible que continúe en el mundo el ejercicio del amor de Jesús, encarnado – en una repetición no idéntica– en su cuerpo eclesial¹⁵². El Espíritu no desvela

¹⁴⁸ *Ibidem*, 158-159.

¹⁴⁹ *Ibidem*, 162.

¹⁵⁰ *Ibidem*, 165.

¹⁵¹ *Ibidem*, 167.

¹⁵² «Cualquier afirmación de la presencia del Espíritu en el mundo implica la condenación del pecado y de la falta de rectitud, incluido el pecado y la falta de rectitud de la Iglesia, al igual que el cuerpo de Jesús lleno de Espíritu cuestionó a los primeros hombres discípulos de Jesús que le abandonaron. Pero el Espíritu también suscita el amor misericordioso, que es más grande que esta violencia y destrucción; suscita las palabras de perdón en la cruz. La medida en que la Iglesia está analógicamente llamada a continuar la encarnación significa también que debe recibir y representar históricamente la expiación; es un acontecimiento continuado, no una historia terminada» (*ibidem*, 168-169).

nuevas revelaciones, sino que ayuda a comprender más profundamente la enseñanza de Jesús, la proclama con más fuerza. Los cristianos están llamados a participar de la vida de Dios, y esto es posible por la obra del Espíritu Santo, cuyo fruto es la vivencia de las virtudes teologales en la Iglesia, comunidad formada en torno al Dios trino, a quien adora.

El acercamiento a estos textos joánicos tiene varias aplicaciones bien prácticas para la teología de las religiones. Entre ellas, puede destacarse como afirmación principal que

el Espíritu Santo nos ayuda a ver la persona de Cristo como la inauguración de una práctica reveladora y transformadora confiada a la Iglesia, y llamada "Iglesia". Por tanto, si la presencia del Espíritu se predica en otras religiones (o en cualquier lugar) no denota una nueva revelación sino, más bien, indica el poder de Dios actuando para revelar más profundamente y representar la realidad de su presencia en su nueva creación inaugurada en la resurrección de Jesús¹⁵³.

O, con otras palabras, y profundizando en esa presencia del Espíritu fuera de los márgenes eclesiales, pero vinculada siempre a la Iglesia que continúa la misión reveladora de Cristo: "toda verdad, bondad y gracia dondequiera que se encuentren fuera de la Iglesia no pueden nunca y en ningún sentido contradecir la realidad de la vida transformadora de Dios inaugurada en Jesús, y cuando se incorporen a la práctica y expresión de la Iglesia, su nuevo contexto las transformará radicalmente, al igual que a la Iglesia"¹⁵⁴.

5.4. La teología trinitaria de las religiones

a. Exposición de la tesis

Establecida esta base bíblica, magisterial y dogmática, D'Costa afronta la parte nuclear de su última obra, y que encabeza con esta cuestión: "¿qué significa para la Iglesia decir que el Espíritu está presente fuera de ella y

¹⁵³ *Ibidem*, 166.

¹⁵⁴ *Ibidem*, 171.

dentro de las religiones del mundo?"¹⁵⁵. Porque, como hemos tenido ocasión de ver, una afirmación así –que encontramos ya en el mismo Concilio Vaticano II, lo que la convierte en vinculante– es susceptible tanto de interpretaciones inclusivistas como de lecturas de un pluralismo que llevaría a salirse de los márgenes doctrinales cristianos. El autor señala siete implicaciones en cuanto a este tema, y que podemos considerar el desarrollo sistemático de su última propuesta de teología cristiana de las religiones.

1. La presencia del Espíritu, como ha quedado claro con anterioridad, es siempre relativa a la Iglesia, por lo que hay que ser reticentes ante el uso muy extendido de la expresión, hecha en abstracto, de que el Espíritu Santo está presente en las otras religiones, sin fijarse en cada caso concreto: "la afirmación de que el Espíritu actúa en el mundo sólo puede ser parte del discernimiento de la Iglesia (no su propiedad) relativo a las profundidades ocultas de la amorosa acción trinitaria de Dios que lucha por encarnarse en la creación y en la cultura"¹⁵⁶. La afirmación de esta presencia en las religiones no es algo positivo ni fenomenológico, sino una constatación de la fe cristiana, es una afirmación de la teología *cristiana* de las religiones¹⁵⁷.
2. No son posibles "otras revelaciones" alternativas a la de Jesús, que es donde Dios se ha revelado de forma trinitaria. Desde entonces todo pasa a formar parte de la nueva creación, inaugurada con el acontecimiento Cristo¹⁵⁸.
3. Una realidad concreta donde se muestra la acción del Espíritu Santo es la existencia de hombres "santos" en las otras religiones, personas que

¹⁵⁵ *Ibidem*, 173.

¹⁵⁶ *Ibidem*, 173-174.

¹⁵⁷ «Constituye una evaluación teológica que debe brotar de, y conducir a, nuevas prácticas *dentro de la Iglesia* si es que la afirmación ha de ser digna de algún crédito. La afirmación de la presencia del Espíritu es, en consecuencia, una afirmación intra-cristiana. [...] Indica que en tales compromisos con culturas no-cristianas, la Iglesia está llamada a ser signo de juicio e indulgente redención, como Cristo» (*ibidem*, 174).

