

Visión general: exclusivismo, inclusivismo y pluralismo

En la lección anterior tratamos de elaborar los conceptos elementales con los que movernos en el campo que queremos recorrer de la teología de las religiones. Ahora vamos a tratar de introducirnos en una visión amplia de las distintas posiciones teológicas que en este campo se han dado a lo largo de la historia. Trataremos de presentarlas con un método histórico-genético, es decir, tratando de descubrir la lógica interna que explica la evolución histórica de estas posiciones teológicas.

I. Para desarrollar el tema

1. Casi veinte siglos de EXCLUSIVISMO cristiano...

Hasta bien entrado el siglo XX, la posición teológica hegemónica en el cristianismo ha sido la del exclusivismo. Es cierto que en una historia tan dilatada en el tiempo y tan extensa en el espacio, no es difícil encontrar pensadores y corrientes eclesiales en los que asoman planteamientos de una concepción más amplia de la salvación¹. Pero, aun con esas excepciones, el acento exclusivista puede ser señalado claramente como el que domina en esta historia con un peso explícito y oficial abrumador. Las excepciones sólo confirman la regla, en este caso.

La expresión simbólica máxima de este exclusivismo la constituye la famosa sentencia «extra ecclesiam nulla salus» (fuera de la Iglesia no hay salvación). Atribuida por unos al pensador cristiano Orígenes, y por otros a san Cipriano, la formulación literal parece ser de Fulgencio, obispo de Ruspe, en el siglo VI, formulación que luego fue asumida por el concilio de Florencia en 1442 en su decreto para los Jacobitas, palabras que por su rotundidad y oficialidad merecen ser citadas aquí:

1 Merecen especial mención Erasmo (1467-1536), Raimundo Lulio (1232-1316) y Nicolás de Cusa (1401-1464).

El Concilio de Florencia afirmó *«firmemente creer, profesar y enseñar que ninguno de aquellos que se encuentran fuera de la Iglesia católica, no sólo los paganos, sino también los judíos, los herejes y los cismáticos, podrán participar en la vida eterna. Irán al fuego eterno que ha sido preparado para el diablo y sus ángeles (Mt 25, 4), a menos que antes del término de su vida sean incorporados a la Iglesia... Nadie, por grandes que sean sus limosnas, o aunque derrame la sangre por Cristo, podrá salvarse si no permanece en el seno y en la unidad de la Iglesia Católica»*².

En el catolicismo, la doctrina se mantuvo constantemente afirmada en el más alto nivel. Escuchémoslo de labios del Papa Pío IX (1846-1878) ya al final del siglo XIX:

*«...esa impía y nociva idea: que el camino de la salvación eterna puede encontrarse en cualquier religión. Ciertamente debemos mantener que es parte de la fe que nadie puede salvarse fuera de la Iglesia apostólico-romana, que es la única arca de salvación y que quien no entra en ella va a perecer en el diluvio. Pero, sin embargo, debemos de la misma manera defender como cierto que aquellos que se afanan en la ignorancia de la fe verdadera, si esa ignorancia es invencible, nunca serán acusados de ninguna culpa por esto ante los ojos del Señor»*³.

Para los católicos, la doctrina era, en definitiva, muy clara: en este mundo, sólo la Iglesia católica ha sido instituida por Dios, por Dios mismo en persona, por medio de su Hijo, y sólo ella es depositaria de la revelación y de la salvación; toda otra religión, o cualquiera de las ramas que se desgajan de la Iglesia católica están fuera de la verdad y de la salvación. Sólo las personas que aceptan este designio salvífico y se adhieren a la Iglesia católica visible alcanzarán la salvación. De las personas que no forman parte de ella, sólo aquellas a las que ello no pueda serles imputado culpablemente podrán salvarse. De ahí se sigue la urgencia de la acción misionera, para dar a conocer la voluntad salvífica de Dios y hacer posible que los que no la conocen puedan incorporarse a la Iglesia, única posibilidad de salvación. Por eso, en el campo católico, el exclusivismo, como paradigma de teología de las religiones, es equivalente al eclesiocentrismo: la Iglesia se convierte en mediación obligada de la salvación, en centro, en puerta de la misma.

En el **campo protestante** el exclusivismo adquiere una forma no «eclesiocéntrica», sino centrada en la «sola Fe, la sola Gracia, la sola Escritura». Fuera de ellas tampoco hay salvación.

2 Sacrosanta Romana Ecclesia *«firmiter credit, profitetur et praedicat, nullos intra Catholicam Ecclesiam non existentes, non solum paganos, sed nec Judaeos, aut haereticos, atque schismaticos aeternae vitae fieri posse participes, sed in ignem aeternum ituros, qui paratus est diabolo, et Angelis eius...»* (Denzinger 1351).

3 Pío IX, *Singulari Quadam*, Acta Pii IX, III, p. 626.

Figura típica, símbolo importante de la posición protestante, es la de Karl Barth (1886-1968). Su posición se hizo célebre por su radicalismo teológico, a pesar de no ser del sector fundamentalista protestante. Barth concibe la «religión» como el esfuerzo que la humanidad hace para buscar a Dios, esfuerzo al que él contrapone radicalmente el hecho de la revelación, por el que Dios «sale gratuitamente al encuentro» de la humanidad. En la revelación, es Dios quien busca a la Humanidad. Esta distinción será la clave para Barth: las religiones –todas menos la bíblico-cristiana- son en definitiva un esfuerzo humano, un intento por captar la benevolencia de Dios, y por tanto, un deseo de «manipular a Dios». La religión, así entendida, es, pues, falta de fe, falta de confianza en Dios, querer dominar a Dios, algo pecaminoso en definitiva. La salvación viene únicamente por la entrega del ser humano –mediante la fe- a la gracia que Dios mismo le ofrece en Jesucristo. Sólo la aceptación de la gracia de Dios venida por Jesucristo puede salvar al ser humano⁴. Fuera del cristianismo, que es la religión perfecta, y la única verdadera, todo son tinieblas y lejanía de Dios.

La visión protestante del mundo era también profundamente pesimista. Todavía en 1960, en el *Congress on World Mission*, en Chicago, se declaraba: «En los años que han pasado desde de la guerra, más de mil millones de almas han pasado a la eternidad, y más de la mitad de ellas han ido al tormento del fuego infernal, sin siquiera haber oído hablar de Jesucristo: quién fue, por qué murió en la cruz del Calvario»⁵.

Con palabras diferentes en el caso de los católicos (el celo por la salvación de las almas, el apostolado para la conversión de los pecadores, el afán misionero por traer a los infieles a la santa madre Iglesia...) una misma era la visión exclusivista de la salvación que ha dominado hegemónicamente en el cristianismo hasta mediados del siglo XX tanto en el campo católico como en el protestante.

