



Revista Iberoamericana de Teología

ISSN: 1870-316X

angel.sanchez@uia.mx

Universidad Iberoamericana, Ciudad de  
México  
México

Bobadilla, David

La cristología teocéntrica de John Hick

Revista Iberoamericana de Teología, núm. 3, julio-diciembre, 2006, pp. 63-91

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=125220228003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## La cristología teocéntrica de John Hick

David Bobadilla

*Instituto Franciscano de Filosofía y Teología*

### Resumen

En el presente artículo se presentan los ejes teológicos fundamentales de la cristología teocéntrica de John Hick, quien ha venido trabajando en los últimos años en una propuesta que supere interpretaciones exclusivistas e inclusivistas de Cristo y el cristianismo, las cuales se yerguen actualmente como obstáculos para el diálogo inter-religioso.

### Summary

*In the present article are shown the fundamental theological axes of the Theocentric Christology of John Hick, who has been working several year in a proposal that surpass exclusivists and inclusivists interpretations of Christ and the Christianity, which at this time becomeas obstacles for the inter-religious dialogue.*

La teología cristiana, al verse confrontada en los últimos años con el pluralismo cultural y religioso, ha sido conducida a reflexionar de manera nueva sobre la cuestión de la unicidad y de la universalidad de Jesucristo. La temática ha sido objeto de un arduo debate al interior de la cristología y de la teología del pluralismo religioso, al grado que el magisterio de la Iglesia católica ha intervenido para corregir ciertas desviaciones incompatibles con la fe cristiana pero sin pretender clausurar el debate<sup>1</sup>. En este contexto, la

---

<sup>1</sup> Entre los estudios representativos, ver: J.-Cl. PETIT, J.-Cl. BRETON (dir.), *Jésus: Christ universel? Interprétations anciennes et appropriations contemporaines de la figure de Jésus*, Québec, 1990; T. MERRIGAN, J. HAERS (ed.), *The Myriad Christ. Plurality and the quest for Unity in Contemporary Christology*, Leuven, 2000; M. FÉDOU (dir.), *Le Fils unique et ses frères. Unicité du Christ et pluralisme religieux*, Paris, 2002; M. SERRETTI, (ed.), *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*, Cinisello Balsamo, 2001; Id. (ed.), *L'attuale controversia sull'Universalità di Gesù Cristo*, Roma, 2002. Por parte del magisterio: CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración Dominus Iesus sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, Roma, 6 de agosto de 2000;

teología de John Hick representa un elemento central de la discusión en cuanto principal representante del llamado paradigma pluralista o teocéntrico. Notemos que a principios de la década de los setenta, el autor urgió, por primera vez, a “desarrollar una teología cristiana de las religiones que dé el paso decisivo de una visión ptolemaica a una visión copernicana de la vida religiosa de la humanidad”<sup>2</sup>. Desde esta perspectiva, el problema más difícil al que se enfrenta el cristiano es el de reconciliar su fidelidad a la persona de Cristo, con quien está irrevocablemente unido, con su conciencia de la actividad salvífica de Dios fuera de los límites del cristianismo. La respuesta a esta problemática, dice Hick, dependerá de la manera como se interprete el dogma de la encarnación.

En este estudio nos proponemos presentar un esbozo de la cristología teocéntrica de Hick en orden a valorar su aporte específico y sus límites<sup>3</sup>. Pero antes de entrar en materia, es necesario, en un primer momento, analizar la manera como el autor ubica el cristianismo en el actual contexto de pluralismo religioso.

## I. El cristianismo y el pluralismo religioso

Hick constata que en el cristianismo occidental actual ha surgido una nueva concepción del pluralismo religioso, la cual ha llevado a tomar conciencia que el cristianismo es solamente una entre las muchas corrientes de vida religiosa, cada una de ellas con sus formas distintivas de experiencia, pensamiento y espiritualidad. Es por esto que “debemos aceptar la necesidad de elaborar una nueva comprensión de nuestra fe, no como la única, sino como una de varias”<sup>4</sup>. Asimismo, debemos abandonar toda pretensión de superio-

---

Id., *Notificación sobre el libro “Jesus Symbol of God” del Padre Roger Haight, s.j.*, Roma, 13 de diciembre de 2004.

<sup>2</sup> J. HICK, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, London and Basingstoke, 1973, p. VIII-IX (= GUF).

<sup>3</sup> Entre los estudios consagrados al pensamiento de Hick, y en especial sobre el tema que nos ocupa, Cf G. H. CARRUTHERS, *The Uniqueness of Jesus Christ in the Theocentric Model of the Christian Theology of Religions. An Elaboration and Evaluation of the Position of John Hick*, Roma, 1988. Ver también D. CHEETHAM, *John Hick. A Critical Introduction and Reflection*, Hampshire, 2003.