¹⁵⁸ «Sin embargo, afirmando *a priori* que no existe nueva revelación aparte de la de Cristo, no se circunscribe ni se restringe la realidad de la actividad universal y particular del Espíritu Santo, ni tampoco se limita exclusivamente a prácticas e interpretaciones previas de la tradición viva. [...] Toda verdad, en cualquier forma, servirá para dar a conocer más plenamente a Cristo a los cristianos (¿y al mundo?), *sin interpretar* lo que esto significará de antemano, en la teoría y en la práctica» (*ibidem*, 174-175).

por su vida son semejantes a Jesucristo¹⁵⁹. Esto requiere un serio discernimiento por parte de la Iglesia, ya que "la medida en que se produzca la actividad semejante a Cristo se deberá exclusivamente al poder habilitador del Espíritu"¹⁶⁰. El reconocimiento de los "santos no cristianos" puede ser muy enriquecedor para la Iglesia, y hace real y patente la diferencia y unión entre la acción del Espíritu Santo y de Cristo: "este inacabable proceso de repetición no-idéntica supone interpretar toda la creación en Cristo por la guía del Espíritu Santo, en cada momento de la vida de la Iglesia"¹⁶¹.

4. El mundo puede ser cuestionado porque tiene elementos de verdad, debidos al Espíritu, y que han de incorporarse a la Iglesia, porque "cuando sean incorporados a las expresiones y práctica cristianas, incluso si tal incorporación supone una radical discontinuidad, pueden servir para alabar de nuevo al Dios trino"¹⁶².
5. La presencia del Espíritu Santo en las otras religiones supone un juicio para la Iglesia, que puede descubrir su pecado, y "es también fuente de promesa y gran alegría para la Iglesia porque, al estar abierta y atenta al Espíritu Santo, crece en su propia relación con Dios y con aquellos que pertenecen a otras religiones"¹⁶³.
6. Esto no significa un "bautismo" indiscriminado de todo lo extraeclesial, sino que conlleva que el lenguaje humano sobre el Espíritu (generado por el encuentro con los no cristianos) ha de tener en cuenta sus implicaciones trinitarias y eclesiológicas.
7. Es necesaria la profundización cristiana en esta presencia del Espíritu Santo, sobre la base de la pneumatología joánica expuesta por D'Costa, y que tiene un importante aspecto práctico de ver intrínsecamente rela-

¹⁵⁹ Observemos que esta cuestión constituía el segundo argumento de la revolución copernicana de Hick. Podemos ver así un ejemplo concreto de continuidad y ruptura en el pensamiento de D'Costa: hace una primera crítica planteando la posibilidad inclusivista de la acción de Dios en las otras religiones (como hemos visto en su revisión de Hick), y ahora plantea esta realidad como ejemplo de la acción del Espíritu Santo, que es presencia trinitaria, fuera de la Iglesia.

¹⁶⁰ *Ibíd.*, 175.

¹⁶¹ *Ibíd.*, 176.

¹⁶² *Ibíd.*, 176.

¹⁶³ *Ibíd.*, 177. D'Costa pone a continuación como ejemplos a Henri Le Saux y Thomas Merton, que aportaron elementos de las tradiciones hindú y budista respectivamente para «generar formas más ricas de discipulado cristiano» (*ibíd.*, 177).

cionadas la misión, el diálogo y la inculturación. Para el autor, la distinción que suele hacerse entre estos tres conceptos es poco útil. En cuanto a la relación diálogo-misión, señala que ambas actividades están vinculadas intrínsecamente: "la misión es imposible sin diálogo y viceversa"¹⁶⁴. La Iglesia ha recibido, tras la resurrección y el envío del Espíritu Santo, el encargo inexcusable del testimonio evangélico, y por ello no puede haber diálogo interreligioso sin misión, "porque los cristianos no tienen nada que compartir con los demás si no es aquello que les ha sido dado tan copiosamente"¹⁶⁵. Otra cuestión que retoma al finalizar la exposición de esta tesis es la inculturación o indigenización, en relación con la categoría de cumplimiento. Para D'Costa este proceso tiene importantes consecuencias para la vida eclesial, pues la hace estar abierta al aprendizaje continuo¹⁶⁶.

b. Ventajas de la tesis

Como venía señalando Gavin D'Costa desde el comienzo de esta obra, su teología trinitaria de las religiones, que acabamos de exponer de manera más sistemática, cumple mejor los objetivos pretendidos por los autores pluralistas (apertura, igualdad y tolerancia). Sin embargo, los modifica profundamente: "puesto que mis argumentos dialécticos se han utilizado para mostrar que esas metas pluralistas, como ellos mismos las entienden, son inalcanzables, esta estrategia nos permite ver caminos coherentes y sostenibles en los que la apertura, la tolerancia y la igualdad se podrían presentar e, incluso, proponer como caminos atractivos para los pluralistas"¹⁶⁷.

D'Costa ha mostrado una vez más que, aunque el paradigma pluralista de la teología de las religiones pretenda una apertura a las otras tradiciones

¹⁶⁴ *Ibidem*, 178.

¹⁶⁵ *Ibidem*, 179.