Se trata de una posición teológica que hoy día ha sido prácticamente abandonada por el cristianismo como conjunto. Sólo grupos fundamentalistas, algunos «nuevos movimientos religiosos» fanáticos y «sectas» religiosas marginales sostienen hoy una posición exclusivista. El cristianismo, mayoritariamente, abandonó esa posición para pasar al inclusivismo que veremos más adelante.

4 BARTH, K., *La revelación como abolición de la religión*, Madrid 1973.

5 J.O. PERCY (ed.), *Facing the Unfinished Task: Messages Delivered at the Congress on World Mission*, Chicago 1960, p. 9, citado por John HICK, *God has Many names*, p. 30.

Reflexiones

Conviene que ponderemos con atención lo que ha significado el exclusivismo y cuál es su herencia para nosotros, por varias razones:

a) porque todo el capital simbólico cristiano que tenemos actualmente –heredad de la historia judeocristiana de más de tres milenios–, ha sido gestado y comprendido y asimilado en un ambiente de mentalidad exclusivista. El lenguaje, las referencias, los símbolos... rezuman inevitablemente exclusivismo, aunque por otra parte nos reconozcamos hoy en una posición inclusivista. Esta es una de las «esquizofrenias» que se hace sentir con dolor y que requeriría una solución urgente.

b) Porque el cristianismo no puede no dar importancia al hecho macizo de que durante casi el 98%⁶ de su existencia haya estado pensando y afirmando, formal y oficialmente, de un modo consciente, solemne, beligerante y hasta intolerante, que las demás religiones estaban fuera de salvación. No fue un pequeño error de cálculo, ni fue equivocación de un momento, ni la opinión de un sector minoritario, o un simple error en un campo de menor importancia... Fue un majestuoso error acerca de sí mismo y acerca de Dios mismo, que involucró a la Iglesia como conjunto y a sus órganos más altos de dirección, y de un modo sostenido; fue un error por el que anatematizamos a muchas personas y despreciamos a pueblos, culturas y religiones enteras. Es una irresponsabilidad considerarla una página de la historia de la que podamos desentendernos sin escrúpulos ni mayores consecuencias⁷. Casi veinte siglos afirmando solemnemente un error tan grave no nos permite ya seguir «pontificando» sobre la posición teórica que haya que mantener hoy día en una materia –teología de las religiones– en la que hasta hace apenas 50 años todavía hemos estado sosteniendo lo que hoy nos parece una «monstruosidad»⁸. La consideración y la ponderación de este hecho, como una sana actitud penitencial,

6 Eso es lo que significa una excepción de apenas 40 años en un conjunto de 2000 años de existencia.

7 Así lo hace precisamente la Comisión teológica internacional de la Congregación para la doctrina de la fe del Vaticano -heredera ésta última de la Inquisición y del Santo Oficio-, en su declaración «El cristianismo y las religiones», de 1996, en su número 10. En sólo seis líneas de entre las 70 páginas, liquida el tema, diciendo simplemente que «fue fruto de un determinado sistema teológico o de una comprensión errada de la frase *extra ecclesiam nulla salus*». Con otras tres líneas en el nº 70 la declara redimida: «ya no se encuentra en contradicción con la llamada de todos los hombres a la salvación».

8 La palabra es de TORRES QUEIRUGA, en *El diálogo de las religiones*, Sal Terrae, Santander 1992, pág. 4 y 7. Con otras palabras lo dice el título mismo del texto de Pedro CASALDÁLIGA en su colaboración en el libro *El Vaticano III* (El Ciervo, Barcelona 2001, pág. 95): *¿Cómo hemos podido ser tan brutos durante siglos?*

tal vez nos dé un poco de la humildad necesaria y nos evite tropezar durante más siglos en la misma piedra. En esta materia, lo mejor que la Iglesia podría hacer es no pontificar nunca más.

2. Medio siglo de INCLUSIVISMO

Ya vimos anteriormente lo que significa el concepto del «inclusivismo». Sorprendentemente, fue la Iglesia católica la que dio el salto hacia él. Ello sucedió en el tiempo en torno al Concilio Vaticano II. Decimos «sorprendentemente»⁹ porque, precisamente, era la Iglesia católica, dentro del cristianismo, la Iglesia rezagada en el campo de la actualización bíblica y teológica, en comparación con el tremendo esfuerzo de renovación que el protestantismo había desplegado ya con anterioridad.

Dos fueron en la iglesia católica las posiciones que prepararon el camino al Concilio Vaticano II: la teoría del cumplimiento y la de la presencia de Cristo en las religiones.

A) Teoría del «cumplimiento»

Se llama así porque sostiene que, para las religiones, el cristianismo viene a ser el «cumplimiento», es decir, su consumación, y, en este sentido, su acabamiento, su plenitud y, también, su superación.

La teoría del cumplimiento significa un cierto avance respecto al exclusivismo. Propone considerar que las religiones no cristianas no tienen capacidad salvífica por sí mismas, pues son religiones «naturales», obra del ser humano, que busca a Dios (pensamiento semejante al de K. Barth). Sin embargo, la salvación de Cristo llega a las personas que están en estas religiones porque Dios responde a las aspiraciones de los hombres y mujeres que le buscan con las mediaciones de que disponen. Sus religiones no cristianas no les salvarán, porque son religiones simplemente «naturales»¹⁰, pero habrán cumplido su papel de ser una «preparación para el Evangelio» en la vida de estos hombres y mujeres. Ser «preparación evangélica» (no «camino de salvación») es el máximo valor que podemos reconocer a las religiones no cristianas, dice esta teoría del cumplimiento.

En esta corriente están, con diferentes matices, Jean Danielou, Henri de Lubac y Urs von Balthasar, teólogos del entorno preconiliar y conciliar¹¹.

9 KNITTER, P., *Introducing Theologies of Religions*, Orbis, Maryknoll 2002, 63-64.

10 Humanas, no divinas; elaboradas por el ser humano, no reveladas por Dios.

11 Véase sus obras más representativas en la bibliografía de este capítulo.

Danielou, tal vez el teólogo más destacado de esta corriente, distingue netamente entre lo «natural y lo sobrenatural». Para él sólo la religión cristiana es sobrenatural; las religiones no cristianas son naturales, y vienen a ser como un «antiguo testamento» o «prehistoria de salvación» para los hombres y mujeres que en ellas están, llamados por tanto a pasar al Nuevo Testamento de la religión sobrenatural que nos ha sido dada solamente en Cristo.