<sup>4</sup> J. HICK, *God Has Many Names: Britain’s New Religious Pluralism*, London, 1980, (Philadelphia, 1982), p. 7 (= GHMN).

ridad de nuestra fe respecto a las otras religiones. Esta pretensión de superioridad, según Hick, se funda en la afirmación de la fe según la cual el fundador del cristianismo fue el Dios encarnado<sup>5</sup>. Esta primera parte de nuestro estudio consta de dos apartados: el primero presenta los elementos epistemológicos de la teología global de las religiones de J. Hick, el segundo expone su propuesta de una revolución copernicana en teología.

### 1. Elementos epistemológicos

En orden a proponer algunos elementos de respuesta al problema de las diferentes pretensiones de verdad (*truth-claims*) presentes en las tradiciones religiosas, Hick parte del hecho que toda experiencia religiosa posee un “carácter cognitivo”. El carácter cognitivo de la experiencia religiosa es lo que Hick llama fe<sup>6</sup>. En este sentido, subraya que también el lenguaje religioso posee un carácter cognitivo. Desde esta perspectiva, dice Hick, la solución al problema planteado se encuentra en la distinción entre “la realidad trascendente *an sich* y tal como es experimentada por los seres humanos”<sup>7</sup>. Explica que la distinción es entre, por una parte, “el Único Eterno (*Eternal One*) en sí mismo y su ser eterno autoexistente, más allá de la relación con la creación, y, por otra, el Único Eterno en relación a la humanidad y tal como es percibido desde las diferentes situaciones culturales”<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> GHMN, 8. En esta misma línea, el autor comienza *The Metaphor of God Incarnate*, London, 1993, p. IX, con estas afirmaciones: “The traditional Christian understanding of Jesus of Nazareth is that he was God incarnate, who became a man to die for the sins of the world and who founded the church to proclaim this. If he was indeed God incarnate, Christianity is the only religion founded by God in person, and must as such be uniquely superior to all other religions”.

<sup>6</sup> En GHMN, 50, afirma: “What we call faith is the interpretative element in the religious way of experiencing the world and our lives within it. And faith is an act of cognitive freedom and responsibility”. Sobre esta cuestión, ver M. AEBISCHER-CRETTOL, *Vers un œcuménisme interreligieux. Jalons pour une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, 2001, 431.

<sup>7</sup> GHMN, 83.

<sup>8</sup> GHMN, 52. Sobre el uso de la expresión *Eternal One*, Hick señala: “I propose to use the term “the Eternal One”. This deliberately draws upon two different sets of associations – on the one hand the ineffable One of the mystical traditions, whether it be the one of Plotinus or the One without a second of the Upanishads, and on the other

El Único Eterno *an sich* es el “noúmeno divino”, mientras que el Único Eterno experimentado por los seres humanos en las diferentes culturas, es del orden del “fenómeno divino” atestiguado en la historia religiosa de la humanidad donde adopta formas teístas y no teístas<sup>9</sup>. En este sentido, como explica Carruthers, puede afirmarse que para Hick ningún tipo de experiencia religiosa es experiencia de Dios en su dimensión noumenal<sup>10</sup>. La solución propuesta por el autor depende, pues, de la distinción kantiana entre la realidad como es en sí misma y tal como es experimentada por los seres humanos<sup>11</sup>, pero es traspuesta del problema de la percepción sensible (*sense perception*) al de la conciencia (*awareness*) de Dios<sup>12</sup>. No tenemos conciencia directa de la realidad divina en sí misma, solamente la experimentamos desde una perspectiva humana, desde nuestra conciencia, la cual es inevitablemente parcial, limitada, finita, imperfecta<sup>13</sup>.

Sintetizando su punto de vista sobre el conflicto entre las diversas pretensiones de verdad presentes en las religiones, el autor afirma, teniendo como base la teoría kantiana, que “podemos distinguir entre, por una parte, el noúmeno divino singular, el Único Eterno en sí, que trasciende el ámbito del pensamiento y lenguaje humanos, y, por otra parte, la pluralidad de fenómenos divinos, las *personae* divinas de las religiones teístas y las concretiza-

---

hand the Holy One of theistic experience, whether it be the Holy One of Israel or of Indian theistic worship” (GHMN, 42; 83).

<sup>9</sup> GHMN, 83; 110.

<sup>10</sup> G. H. CARRUTHERS, *The Uniqueness...*, p. 70, n. 34.

<sup>11</sup> GHMN, 67.