¹⁶⁶ «La inculturación o indigenización propia y legítima es siempre un acto de continuidad en una mayor discontinuidad: una aceptación de lo que los discípulos de diferentes culturas y religiones pudieran aportar a la Iglesia. [...] Aunque la inculturación es siempre un proceso de transformación de lo que podría ya haber sido animado por el Espíritu, no puede sino recrear y reconfigurar elementos dentro de la nueva práctica de la Iglesia» (*ibidem*, 178).

¹⁶⁷ *Ibidem*, 180.

religiosas, no la consigue, porque opera con juicios *a priori* que hacen que cuando se acerca al otro ya sabe de antemano lo que va a encontrar. En cambio, la tesis trinitaria propuesta por nuestro autor alcanza la meta de la apertura porque la consideración del Dios trinitario permite una apertura real a Dios en la historia¹⁶⁸, porque el juicio sobre las otras religiones ha de hacerse *a posteriori*¹⁶⁹, y porque al tomar en serio al otro la Iglesia se abre al cambio, se expone a un verdadero cuestionamiento¹⁷⁰.

En cuanto a las pretensiones de tolerancia e igualdad, D'Costa ha demostrado en su tratamiento de los diversos autores pluralistas que "ni son tolerantes (de acuerdo con sus propios criterios) ni conceden igualdad sobre la verdad a todas las religiones, algo que de distintas maneras afirman hacer. Esto último es manifiestamente imposible porque *toda verdad se narra dentro de una tradición específica*"¹⁷¹. Por contra, la Iglesia ha narrado de forma peculiar la tolerancia y la igualdad en el Concilio Vaticano II con su declaración sobre la libertad religiosa, *Dignitatis Humanae*. Este documento se basa en la revelación y en la ley natural y, por lo tanto, aunque "refleja con claridad a una Iglesia que se compromete más críticamente con la modernidad, recibe su forma y orientación de las inquietudes cristológicas y teológicas"¹⁷².

Dignitatis Humanae no promueve el indiferentismo religioso, al no pronunciarse sobre la verdad o error de las religiones, sino que las dota de unos derechos civiles basados en la dignidad del hombre¹⁷³. Además, para nuestro autor este documento constituye un buen ejemplo del cambio que

¹⁶⁸ «Dado que, como hemos visto, el Espíritu Santo podría actuar en otras religiones, si la Iglesia se cierra ante ellas sería culpable de no prestar atención a los mensajes de Dios tendentes a conducirla a una mayor santidad, verdad y bondad. Descuidar la atención a otras religiones es una forma de idolatría» (ibídem, 180). Cf. B. FORTE, *Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano*, Sígueme, Salamanca 1996.

¹⁶⁹ Y «es necesario que la Iglesia, si ha de estar abierta a la historia, esté atenta a la auto-interpretación de las religiones» (G. D'Costa, *La Trinidad y el diálogo interreligioso*, 181).

¹⁷⁰ «La práctica y la reflexión cristianas podrían cambiar, de una forma no predecible *a priori*, a la luz del diálogo con otras religiones» (ibídem, 181).

¹⁷¹ Ibídem, 181-182. Las cursivas son nuestras.

¹⁷² Ibídem, 185.

¹⁷³ «La noción de tolerancia o, más precisamente, el derecho de estar libre de coacción civil en la práctica de la propia religión, se establece sólo negativamente en la *Dignitatis Humanae*, salvaguardando de ese modo el importante principio de que el error no tiene derechos. En el documento el objeto del derecho es la libertad de coacción y de ninguna forma se refiere a los contenidos de la fe religiosa» (ibídem, 186).

puede darse –en este caso fue radical– en la Iglesia católica tras el encuentro con los otros creyentes, y así "el sentido de la verdad de la Iglesia puede crecer más profundamente en la historia"¹⁷⁴. Para concluir su análisis señala que

la apertura (tomar en serio la historia), la tolerancia (derechos religiosos cívicos negativos) y la igualdad (en términos de dignidad humana), a la luz de mi orientación trinitaria son más sostenibles dialécticamente, tienen límites más reales y, aunque presentan dificultades aún sin resolver, toman en serio las religiones, facilitando su libertad de modo que sea posible el diálogo genuino con la alteridad y la diferencia¹⁷⁵.

Así, de forma bastante sintética, D'Costa ha expuesto los elementos de su nueva propuesta de teología de las religiones. El análisis más profundo ya lo ha realizado antes, con su estudio de los documentos magisteriales y del evangelio de Juan, y desde ahí ha construido estas tesis. Ahora es el momento de aplicar en campos concretos este planteamiento teológico, y el mismo autor lo hace con dos temas: la oración interreligiosa y el arte sacro.

El primero de los temas, cuya revisión hace ya en el mismo libro que estamos analizando¹⁷⁶, es el de la oración interreligiosa. Después de un detallado análisis en el que emplea la analogía nupcial y el riesgo amoroso que supone compartir la oración con los otros, avisa de que hay un peligro de caer en la infidelidad, pero ésta también se daría si no estuviéramos atentos a los avisos del amor de Dios en la oración interreligiosa. "Bajo ciertas condiciones y en algunas circunstancias, tal riesgo merece la pena asumirlo; ciertamente se trata de un riesgo que el amor temerario de Jesús nos invita a aceptar"¹⁷⁷. La tarea del discernimiento es para las Iglesias locales y la Iglesia universal, por su gran alcance.