La teoría del cumplimiento es un planteamiento inclusivista que por una parte ya no lo centra todo en la pertenencia a la Iglesia, como la postura exclusivista clásica, ni valora negativamente las religiones no cristianas, como hacía K. Barth. A estas religiones se les reconoce ya un cierto valor positivo: un valor «natural» y un valor de «preparación para la llegada del Evangelio», aunque no se les reconozca un valor intrínseco de salvación, autónomo. Los adeptos de estas religiones —dice la teoría del acabamiento— se salvarán no por ellas, sino *a pesar de* ellas; se salvarán, en definitiva, *por Cristo*. A las religiones no cristianas se les reconoce pues un valor salvífico, pero se dice que ese valor salvífico es cristiano, es de Cristo, o sea: esas religiones no son independientes de Cristo, Cristo es quien actúa dentro de ellas. Con ello, hemos incluido a las religiones no cristianas dentro del cristianismo.

Esta teoría del cumplimiento, aunque rebasada en los desarrollos posteriores, tendrá eco en los documentos de Pablo VI e incluso en los de Juan Pablo II.

B) «Los cristianos anónimos»

Esta teoría, elaborada por Karl Rahner (1904-1984) significó un gran salto adelante, y es la que más influyó en el Concilio Vaticano II. Rahner afirma que las religiones no pueden ser consideradas simplemente como «naturales», sino que tienen valores salvíficos positivos, ya que por ellas de hecho la gracia de Cristo alcanza a sus miembros. Son también religiones sobrenaturales.

Rahner parte de una visión amplia de la historia de la salvación, que es coexistente y coextensa con la historia de la humanidad. No hay dos historias, sino que la acción salvadora de Dios en la historia la abarca toda. A nivel personal, la autocomunicación de Dios transforma al ser humano situándolo en una atmósfera existencial de Gracia. Todo ser humano hace de alguna manera una experiencia originaria de Dios, aunque sea de una forma atemática y, tal vez, aparentemente arreligiosa. Todos los que aceptan libremente la oferta de autocomunicación de Dios mediante la fe, la esperanza o el amor, entran para Rahner en la categoría de «cristianos anónimos», categoría que se aplica tanto a los miembros de

otras religiones cuanto a los ateos. La autocomunicación de Dios en Cristo puede estar siendo vivida por estas personas -más allá por tanto de los límites de la Iglesia-, de un modo no temático, lo que da origen a la expresión de «cristianos anónimos».

Se echa de ver fácilmente que este planteamiento supuso un avance notable. Era la primera vez que en el cristianismo se decía de un modo tan explícito y fundamentado que la gracia y el misterio de Cristo desbordaban enteramente la Iglesia. Era una visión llena de optimismo, frente al pesimismo de la visión exclusivista, siempre tacaña a la hora de plantearse el alcance de la Salvación.

El de Rahner es un inclusivismo cristocéntrico: toda la humanidad queda incluida en la salvación de Cristo. La Iglesia, las iglesias cristianas, son pequeñas y minoritarias en relación a la Humanidad, pero Cristo llena no sólo la Iglesia, sino a todas las religiones. El cristianismo explícito es pequeño, pero el cristianismo implícito o «anónimo» es tan extenso como toda la Humanidad de buena voluntad que en su corazón está dispuesta a acoger la autodonación de Dios.

En el contexto de estas reflexiones es cuando se expresó lo que después se hizo casi un eslogan, que dice: el camino ordinario de salvación son las religiones no cristianas, mientras que la Iglesia sería el camino extraordinario de salvación¹². Las religiones no cristianas serían el camino «ordinario», ordinario por mayoritario. Póngase esta visión en relación con el axioma exclusivista («fuera de la Iglesia no hay salvación»); ahora lo que se dice es que fuera de la Iglesia hay salvación, y hay más salvación -cuantitativamente- que dentro de ella, aunque cualitativamente la mediación más plena de la salvación pueda estar en la Iglesia cristiana.

Esta posición de Rahner fue aceptada por el Concilio Vaticano II, lo cual supuso un salto cualitativo, un salto muy importante hacia adelante. Por otra parte, dada la brevedad de su tiempo, el Concilio dejó sin dirimir aspectos dogmáticos importantes que hubieran merecido un discernimiento más afinado. Simplemente desbloqueó la rigidez del pensamiento anterior y abrió una puerta por la que se encaminó la nueva ruta de la reflexión teológica. Pero veamos más detenidamente:

El Concilio Vaticano II, en primer lugar, dejó de identificar a la Iglesia católica como la única corporificación de la «Iglesia de Cristo». Hasta el Concilio siempre se había dicho que la Iglesia de Cristo «es» la Iglesia Católica, y así lo decía el «esquema», el texto base propuesto a los

12 Aunque normalmente la expresión es atribuida tanto a Rahner como a Küng, parece que originalmente la expresión se debe a H.R.SCHLETTE, *Le religioni come tema della teologia*, Morcelliana, Brescia 1968, p. 85-86.

padres conciliares, pero éstos cambiaron expresamente el verbo y dejaron escrito que «la Iglesia de Cristo *subsiste en* la Iglesia católica»¹³. La evitación expresa de aquella identificación, así como la afirmación subsiguiente de que elementos de gracia y de santidad también se hallan en otras comunidades cristianas, dieron a entender claramente que se quería dar por superada aquella identificación exclusiva («la Iglesia de Cristo *es* la Iglesia católica»), pasando a una identificación más matizada, tópica («en la Iglesia católica ESTÁ, SUBSISTE la Iglesia de Cristo», sin negar que también puede ser identificada en otros lugares)¹⁴. Este salto hacia adelante, por ser un paso dado por el Concilio Vaticano II con plena conciencia, es irreversible¹⁵.

El Concilio afirmó respetar y valorar todo lo mucho bueno y santo que el Espíritu suscita en otras religiones¹⁶. Y reconoció que la salvación de los seres humanos va mucho más allá de los límites de la Iglesia, y que muchos son los que se salvan fuera de ella, no sin una vinculación con Cristo¹⁷.

Como hemos dicho, el Concilio Vaticano II ha hablado sobre las religiones no cristianas de modo más positivo que ningún otro documento oficial de la Iglesia católica lo había hecho antes¹⁸. Admitió la presencia de la salvación más allá de la Iglesia, proclamó que Dios salva a la humanidad «por caminos sólo por él conocidos»¹⁹, y reconoció los elementos positivos de vida y santidad presentes en las religiones no cristianas. El Concilio no tuvo tiempo de ir más allá: no se planteó la cuestión de si era

13 *Lumen Gentium* 8.

14 SULLIVAN, Francis A, «In ch  senso la Chiesa di Cristo «sussiste» nella Chiesa cattolica romana?», en LATOURELLE, René (ed.), *Vaticano II: Bilancio. Prospettive; venticinque anni dopo (1962-1987)*, vol 2, Assisi: Cittadella Editrice 1988, 817.