¹⁷⁴ *Ibidem*, 186.

¹⁷⁵ *Ibidem*, 187.

¹⁷⁶ Cf. *Ibidem*, 189-224: «5. ¿Podemos orar juntos al Dios Trino? ¿Es la oración interreligiosa una infidelidad conyugal?».

¹⁷⁷ *Ibidem*, 224. D'Costa deja abierta la teología de las religiones, como hemos podido ver que es parte de su propuesta, al no aceptar apriorismos en la mirada cristiana a las otras tradiciones religiosas: «no somos como Dios y no podemos conocer el significado prudencial de la diversidad religiosa, si es que tal significado existe, pero sí sabemos que la Trinidad de Dios llama a los cristianos a buscar, a servir y a adorar a este Dios en modos a veces impredecibles» (*ibidem.*, 224).

El segundo tema, fruto de unas lecciones impartidas por el autor¹⁷⁸, versa sobre la interesante cuestión del arte sacro y su inculturación. Analiza dos obras de arte relativas a la Trinidad para ver las aplicaciones que puede hacer de su estudio concreto a la “negociación” interreligiosa (término más apropiado que “diálogo” según el autor, entendiéndolo en el sentido empleado por Derrida). Para concluir su estudio, propone una tesis provisional, de gran interés para nuestro acercamiento a la postura más actual del autor, y que tiene implicaciones prácticas en el estudio cristiano de las religiones:

Sólo aprenderemos sobre las riquezas del Dios trinitario en nuestra apertura a la multiplicidad de representaciones del misterio infinito, representación que aceptará a toda la creación en formas que nuestros mejores artistas y teólogos en ocasiones sólo han imaginado, y que permitirá a la Iglesia del futuro reimaginar continuamente. Asumiendo el riesgo de que la imaginación puede llevar al sincretismo, herejía e idolatría. No asumir el riesgo puede llevar también a una puridad religiosa y cultural falsa, otra forma de herejía e idolatría¹⁷⁹.

6. Valoración de la trayectoria y conclusiones

6.1. Una evolución coherente

Gavin D'Costa elaboró en su tiempo una sistematización muy acertada del panorama de la teología de las religiones, explicando sus tres paradigmas (exclusivismo, inclusivismo y pluralismo) y exponiendo los autores respectivos. Pero, a diferencia de lo que han hecho los defensores del paradigma pluralista –que presentan esta diversidad teológica como un proceso evolutivo, que iría desde la posición totalmente errónea exclusivista, pasando por un “epiciclo” inclusivista, hasta llegar a la consideración pluralista de

¹⁷⁸ G. D'Costa, “The Trinity and Other Religions: Genesis 18, Judaism and Hinduism in two works of art”, *Gregorianum* 80 (1999) 5-31. El texto del artículo procede de la Lección Joseph Gregory McCarthy en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana de Roma, impartida en mayo de 1998.

¹⁷⁹ *Ibidem.*, 31.

las religiones, que sería la meta deseada y la mejor solución al problema teológico de las otras tradiciones religiosas— la ha presentado defendiendo el inclusivismo como el mejor camino posible para un acercamiento cristiano.

En sus primeros escritos, D'Costa afirma que el inclusivismo responde mejor a las inquietudes planteadas por la teología pluralista de las religiones, puesto que reconoce la posibilidad de salvación para los no cristianos, y a la vez asegura el núcleo innegociable de la unicidad y universalidad salvíficas de Jesucristo. Nuestro autor, además, hace hincapié en el papel peculiar de la Iglesia en la salvación de los otros creyentes, pues a ello le lleva la vinculación necesaria que hay entre cristología y eclesiología. El inclusivismo que asume, en un principio de estilo rahneriano, aunque con una cierta distancia crítica, en fin, posibilita la apertura de la fe cristiana a las otras religiones, y lo hace sin efectuar juicios *a priori*. Al asumir nuestro autor la posición inclusivista, vemos que valora en gran medida que no determine de antemano el juicio que habrá de hacerse desde el cristianismo de cada elemento religioso extracristiano.

La progresiva profundización en la teología de las religiones que hemos visto en D'Costa le ha llevado a acentuar el carácter cristológico y trinitario de su propuesta, con la convicción de que sólo desde ahí puede elaborarse un estudio legítimo de las otras religiones, desde una doctrina cristiana genuina y no rebajada. De hecho, otros autores han señalado tal conveniencia, incluso desde posturas diferentes¹⁸⁰.

De forma paralela, ha ido constatando en el pasar de los años no sólo su acierto en el análisis del paradigma pluralista, sino la gran semejanza que hay, en el fondo, entre unas y otras propuestas. Todas ellas tienen una tradición específica, de la que parten inevitablemente, y todas ellas elaboran un juicio *a priori* de las otras religiones de manera previa al encuentro histórico y concreto, por lo que las prejuzgan desde su posición privilegiada

¹⁸⁰ El mismo Dupuis critica la contradicción en la que entran entre sí los diversos planteamientos de la teología de las religiones, y señala que «el modelo integral que estamos buscando en función de una interpretación cristiana del pluralismo religioso halla su mejor expresión en la forma de una cristología trinitaria» (J. DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander 2000, 304). Más adelante afirma que «desde un punto de vista cristiano la doctrina de la Trinidad divina sirve como clave hermenéutica para una interpretación de la experiencia de la Realidad absoluta de la que dan testimonio otras tradiciones religiosas» (ibídem, 390).

y no las dejan expresarse desde ellas mismas, desde su auto-interpretación. Esto siempre ha sido claro en el exclusivismo, D'Costa lo ha demostrado desde el principio en los autores pluralistas –especialmente en Hick–, y finalmente lo aplica también al inclusivismo.

Como ya señalábamos en nuestra recapitulación a la evolución teológica de Gavin D'Costa, algunos elementos son una constante en su pensamiento, a saber: su firme enraizamiento en la teología católica como punto de partida reconocido y confesado, la impronta necesariamente trinitaria de la propuesta para conseguir fidelidad a la propia identidad y apertura a los otros, la noción abierta y positiva del cumplimiento –que incumbe sobre todo al propio cristianismo–, y la unicidad de la historia de la salvación, que ha de entenderse desde la cristología y eclesiología, y en la que es posible la diversidad, apoyada desde la pneumatología.

6.2. La teología trinitaria de las religiones

a. *¿Encuadrado en el nuevo radicalismo teológico?* Podemos ver en la empresa de nuestro autor muchas semejanzas con la Radical Orthodoxy de Milbank. Lluís Oviedo habla de un mayor éxito de las corrientes que menos se comprometen en el diálogo con la cultura al acentuar la propia identidad teológica y confesional, valoración que no podemos aplicar a Gavin D'Costa, que mantiene un gran afán de apertura a las otras religiones, no sólo de afianzamiento de la propia doctrina¹⁸¹.

Hay una diferencia esencial con respecto a Milbank en el tratamiento que D'Costa hace del pluralismo religioso. Si Milbank sometería al otro a una “metanarración”, nuestro autor defiende la apertura y la ausencia de apriorismos en el encuentro con él, y así

dentro de la orientación trinitaria católica, el otro es siempre interesante en su diferencia y puede ser el rostro de Dios o la cara de la violencia,

¹⁸¹ João Duque señala algunos aspectos que vemos coincidentes en el planteamiento de Milbank y en el de D'Costa, como la importante orientación trinitaria, y podemos observar que nuestro autor soluciona con su teología trinitaria de las religiones algunos elementos que son criticados en Milbank, como el peligro de idolatría eclesiológica o absolutización de la historia de la Iglesia en Occidente como paradigmática. Cf. J. Duque, “La significatividad del cristianismo en la sociedad post-secular. Hacia una lectura crítica de John Milbank”, en: F. CONESA (ed.), *El cristianismo, una propuesta con sentido*, BAC, Madrid 2005, 39-48.

de la codicia y de la muerte. Además, el otro puede enseñar a los cristianos a conocer y venerar a su propio Dios trinitario más auténtica y generosamente. La teología trinitaria proporciona el contexto para un compromiso crítico, reverente y abierto con el otro, sin ningún resultado predecible¹⁸².

Gavin D'Costa se mueve en la órbita de estos autores que defienden una nueva teología más fuerte ante nuestro ambiente cultural, una teología "dependiente de la cultura moderna, pero consciente de su autonomía y capacidad de ofrecer respuestas válidas a los retos de hoy"¹⁸³, entre los que destaca, para la fe cristiana, el hecho del pluralismo religioso. Sin embargo, se distancia críticamente de algunos de sus elementos principales por la apertura de sus planteamientos, por fidelidad a una teología trinitaria que necesariamente implica una cierta indeterminación en cuanto a la acción impredecible del Espíritu Santo.

b. Teología y praxis. Frente a muchos autores que defienden una prioridad total de la praxis del diálogo interreligioso ante el ejercicio reflexivo que supone la teología de las religiones, D'Costa elabora con seriedad una propuesta teórica que parte de la propia tradición cristiana, y desde ahí afronta el encuentro con las otras tradiciones religiosas. Aunque es verdad que la praxis dialógica es necesaria para la elaboración del discurso teórico, el peso lo pone más en la tradición específica de la que parte, en la dogmática católica. Ante el diálogo no puede poner entre paréntesis la propia fe; al contrario, debe conversar desde una clara conciencia de su identidad¹⁸⁴.

Además, en los escritos de D'Costa hemos podido observar una clara atención a los problemas filosóficos y teológicos que están en juego, y no esa fijación que hay en algunos autores en las cuestiones éticas y sociales como lo más determinante en el encuentro entre cristianos y otros creyen-

¹⁸² G. D'Costa, *La Trinidad y el diálogo interreligioso*, 25.

¹⁸³ L. OVIEDO TORRÓ, "El nuevo radicalismo teológico ante el panorama cultural contemporáneo", *Salmanticensis*, Vol. 53, 2 (2006), 301.