15 La primera tarea del Vaticano III, en mi opinión, consistiría en proteger las claras enseñanzas del Vaticano II contra la ofuscación y el retraimiento que actualmente las atenan. Haría muy bien en reafirmar enérgicamente los principios capitales del decreto *Unitatis Redintegratio*, de tal forma que ya no fuera posible ignorarlos o interpretarlos en abstracto. Entre esos principios merece especial atención el siguiente:

La Iglesia de Jesucristo no se identifica sin más con la Iglesia católica. Subsiste ciertamente en el catolicismo, pero también está presente de diversos modos y en distintos grados en otras comunidades cristianas en la medida en que se mantienen fieles a lo que Dios inició en Jesús y obedecen al Espíritu de Cristo (...). Cardenal Avery DULLES, *Ecumenismo: problemas y perspectivas para el futuro*, en TRACY-KÜNG-METZ, *Hacia el Vaticano III*, Cristiandad, Madrid 1978, p. 97

16 *Nostra Aetate* 2; *Unitatis Redintegratio* 3; *Lumen Gentium* 13.

17 *Gaudium et Spes* 22.

18 SULLIVAN, F., * Hay salvación fuera de la Iglesia?*, Desclée, Bilbao 1999, 195.

19 GS 22.

posible afirmar que las propias religiones no cristianas son caminos de salvación para sus miembros por sí mismas, no por una participación suya en el misterio de Cristo.

El inclusivismo es la postura mayoritaria actualmente en el cristianismo, tanto católico como protestante.

C) Balance del inclusivismo:

Mirando hacia atrás, hacia los 19 siglos de exclusivismo eclesiocéntrico vividos pensando que fuera de la Iglesia no había salvación, considerando privadas de valor salvífico a las demás religiones, o catalogándolas como simples religiones naturales, los planteamientos inclusivistas de la teoría del cumplimiento o del cristianismo anónimo o la posición final conciliar significaron, como hemos dicho, un salto cualitativo muy grande, realmente una «nueva época». Los sectores integristas y conservadores se resintieron mucho, por cuanto se arrinconaban en la Iglesia posiciones teológicas que hasta entonces habían considerado «dogmáticas e irreformables». Pero la acogida general del Pueblo de Dios fue muy positiva y entusiasta. El ecumenismo dio un salto de gigante, y las relaciones interreligiosas empezaron a ser consideradas en muchos sectores donde, sencillamente, no habían sido siquiera planteadas.

El paso del tiempo y la reflexión, no obstante, darían pronto lugar a nuevas reflexiones y desafíos. Ya desde el primer momento, la tesis de los «cristianos anónimos» fue criticada por algunos autores, como por ejemplo Hans Küng, que la considera una forma de «conquistar mediante un abrazo»: se ensalza y alaba al no cristiano, para venirle a decir que en el fondo es cristiano. Paul Knitter, por su parte, afirmó que el inclusivismo introduce a los no cristianos en la Iglesia por la puerta de atrás²⁰.

El inclusivismo supone, como decimos, un gran salto hacia delante respecto al exclusivismo, pero, a la vez, tiene todavía en común con él no pocos elementos, por ejemplo:

-el inclusivismo abre la puerta a una valoración positiva de las otras religiones, pero una valoración limitada: las otras religiones no tienen valor por sí mismas (sino por el mismo cristianismo), no son autónomas, y el cristianismo sigue siendo la fuente del valor salvífico del que las demás religiones puedan participar;

-en la visión inclusivista, el cristianismo sigue siendo el centro del plan universal de la salvación, la religión única, la elegida, la religión

20 KNITTER, *¿El cristianismo como religión verdadera y absoluta?*, «Concilium» 156 (1980) 27.

instituida en la tierra por Dios mismo... De alguna manera, el inclusivismo es un exclusivismo atemperado, un exclusivismo que no desprecia a las otras religiones, sino que les reconoce algún valor, pero que se reserva en exclusiva todavía la Verdad, la plenitud de la revelación y de la salvación;

-ambos siguen manteniendo la afirmación del carácter absoluto del cristianismo²¹;

-es fácil ver que las implicaciones perversas que el exclusivismo conllevaba, continúan siendo posibles con el inclusivismo: la cultura occidental cristiana puede seguir siendo religiosamente legitimada como superior, y la superioridad del Occidente blanco y cristiano fácilmente se dejará insinuar y conducirá inconscientemente a cualquier tipo de dominación o imperialismo o neocolonialismo²²...

-es claro que, consciente o inconscientemente, en cualquier sociedad cristiana el exclusivismo de «nuestra religión» revierte en «exclusivismo nuestro»: pertenecemos a un grupo humano exclusivo, por privilegiado, por único, por superior, por «preferido de Dios»... Jesús mismo tuvo que corregir el «exclusivismo grupal» que sus discípulos empezaban a desarrollar por su propia cuenta²³...

D) ¿Crisis del inclusivismo?

Este balance que acabamos de hacer ya indica por sí mismo que pronto iban a surgir nuevas preguntas y desarrollos.

-Después de veinte siglos de autoentronización absoluta del cristianismo mediante el exclusivismo, ¿podemos tranquilizarnos simplemente con una flexibilización de esa postura, pasando así a la autoentronización relativa que el inclusivismo supone?

21 Los teólogos católicos suelen entender el carácter absoluto del cristianismo en el sentido de que éste no sólo es de hecho la más alta de las religiones existentes, sino que además constituye la definitiva manifestación de Dios a todos los hombres de todos los tiempos, manifestación que, por esencia, es insuperable, exclusiva y universalmente válida. W. KASPER, *Carácter absoluto del cristianismo, en Sacramentum Mundi*, II, 54. También en la RELaT: <http://servicioskoinonia.org/relat/328.htm>

22 Peritos en misiología como Aloysius PIERIS, Tissa BALASURIYA e Ignace PUTHIADAM han aludido al imperialismo y criptocolonialismo ocultos tras la fachada del modelo inclusivista, que, según ellos, proclama la belleza de las otras religiones para después incluirlas y consumirlas. KNITTER, *Diálogo inter-religioso e ação missionária*, São Paulo, CNBB, COMINA 1994, p. 9.

23 Cfr Mc 7, 38-40: «Vimos a uno que no era de los nuestros y que hacía uso de tu nombre para expulsar a los espíritus malos, pero se lo prohibimos, porque no es de los nuestros». Jesús contestó: «No se lo prohiban, ya que nadie puede hacer un milagro en mi Nombre y luego hablar mal de mí. El que no está contra nosotros está con nosotros». Para aquellos discípulos, el supuesto exclusivismo de Jesús revertía en privilegio exclusivo de todos los miembros del grupo...