¹⁸⁴ Para J. Dupuis, la teología de las religiones «no ve la praxis del diálogo interreligioso como una condición necesaria, una premisa, o un primer paso; por otra parte, conserva una actitud dialógica en todos los estados de su reflexión; es reflexión teológica *sobre el diálogo y en el diálogo*» (J. DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, 38).

tes. Esas estrategias, como lo ha puesto de manifiesto nuestro autor, en último término no llevan más que a buscar los puntos coincidentes en la praxis de las distintas religiones para encontrar un lugar ético común, una moral de mínimos que concuerde con la propuesta de la modernidad ilustrada, un interesante humanismo con el riesgo inevitable de caer en posturas relativistas.

c. Fidelidad al dogma cristiano. Desde el principio de su producción teológica hemos podido ver en Gavin D'Costa una reacción a la reducción cristiana de la teología pluralista de las religiones, sobre todo en el modelo radical de Hick. Y, a medida que avanza su pensamiento, se ve una progresiva profundización en la tradición específica propia, algo que queda claro ya en su primera propuesta de una teología trinitaria de las religiones. Cuando pasa del ejercicio dialéctico o apologético, como él lo denomina, en el que en ocasiones no tiene más que desarrollar hasta el final los argumentos que critica para mostrar sus errores e incoherencias, a la parte retórica de su sistema, acentúa su utilización de las fuentes de las que bebe su teología: la revelación (Escritura y Tradición) y el magisterio de la Iglesia, además de la alusión a otros autores y a los elementos extracristianos.

No podemos dejar de aludir aquí al gran uso que hace D'Costa del Concilio Vaticano II, sobre todo en su último libro sobre la teología de las religiones. Y, en especial, la atención detallada que presta a la declaración *Nostra Aetate* en algunos de sus puntos, con gran acierto. No habría sido una propuesta tan completa, con su pretensión de catolicidad, si no hubiera hecho esas referencias a lo que constituye la aportación más importante y novedosa del magisterio eclesial contemporáneo a la actitud cristiana de apertura a las religiones no cristianas.

d. Cristología, pneumatología y ecclesiológia. En continuidad con el punto anterior, tenemos que reconocer el gran mérito que tiene la propuesta trinitaria de D'Costa en cuanto al contenido cristológico, pneumatológico y ecclesiológico que le da a la teología de las religiones. Su planteamiento trinitario precisa de una cristología constitutiva y normativa. En cuanto a la primera, el acontecimiento de la encarnación, central en la historia humana por significar la presencia real de Dios hecho carne en el mundo, es el hecho que diferencia al cristianismo. Dios se ha autorrevelado de forma

definitiva en Jesucristo, por lo que no pueden darse nuevas revelaciones aparte de él¹⁸⁵.

En cuanto al contenido normativo de la cristología, D'Costa afirma que hay posibilidad de revelación divina en las religiones no cristianas, pero no puede ser al margen o en contradicción con la persona concreta de Jesucristo, en quien se ha manifestado escatológicamente el Dios trino (vinculación Trinidad económica-Trinidad inmanente). ¿Cómo puede discernirse esta presencia divina fuera de los límites del cristianismo? El criterio es el acontecimiento Cristo, tal como es comprendido, vivido y celebrado en la Iglesia. Aquí aparece ya la necesidad del elemento eclesiológico.

La normatividad de Cristo también es central para la praxis. Desde Jesús de Nazaret ha de discernirse lo que es justo y lo que no en el encuentro con los otros creyentes, y esto en ocasiones puede originar el enfrentamiento con algunas prácticas de las otras religiones, en tanto que contrarias al evangelio y al hombre. Para cuando esta referencia fundante al acontecimiento Cristo no es suficiente en vistas a discernir una práctica determinada, D'Costa recurre al Espíritu Santo y a la Iglesia¹⁸⁶. No es una norma estática, sino un *inclusivismo abierto*, en sus propias palabras. Como hemos visto, Dios se ha revelado como Trinidad, y por ello el ser de Dios no puede limitarse a Jesús.

El Hijo y el Espíritu no pueden reducirse el uno al otro, no pueden identificarse en la *historia salutis*, y sin embargo integran la misma comunión de amor trinitario, el mismo Dios que lleva a cabo una sola economía salvífica. Una correcta comprensión trinitaria dentro de la Tradición de la Iglesia no tiene por qué caer en el triteísmo, ni tampoco en el modalismo que percibíamos en la obra de Hick. En esa diferencia y vinculación entre las

¹⁸⁵ «La afirmación de que no puede haber una nueva revelación de Dios que contradiga o que no esté esencialmente referida a la autodonación de Dios en Jesucristo *no* significa, sin embargo, que no pueda haber revelación de Dios *en absoluto* aparte de Jesucristo [...] No puede haber una nueva revelación que contradiga, se oponga o no esté ontológicamente referida a la persona de Jesucristo» (P. PLATA, "Gavin D'Costa's Trinitarian Theology of Religions", *Louvain Studies* 30 (2005) 299-324).

¹⁸⁶ «En muchos casos la referencia a Jesucristo no será suficiente ni siquiera para que los cristianos determinen si el contenido de una praxis dada esté de acuerdo con la Buena Noticia. Consciente de esto, D'Costa ha recurrido al Espíritu Santo como el único bajo cuya guía e inspiración, y en la comunidad de la Iglesia, los cristianos podrán unirse plenamente con otros en la búsqueda de la justicia, la paz y la liberación de cualquier clase de opresión» (ibídem, 306).

personas y las actuaciones del Hijo y del Espíritu Santo es donde nuestro autor sitúa su discurso teológico.