-Si durante veinte siglos hemos estado equivocados²⁴, ¿dónde vamos a tomar base sólida para afirmar la nueva postura, el inclusivismo? ¿No será preciso cambiar drásticamente de tono, de actitud, de seguridad... al elaborar o afirmar la nueva postura?

-Si el inclusivismo no deja de ser un «exclusivismo suavizado», ¿no se nos estará exigiendo un replanteamiento más a fondo, más radical, que trate de escuchar lo que el Espíritu nos hace sentir hoy desde la conciencia de la humanidad y en los signos de los tiempos? ¿Será la hora de un «cambio de paradigma», de una ruptura que nos saque de lo que el exclusivismo y el inclusivismo tienen en común, paradigmas en los que todavía estamos cautivos después de veinte siglos?

-¿Cabe pensar que el inclusivismo, como el exclusivismo, haya sido un mecanismo espontáneo cultural, que se da también en otras religiones, que obedece a la estructura misma del conocimiento humano... y que no debemos tener miedo de abandonar?

El inclusivismo está en crisis. Cualquier cristiano lúcido y cualquier teólogo que sea sincero reconoce que son graves los interrogantes que pesan sobre esta posición teológica. En el campo católico la oficialidad presiona por impedir cualquier avance teológico que vaya más allá del inclusivismo, a la vez que reconoce que la posición pluralista «ejerce una gran atracción y una gran presión intelectual sobre los teólogos».

Pero a pesar de esa presión de contención que en el campo católico se está ejerciendo para impedir la expansión de la posición pluralista (posición que vamos a ver enseguida), otros factores presionan fuertemente en sentido contrario, a favor de la posición pluralista. Los podríamos aglutinar en tres bloques:

a) Hay un espíritu nuevo, una nueva «espiritualidad del pluralismo religioso», que brota por doquier, que impone, suave pero fuertemente, una valoración nueva de las religiones, una valoración positiva del pluralismo religioso, un rechazo de la «teología de la elección» clásica... una nueva imagen de Dios, en definitiva²⁵. Es un argumento que actúa *a priori*.

b) A diferencia de la Edad Media, cuando el cristianismo pensó que abarcaba y había sido predicado a todo el mundo conocido, hoy el cristianismo da una insuperable imagen regional, tanto en el espacio geográfico,

24 Con una equivocación que hoy todos reconocemos unánimemente y la consideramos una «monstruosidad», como queda dicho.

25 VIGIL, J.M., *Espiritualidad del pluralismo religioso, en ASETT, Por los muchos caminos de Dios. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación*, Verbo Divino, Quito 2003, colección «Tiempo axial» nº 1, p. 137-155.

como en el tiempo histórico, o incluso en la dimensión demográfica. ¿Cómo puede una religión tan regional seguir reclamando pretensiones absolutas y universales únicas? Es un argumento *a posteriori*.

c) Un argumento *cordial* influye también: cada vez son más los creyentes (incluidos los teólogos) adultos, que optan por un pensamiento teológico adulto, descondicionado, desinhibido, sin miedo²⁶, que descubren que muchas veces la única razón²⁷ para mantener posturas tradicionales es el miedo, el apego fideísta a lo que «siempre ha sido así», a «lo que siempre ha dicho la santa madre Iglesia». Descubriendo una nueva percepción, son cada vez más los cristianos y cristianas que descubren que pueden y que quieren «cruzar el Rubicón»...

Todos estos factores hacen que esté creciendo la corriente llamada pluralista, que se contrapone simultáneamente al exclusivismo y al inclusivismo. Abordémosla finalmente.

3. Hacia un nuevo paradigma: PLURALISMO

En la unidad didáctica anterior explicamos ya lo que es el «pluralismo» religioso (que no es la simple pluralidad de religiones). Para presentarlo ahora de un modo histórico, vamos a remitirnos a la persona cuyo nombre es habitualmente más evocado cuando de pluralismo se trata: John Hick²⁸, considerado como el autor emblemático de esta posición teológica, su más destacado representante.

Británico, que ha vivido bastantes años en EEUU, cuenta en sus obras su biografía teológica²⁹. En una primera época de su vida él sentía el «infinito aburrimiento» del cristianismo institucional de Inglaterra. Una «conversión» espiritual hizo de él un cristiano fuertemente «evangelical» y fundamentalista: Jesús pasó a ser para él su «amado Señor y Salvador, el Hijo de Dios encarnado, el salvador único de la Humanidad». Hick se hizo ministro de la Iglesia Presbiteriana de Inglaterra.

26 El miedo afecta a todos los teólogos cristianos porque fácilmente intuyen que la posición pluralista va a exigir una «destrucción y una reconstrucción» de todo el edificio teológico cristiano.

27 KNITTER insiste en que «la única razón» que en el fondo retiene a muchos teólogos a dar el paso y «cruzar el Rubicón» es el apego a las posiciones tradicionales, el miedo a la ruptura que conlleva la posición pluralista, el argumento de autoridad de la Biblia y de las Iglesias en «lo que siempre se ha dicho y creído»... no verdaderas razones ni argumentos. *Hans Küng's Theological Rubicon*, en SWIDLER, Leonard (Ed.), *Toward a Universal Theology of Religion*, Orbis Books, Maryknoll 1988, p. 224-230.

28 John HICK tiene su página oficial en la red: <http://www.johnhick.org.uk>

29 *A Spiritual Journey*, in *God Has Many Names*, Westminster Press, Philadelphia 1980, p. 13-28.

Cuando continuó estudios de filosofía y teología, sin embargo, no pudo dejar de sentir persistentes interrogantes que asediaban sus claras convicciones evangélicas. Un punto que le punzaba especialmente era la diversidad de las revelaciones. El hecho y el desafío del pluralismo religioso, especialmente tal como Hick lo experimentó en las numerosas comunidades musulmanas, siks, hindúes y judías de que estaba rodeado en Birmingham, le llevaron a una nueva «conversión», en la que retuvo su compromiso personal con Jesucristo, pero desde una teología enteramente remodelada³⁰. Experimentó lo que vino a denominar una «revolución copernicana», que es lo que a partir de entonces pasó a proponer teológicamente.

En 1973 -siendo quizá éste el acto pionero que dará origen a la corriente pluralista tal como hoy la conocemos-, Hick lanza la proclama³¹ sobre la necesidad de aceptar una «revolución copernicana» y trazar «un nuevo mapa» del universo de las fes. Desde entonces su propuesta está en pie y sigue siendo escuchada por las universidades, las Iglesias, los creyentes estudiosos. La gráfica imagen de la revolución copernicana sigue siendo su emblema característico.

Hoy todos sabemos que la tierra y los demás planetas giran en torno al sol. La visión anterior era la visión ptolemaica -o sea, de Tolomeo-, por la que se pensaba que la tierra estaba en el centro del universo, y todos los demás cuerpos celestes -el sol incluido- giraban en torno a ella. Era el «geocentrismo».