Gavin D'Costa ha construido sobre el Espíritu Santo su consideración positiva del pluralismo religioso desde la fe cristiana. La Iglesia, como escribe en repetidas ocasiones, ha de estar a la escucha de lo que Dios pueda decirle a través de su presencia en las otras tradiciones religiosas por el Espíritu. Dios quiere que todos los hombres se salven, y no limita este deseo a los cristianos, sino que ofrece su salvación a los no cristianos a través de sus propias mediaciones históricas, no de una manera abstracta y desencarnada. La gracia, por lo tanto, es mediada en las estructuras religiosas a las que pertenecen los individuos.

Desde esta perspectiva, las religiones no son realizaciones del pecado humano (aunque sí tengan elementos propios del pecado que puedan oscurecer la revelación divina), sino que constituyen, a la luz de lo dicho por el magisterio católico reciente que nuestro autor ha estudiado en su último libro, expresiones de la legítima búsqueda humana de sentido. Y esta búsqueda es siempre movida y animada por el Espíritu Santo, que siempre y en todo lugar es el Espíritu de Cristo.

Al reconocer la *posible* presencia del Espíritu Santo en las otras religiones, el encuentro con ellas supone para el cristianismo tanto una promesa como un juicio: por un lado, puede profundizar y enriquecer su conocimiento del misterio del Dios uno y trino; por otro lado, puede reconocer el poder del pecado, que oscurece el rostro de Dios dentro de la propia comunidad eclesial. Así lo hemos visto, por ejemplo, en el análisis que D'Costa hacía del encuentro judeocristiano. El Espíritu lleva a cabo la obra de asemejar las otras religiones y sus miembros a Cristo, y por ello su presencia tiene dos funciones principales e interrelacionadas: dirigir a los otros creyentes hacia Cristo y hacia la Iglesia, y desafiar y juzgar a la propia Iglesia, que no se identifica con el Reino.

Por sus consideraciones pneumatológicas, nuestro autor no entiende unilateralmente el concepto de *cumplimiento*, que emplea también para hablar del propio cumplimiento de la Iglesia, en una relación dialéctica. Por eso el término de *praeparatio evangelica* aplicado a las otras religiones no debe servir para domesticarlas, sino para afirmar la continuidad-discontinuidad que hay con respecto a la revelación definitiva del Dios trinitario en la persona de Jesucristo.

e. Apertura a los otros. Aunque se trate de una postura profundamente confesional, y el mismo D'Costa llegue a llamarla *exclusivismo trinitario*, la novedosa propuesta de este autor hace posible una apertura real a las otras religiones. Las toma muy en serio, y también da importancia a la historia y la libertad humana, ya que desecha los apriorismos en la valoración cristiana de los otros. Si se dice: Dios está presente en las religiones, o en tal o cual religión concreta, se trata de un juicio *a priori* que no toma en serio a las tradiciones que tenemos enfrente. El cristianismo ha de estar abierto a la presencia y actuación divinas en las otras religiones, presencia y actuación que son impredecibles, y que sólo podrán señalarse *a posteriori*, tras un serio y profundo encuentro y diálogo interreligioso. No es algo meramente teórico, sino que Gavin D'Costa lo aplica, como hemos visto, a dos asuntos bien concretos: la oración interreligiosa y el arte sacro.

Por lo tanto, se trata de una actitud de apertura desde el exclusivismo trinitario, pues de esta manera la fe cristiana reconoce una cierta legitimidad de las otras religiones, o al menos de algunos de sus elementos, en el caso de que en ellas *pueda* actuar el Dios trino a través del Espíritu Santo. Un Espíritu que, como es irrenunciable para el cristianismo, está vinculado necesariamente a Cristo. No se trata de una legitimación de las otras religiones como vías de salvación *per se*, tal como otras posturas han afirmado, sino que nuestro autor señala la *posibilidad* de una autorrevelación divina en las otras tradiciones religiosas.

¿Son para Gavin D'Costa las otras religiones vehículos de salvación? Como hemos podido ver en su análisis de los documentos eclesiales, hace una interpretación negativa: las religiones no cristianas no pueden considerarse medios *independientes* de la gracia salvífica de Dios. Es una postura dialéctica, con una tensión entre el sí y el no. Dios puede actuar *en ellas* –eso hay que discernirlo en cada caso–, pero no son medios de salvación *por ellas mismas*.

f. Cuestiones abiertas. Si hemos señalado el acierto de D'Costa a la hora de plantear con honestidad intelectual su punto de partida, que es inevitablemente de tradición específica, esto puede ocasionar alguna dificultad para poner su propuesta en diálogo en los ámbitos interreligiosos, por su insistencia más reciente en los documentos magisteriales (además de los textos

revelados), a los que otorga un valor que los miembros de otras religiones no pueden darles.

Por otra parte, y como ya ha señalado Kärkkäinen, nuestro autor "ofrece un bosquejo pero aún no un programa completo para una teología trinitaria de las religiones"¹⁸⁷. D'Costa ha marcado un camino a seguir, pero que es necesariamente incompleto por el componente de apertura que tiene a la acción del Espíritu Santo al margen de cualquier consideración apriorística¹⁸⁸. Por ello la postura de D'Costa, en su última versión, es una propuesta difícil de encuadrar y algo indeterminada, una vez que él mismo ha criticado el triple paradigma de la teología cristiana de las religiones. Aunque cabría situarla en un tipo peculiar de inclusivismo, si atendemos a la clasificación clásica.

Bibliografía

- ACHARYA, K., "Pope John Paul II and Interreligious Dialogue", *Pro Dialogo* 120 (2005)
- BARTHES, R., *Mythologies*, Paladin, London 1983.
- BENEDICTO XVI, "Discurso a la Curia Romana ante la Navidad, 22/12/06", *Eccllesia* 3343-3344 (2007).
- CHUNG, S. W. (ed.), *Christ the One and Only. A Global Affirmation of the Uniqueness of Jesus Christ*, Paternoster Press – Baker Academic, Milton Keynes – Grand Rapids 2005.
- CONESA, F. (ed.), *El cristianismo, una propuesta con sentido*, BAC, Madrid 2005
- D'Costa, G., *Christianity and World Religions. Disputed Questions in the Theology of Religions*, Wiley-Blackwell, Oxford 2009.

¹⁸⁷ V.-M. KÄRKKÄINEN, "The Uniqueness of Christ and the Trinitarian Faith", en: S.W. CHUNG (ed.), *Christ the One and Only. A Global Affirmation of the Uniqueness of Jesus Christ*, Paternoster Press – Baker Academic, Milton Keynes – Grand Rapids 2005, 111-135.

¹⁸⁸ Recordemos las palabras con las que concluye su último libro: «no somos como Dios y no podemos conocer el significado prudencial de la diversidad religiosa, si es que tal significado existe, pero sí sabemos que la Trinidad de Dios llama a los cristianos a buscar, a servir y a adorar a este Dios en modos a veces impredecibles» (G. D'Costa, *La Trinidad y el diálogo interreligioso*, 224).

- _____, "Cristo, la Trinidad y el pluralismo religioso", en: D'Costa, G. (ed.), *La unicidad cristiana reconsiderada. El mito de una teología de las religiones pluralista*, DDB, Bilbao 2000.
- _____, *La Trinidad y el diálogo interreligioso*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2006.
- _____, "One covenant or many covenants? Toward a theology of Christian-
- _____, "Taking other religions seriously: some ironies in the current debate on a Christian theology of religions", *The Thomist* 54 (1990).
- _____, "The Trinity and Other Religions: Genesis 18, Judaism and Hinduism in two works of art", *Gregorianum* 80 (1999).
- _____, *Theology and religious pluralism. The challenge of other religions*, Basil Blackwell, Oxford 1986.
- _____, "Whose objectivity? Which neutrality? The doomed quest for a neutral vantage point from which to judge religions", *Religious Studies* 29 (1993).
- DiNoia, J. A., "Teología pluralista de las religiones. ¿Pluralista o no pluralista?", en: D'Costa, G. (ed.), *La unicidad cristiana reconsiderada. El mito de una teología de las religiones pluralista*, DDB, Bilbao 2000.
- DUPUIS, J., "Dialogue and Proclamation in Two Recent Documents", *Bulletin* 80 (1992)
- _____, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander 2000.
- FORTE, B., *Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano*, Sígueme, Salamanca 1996.
- GILL, R. (ed.), *Readings in Modern Theology. Britain and America*, SPCK, London 1995.
- HICK, J., *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Macmillan, London 1989.
- HICK, J., "The Possibility of Religious Pluralism: A Reply to Gavin D'Costa", *Religious Studies* 33 (1997).
- JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & janes, Barcelona 1995.
- KNITTER, P., "Roman Catholic Approaches to Other Religions: Developments and Tensions", *International Bulletin of Missionary Research* 8 (1984).
- KRAEMER, H., *The Christian Message in a Non-Christian World*, Edinburgh House Press, London 1938.
- NETLAND, H., *Dissonant Voices. Religious Pluralism and the Question of Truth*, Apollos-Eerdmans, Leicester-Michigan 1991.

NEWBIGIN, L., *The Finality of Christ*, SCM, London 1977.

OVIEDO TORRÓ, L., "El nuevo radicalismo teológico ante el panorama cultural contemporáneo", *Salmanticensis*, Vol. 53. 2 (2006).

PLATA, P., "Gavin D'Costa's Trinitarian Theology of Religions", *Louvain Studies* 30 (2005).

RAHNER, K., "On the Importance of the Non-Christian Religions for Salvation", *Theological Investigations*, v. 18 (1983).

SANTAMARÍA DEL RÍO, L., "La crítica de Gavin D'Costa a la teología pluralista de las religiones de John Hick", *Anales de Teología* 13.1 (2011).

WARD, K., *A Vision to Pursue. Beyond the Crisis in Christianity*, SCM, London 1991.

Artículo recibido el 3 de septiembre de 2012

Artículo aceptado el 26 de octubre de 2012