Copérnico fue quien, a partir de sus observaciones astronómicas, planteó y propuso construir un nuevo modelo cosmológico, un «nuevo mapa», no geocéntrico sino heliocéntrico, con el sol en el centro y los demás cuerpos celestes girando en torno a él. Ello significaba un cambio total de concepción del mundo, una «revolución copernicana», tan profunda, que no pudo ser aceptada por la sociedad ni por la Iglesia de aquel tiempo.

Pues bien, Hick considera que el exclusivismo es, teológicamente hablando, una concepción ptolemaica, «geocéntrica», o sea, un modelo que tiene a la Iglesia o el cristianismo en el centro, y que imagina a todas las religiones girando alrededor de ese centro, mientras que el pluralismo es teológicamente copernicano, «heliocéntrico», o sea, un modelo con Dios en el centro, y con el cristianismo girando en torno a Dios como uno más de los planetas. Hick reclama que es necesario adecuar nuestro

30 Así nos presenta también KNITTER la biografía de HICK, en *No Other Name?*, p. 146.

31 HICK, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, London, Macmillan 1973, p. 131.

pensamiento teológico a la realidad teocéntrica mediante una revolución copernicana. Es preciso, dice, construir un nuevo mapa en cuyo centro esté Dios, no el cristianismo; éste estará, junto con las demás religiones, girando en torno a Dios. Se trata pues de pasar al teocentrismo, desde el eclesiocentrismo, o desde el cristocentrismo.

Cuando Copérnico proponía el nuevo paradigma, tras observar anomalías en las trayectorias de los planetas que hasta entonces se decía que giraban alrededor de la tierra, los defensores del geocentrismo se esforzaban por encontrar fórmulas de arreglo que explicaran esas anomalías; «epiciclos» se llamaban aquellas fórmulas de arreglo, que siempre resultaban parciales y nunca daban una explicación completa. Con aquellos «epiciclos» -dice Hick- trataban de mantener un tiempo más en pie aquella vieja teoría que se derrumbaba ante las observaciones científicas.

Hick dice que, en teología de las religiones, las teorías de la pertenencia a la Iglesia por el bautismo de deseo implícito, la ignorancia invencible, la presencia de la salvación cristiana en otras religiones, la teoría del acabamiento o de los cristianos anónimos, etc., son «epiciclos» teológicos con los que queremos justificar las incoherencias que los modelos exclusivista e inclusivista presentan y que son insolubles dentro de su viejo esquema. Porque lo que hoy se necesita -dice Hick- es crear un «nuevo mapa» en el que reconozcamos la realidad tal como es, o sea, el heliocentrismo teológico, el teocentrismo. En el centro no está la Iglesia, o el cristianismo, ni siquiera Cristo, sino sólo Dios. La Iglesia, Cristo y las demás religiones giran en torno a Dios.

Hick dice: debemos dejar de seguir intentando nuevas teorías explicativas del viejo modelo, arreglos parciales e inviables, nuevos «epiciclos teológicos», que no son más que un puente que nos está encaminando poco a poco hacia el teocentrismo... Lo que hace falta es que crucemos de una vez el puente y reconozcamos que el universo de las fes está organizado y dispuesto de distinta forma que la que refleja el viejo mapa que se hizo cuando no se conocían los demás planetas, las otras religiones, en la forma como hoy las conocemos.

La revolución copernicana que Hick plantea es realmente un desafío mayor. Tal vez sea el mayor desafío teológico de la historia, porque supone un replanteamiento cualitativo y total: hay que desconstruir todo para volverlo a construir desde otro paradigma.

Como fácilmente se hace ver, el cambio fundamental, la **ruptura** está en el cambio de centro: se pasa del geocentrismo al heliocentrismo, del eclesiocentrismo o del cristocentrismo al teocentrismo. Que la Iglesia no esté en el centro, no es ya gran problema hoy día, cuando hace 50 años ya

que el exclusivismo fue mayoritariamente abandonado por los cristianos. Pero que Cristo «no esté en el centro», como parece estar proponiendo Hick, es sin duda el elemento más difícil de la posición pluralista. El carácter absoluto del cristianismo y la unicidad de Cristo como Salvador es lo que no salva adecuadamente el pluralismo, razón por la que sus críticos lo consideran como una posición «no cristiana», fuera de la actual ortodoxia³².

Hick lleva 30 años reflexionando, dialogando y elaborando sobre el tema. Su libro de 1977 *The Myth of God Incarnate* suscitó un impacto tremendo en la sociedad inglesa y fue el inicio de un diálogo teológico ininterrumpido desde entonces. En 1993 ha publicado una nueva versión de su posición, más madura y elaborada³³. Nosotros entraremos en este punto, detalladamente, en el capítulo correspondiente a los aspectos de la cristología y del dogma.

Para completar esta presentación sucinta del paradigma pluralista debemos referirnos a **algunas acusaciones** que se le hacen.

Si el pluralismo está en las antípodas del exclusivismo, es lógico que una conceptualización simplificada del pluralismo lo pueda entender como el anverso simétrico del exclusivismo, a saber: si el exclusivismo dice que «sólo una religión es verdadera y que todas las demás son falsas», el pluralismo concebido como posición simétricamente contradictoria sostendrá que «todas religiones son igualmente verdaderas y equivalentes», ya sea porque juzga que todas son iguales, o bien que todas son la misma, o que siendo diferentes están todas igualmente próximas (o alejadas) de la verdad.

Tal conceptualización del pluralismo antípoda del exclusivismo puede ser un ejercicio correcto de lógica clásica (de contrariedad de los conceptos), pero no responde a la realidad. Las posiciones teológicas pluralistas que conocemos son mucho más sensatas, y no están elaboradas por simetría de oposición al exclusivismo (no son «lo contrario al exclusivismo»).

Frente a algunos críticos hay que recordar que el pluralismo no está definido por la posición de Hick, sino que, al revés, la posición de Hick puede ser enmarcada en el conjunto de las posiciones pluralistas, siendo sólo una más entre las muchas, aunque sea la más emblemática; o sea, el pluralismo es mayor que Hick e independiente de él.

32 Por ejemplo, DHAVAMONY, M., *Teología de las religiones*, San Pablo, Madrid 1998, pág. 203; DUPUIS, J., *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Paulinas, Madrid 1991, pág. 152; BOFF, Clodovis, *Retorno a la arché de la teología*, «Alternativas» 18/19 (enero-julio 2001) 122, Managua.

33 *La metáfora de Dios encarnado*, Abya Yala, Quito 2004, colección «Tiempo axial» nº 2. Dos capítulos de este libro están publicados, en castellano y en portugués en la RELaT, seervicioskoinonia.org/relat en el artículo 305.

Por otra parte, Hick lleva muchos años reflexionando y escribiendo y evolucionando en sus posiciones teológicas. No cabe duda que en sus inicios fue especialmente radical y polémico, pero tampoco hay que olvidar que en sus últimos años ha ofrecido obras de síntesis, de maduración matizada de su posición enriquecida por todo el debate suscitado. Hick se esfuerza por aclarar que no es partidario del relativismo ni del indiferentismo, y que su pluralismo no es «igualitarista»³⁴. En todo caso, dejemos en este momento de referirnos a Hick para referirnos a la posición pluralista común, que reivindican muchos más autores.

Esta posición pluralista reivindica una **igualdad básica de las religiones**, no un **igualitarismo** que las quiera hacer prácticamente idénticas. ¿Qué es esa «igualdad básica»? En esencia es la negación de la posibilidad del inclusivismo. O sea, el paradigma teológico pluralista sostiene que las religiones son «básicamente iguales» en el sentido -y sólo en el sentido- de que no hay «una» de ellas que sea la verdadera, o la depositaria de la salvación, de la cual todas las demás serían deudoras o subsidiarias o participaciones, sino que todas ocupan un estatuto salvífico básicamente igual.

Hecha esa afirmación de su «igualdad básica», el pluralismo acepta y reconoce la **desigualdad real** de las religiones concretas, que tienen desarrollos diferentes, sensibilidades y capacidades diversas, itinerarios y evoluciones más o menos avanzados o retrasados en cada caso. El pluralismo no se cierra a esta evidente desigualdad, es realista. No todas las religiones son iguales, ni siquiera para el pluralismo³⁵. Tal vez debamos a los teólogos que hace unas décadas prefirieron ser llamados como de «inclusivismo abierto» y luego se han venido a llamar de «pluralismo asimétrico», la convicción que se ha abierto paso mayoritariamente, de que esa «asimetría» es esencial al pluralismo sensato. Un pluralismo igualitarista sería irreal, falto de realismo³⁶. Todo pluralismo realista es asimétrico, mientras no se diga lo contrario.

Y si es asimétrico por realista, tampoco puede ser **indiferentista**. Lo que no es igual no puede ser indiferente en principio, porque es diferente. Que no haya una religión por encima de todas las demás (inclusivismo) no significa que ya todas las religiones sean iguales y que, por tanto, nos sean indiferentes. El pluralismo reconoce y acepta las diferencias reales, y

34 Personalmente pienso que Hick se limita a hablar de las «grandes religiones» precisamente porque da por supuesto que entre las «pequeñas» (sin que «grandes» o «pequeñas» sea cuestión de número) es evidente que hay también religiones de segunda clase, que llevan demasiado claras las marcas «ideológicas» de su origen. Ni para el mismo Hick todas las religiones son iguales, aunque lo digan sus críticos.

35 Sólo lo serían para un pluralismo extremo.

36 Un pluralismo igualitarista hoy sólo existe como concepto lógico; no hay nadie que lo defienda.

valora las identidades específicas, muchas veces incomparables, intraducibles, irreductibles.

Un tema que ha hecho daño a la imagen de la teología del paradigma pluralista es también la **relación con la concepción kantiana del conocimiento**, lo cual le viene -una vez más- por asociación con el pensamiento de Hick. Este autor echa mano de esta concepción kantiana en su intento de crear ese nuevo mapa teocéntrico, con sólo Dios en medio y las demás religiones girando en derredor suyo. Para Hick la multiplicidad de las religiones y su relación con Dios podría ser ejemplificada con la pluralidad de apariencias «fenoménicas» correspondientes a un «noumenon» que está más allá de ellas, según la concepción kantiana del conocimiento. El problema es que una concepción como ésta hipotecaría la objetividad del conocimiento religioso. Simplificando: de Dios, como del «noumenon» no conoceríamos nada, sino solamente nuestras versiones «fenoménicas», que por no llegar a la realidad, resultarían equivalentes, y sólo reflejarían la diversidad de nuestras propias posiciones...

No es el momento de entrar en un debate de filosofía de la religión, sino sólo de matizar que la filosofía kantiana no pertenece ni forma parte del paradigma teológico del pluralismo, por más que a Hick le haya sido útil (o no) su referencia para explicar su concepción particular de pluralismo. No forma parte del pluralismo teológico la afirmación de que la variedad formal de las religiones es puramente fenoménica y no contiene de alguna manera verdad real (nouménica) en lo que afirma de Dios. Insistimos: la teoría kantiana del conocimiento no forma parte del paradigma pluralista, aunque algunos puedan echar mano de él para explicar su posición, tal vez más por analogías que por univocidad. Se puede ser pluralista y afirmar que las religiones vehiculan, poseen un conocimiento real (aunque siempre inadecuado, precario y en revisión). Por eso, la verdad de las religiones es también real (no meramente «fenoménica»), y son también reales sus diferencias. No es indiferente sin más cualquier diferencia en la verdad proclamada por las diversas religiones.

¿Cae en el **relativismo** la posición teológica pluralista? Así lo sostienen algunos de sus detractores, creando intencionadamente un enemigo mental que combatir, un enemigo que prácticamente no existe en la realidad. El pluralismo afirma la relatividad de las formas religiosas, no el relativismo frente a las religiones. Hay que expresarse con propiedad y reconocer que una cosa es relatividad y otra es relativismo. El pluralismo reconoce la relatividad de algunas cosas que habían sido indebidamente tenidas como absolutas, pero no cae por ello en el relativismo. Reconoce como absoluto lo que es absoluto, y como relativo lo que es relativo, incluso lo que equivocadamente fue tenido por tal. Y para evitar el relativismo no cae en el error de absolutizar lo relativo.

O sea: es posible una posición pluralista serena, matizada, asimétrica, no igualitarista, no indiferentista, ni escéptica frente al conocimiento real que vehiculan las religiones, no relativista, sí reconocedora de las muchas cosas relativas antes tenidas como absolutas, y reconocedora de la «igualdad básica» fundamental de las religiones junto a su desigualdad concreta inevitable y evidente... También pueden darse en la realidad las posiciones de pluralismo extremoso que en teoría son posibles, pero es bueno no combatir enemigos inexistentes, mientras no se demuestre que efectivamente están ante nosotros.

Con lo dicho basta para una primera caracterización del paradigma pluralista. Ulteriores desarrollos surgirán al abordar los sucesivos aspectos del edificio que estamos construyendo.

¿Cuál es el **futuro** de la posición pluralista? Copérnico estaba tan convencido de que la sociedad y la Iglesia ambiente no estaban preparadas para asumir el desafío de su visión, que se cuidó mucho de publicar sus teorías, permitiendo que salieran a la luz sólo cuando la Inquisición no podía alcanzarle, por estar ya en el lecho de muerte. Años más tarde, el peso de la Inquisición y de la Curia romana recaería sobre Galileo, en el más famoso caso de conflicto entre la ciencia y la Iglesia. La Iglesia católica no aceptó el heliocentrismo hasta 1822, casi tres siglos después de que Copérnico invitara a los cardenales a observarlo por su telescopio³⁷. ¿Cuánto tardará en ser aceptada –si un día lo llega a ser– la posición pluralista?

II. Ejercicios didácticos recomendados

-Entrar en un buscador de internet y ver qué se encuentra en estas búsquedas: «exclusivismo», «inclusivismo», «pluralismo religioso». Hacerse una opinión sobre cómo están en este momento estos temas en la red.

-La celebración del Jubileo del año 2000 abundó en expresiones sobre el significado del cristianismo. Recordar frases, gestos, interpretaciones... que estuvieron en boga entonces. Por ejemplo: «Cristo centro de la historia», «sólo Cristo Salva»... Calificar teológicamente dichas afirmaciones.

-Tomar por internet muestras del discurso teológico o eclesiástico, e identificar fragmentos en los que se puede detectar posturas inclusivistas (o también exclusivistas o pluralistas, si se encuentran). Llevarlas al grupo y verificar que estén bien catalogadas.

37 GONZÁLEZ FAUS habla de un típico y acostumbrado retraso histórico de dos siglos y medio, «una cifra que parece marcar el promedio de retraso que lleva últimamente la Iglesia [católica] respecto a la verdad histórica», en la aceptación de las ciencias, la comprensión moderna de la revelación bíblica y de la exégesis, etc. Cfr *La autoridad de la verdad*, Herder, Barcelona 1996, p. 109.

III. Preguntas para trabajar en grupo

-¿Me ha resultado clara la exposición de la evolución del pensamiento teológico entre las posiciones teológicas presentadas en esta unidad didáctica? ¿Está expresada en modo genético? ¿En qué sentido?

-¿Con qué posición sintonizo yo, con cuál de ellas me identifico? Presentar en el grupo las diferentes posiciones de sus miembros y dialogar sobre ellas.

-¿A qué posición teológica pertenecen determinadas personas, entidades, libros... que conozco que tengan alguna posición en este tema?

-Si es mi caso, puedo hacerme la pregunta que se hace John Hick (*God Has Many Names*, p. 26): ¿qué transformación ha experimentado mi fe cuando he aceptado el carácter salvífico de las demás religiones, cuando he aceptado que el cristianismo gira, junto con las demás religiones, como un planeta, en torno a Dios...?

-Si ése no fuera mi caso: ¿qué miedos siento ante la posibilidad de adoptar una postura pluralista en mi fe cristiana?

IV. Bibliografía

En la lección anterior hemos citado ya bibliografía que se hace cargo de las clasificaciones de las posiciones teológicas en materia de teología de las religiones. En esta lección señalamos solamente algunas obras que son consideradas como más representativas o más oportunas para estudiar cada una de las corrientes.

• Exclusivismo

SULLIVAN, Francis A., *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, Desclée, Bilbao 1999, colección Teoría, nº 2. Muy útil para estudiar la historia del exclusivismo católico hasta nuestros días (el autor se sitúa en la postura inclusivista).

KERN, W., *Ausserhalb der Kirche kein Heil?*, Friburgo 1979.

KNITTER, P., *Introducing Theologies of Religions*, Orbis, NY 2002, pp. 19-62.

KÜNG, Hans, *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1969, 373-380.

• Inclusivismo

DANIELOU, J., *Le mystère du salut des nations*, Paris 1946.

DE LUBAC, Henry, *Paradoxe et mystère de l'Eglise*, Paris 1967.

Von BALTHASAR, U., *Dare We Hope that All Men Be Saved?*, San Francisco 1988.

RAHNER, K., *Los cristianos anónimos*, Escr. Teolog. 6, Madrid 1969, 535-544; *El cristianismo y las religiones no cristianas*, Escr. Teol. 5, Taurus, Madrid 1964, 135-156; *Curso fundamental de la fe*, Herder, Barcelona 1976.

CONCILIO VATICANO II, LG (*Lumen Gentium*), GS (*Gaudium et Spes*), NAe (*Nostra Aetate*), UR (*Unitatis Redintegratio*).

DHAVAMONY, Mariasusi, *Teologia delle religioni*, San Paolo, Milano 1997; *Teología de las religiones. Reflexión sistemática para una comprensión cristiana de las religiones*, San Pablo, Madrid 1997, 292 pp.

DUPUIS, J., *Verso una teología del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997, p. 583.

• **Pluralismo**

- GOMIS, Joaquim (coordinador), *El Concilio Vaticano III. Cómo lo imaginan 17 cristianos*, Herder, Barcelona 2001; cfr especialmente los textos de A. TORRES QUEIRUGA y P. CASALDÁLIGA.
- HICK, J., *God Has Many Names*, Britain's New Religious Pluralism, Macmillan, London 1980. The Westminster Press, Philadelphia 1982, pp 140.
- HICK, J., *La metáfora de Dios encarnado*, Abya Yala, colección «Tiempo axial» nº 2, Quito 2004.
- KNITTER, P. F., *No Other Name?*, Orbis Books, Maryknoll 1985; twelfth printing june 2000 pp. 288.
- KNITTER, Paul F., *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*, Orbis Books, Maryknoll 1996, second printing 2001.
- MELLONI, Javier, *El Uno en lo Múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*, Sal Terrae, Santander 2003.
- PANIKKAR, R., *The Unknown Christ of Hinduism*, Maryknoll, NY 1981, revised edition. Original de 1964.
- TAMAYO, Juan José, *Fundamentalismo y diálogo entre las religiones*, Trotta, Madrid 2004.
- TORRES QUEIRUGA, A., *Dios y las religiones: inreligionación, universalismo asimétrico y teocentrismo jesuánico*, capítulo 6 del libro *Del terror de Isaac al Abbá de Jesús*, Verbo Divino, Estella, 2000.
- TORRES QUEIRUGA, A., *Cristianismo y religiones: inreligionación» y cristianismo asimétrico*, «Sal Terrae» 997 (enero 1999) 3-19 y en servicioskoinonia.org/relat/241.htm
- VIGIL, J.M., *Macroecumenismo: teología de las religiones latinoamericana*, «Alternativas» 27 (junio 2004) 109-126, Managua.
- VIGIL-TOMITA-BARROS, (ASETT), *Por los muchos caminos de Dios - II. Hacia una teología cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso*, Abya Yala, Quito 2004.