<sup>12</sup> GHMN, 104. En GHMN, 105, Hick acepta la distinción kantiana “between the noumenal world, which exists independently of and outside man’s perception of it, and the phenomenal world, which is that world as it appears to our human consciousness. All that we are entitled to say about the noumenal is that it is the unknown reality whose informational input produces, in collaboration with the human mind, the phenomenal world of our experience”. Cf. G. D’COSTA, *Theology and Religious Pluralism. The Challenge of Other Religions*, Oxford, 1986, 39.

<sup>13</sup> Al respecto, Hick escribe en GHMN, 67: “We “see through a glass, darkly”; and the glass is constituted by the set of human concepts operating within our cultures. The result is the range of ways of conceiving and experiencing the divine that is to be found within the history of religions”. Cf. M. AEBISCHER-CRETTOL, *Vers un œcuménisme...*, 439; G. H. CARRUTHERS, *The Uniqueness...*, 72.

ciones del concepto de Absoluto en las religiones no teístas<sup>14</sup>. Las pretensiones de verdad son cognitivas porque dicen algo verdadero acerca del Unico Eterno que se ha autorrevelado. Pero discrepan porque dicen algo verdadero, no acerca del Unico Eterno en sí mismo, sino acerca del Unico Eterno en relación con el mundo. Así, tenemos una pluralidad de *personae* y de concretizaciones<sup>15</sup>.

Ahora bien, que las *personae* sólo sean imágenes o ilustraciones de Dios, no significa que haya una pluralidad de dioses o de seres divinos. Más bien, las diferentes *personae* se formaron “en la interacción de la presencia divina y la proyección humana. La presencia divina es la presencia del Unico Eterno en nuestra conciencia humana finita, mientras que las proyecciones humanas son imágenes y símbolos en términos culturalmente condicionados con los que concretizamos los conceptos básicos de la divinidad (*deity*)”<sup>16</sup>. En este sentido cuando se pregunta si el Unico Eterno puede ser, al mismo tiempo, Yahweh, Allah, Brahman, Krishna, etc.<sup>17</sup>, debe responderse de manera positiva. El Unico Eterno es todos ellos porque sólo son *personae* o fenómenos del nómeno inescrutable, el cual está más allá de toda relación con el mundo. Cada uno de estos fenómenos son parte de un todo más amplio que incluye mitos, símbolos, teologías, etc., todo aquello que constituye una religión<sup>18</sup>. Las formas teístas y no teístas de experiencia religiosa “exponen (*exhibit*) una estructura epistemológica común”. La diferencia entre las tradiciones religiosas y sus diferentes imágenes del Unico Eterno surgen de las diferencias entre culturas humanas<sup>19</sup>. Es en este sentido que, en opinión del autor, *God Has Many Names*.

---

<sup>14</sup> GHMN, 53.

<sup>15</sup> Cf. M. AEBISCHER-CRETTOL, *Vers un œcuménisme...*, 447-452; G. H. CARRUTHERS, *The Uniqueness...*, p. 72.

<sup>16</sup> GHMN, 53.

<sup>17</sup> GHMN, 24; 66.

<sup>18</sup> Cf. G. H. CARRUTHERS, *The Uniqueness...*, 73.

<sup>19</sup> GHMN, 86-87. Desde esta perspectiva, más adelante subraya: “I suggest that this pluralistic situation is rendered intelligible by the hypothesis of one infinite divine noumenon experienced in varying ways within different strands of human history, thereby giving rise to different divine personalities who are each formed in their interactions with a particular community or traditions” (GHMN, 109).

La distinción establecida por Hick entre Dios y las imágenes, las *personae*, los iconos y los conceptos de Dios, es también aplicada a la cristología; en ésta ocupa un lugar central el término “imagen”<sup>20</sup>. En el cristianismo existe una pluralidad de imágenes de Cristo diferentes del Jesús histórico<sup>21</sup>; pero dado que Dios no puede ser conocido en sí mismo sino sólo a través de su revelación a una comunidad histórica particular, Jesús representa sólo una de estas revelaciones, de manera que en el pensamiento del autor se convierte en una *persona* o imagen de Dios. Las “imágenes” de Dios en la epistemología de Hick funcionan de manera análoga a las categorías utilizadas por Kant en su explicación del conocimiento humano, de manera que la “persona religiosa experimenta lo divino, no como una idea general sino como una imagen divina específica y relativamente concreta”<sup>22</sup>. Desde la perspectiva del autor, no todas las imágenes de Dios tienen la misma validez. Afirma que podría intentarse un discernimiento entre ellas analizando sus fundamentos morales o espirituales, pero dado que cada religión es una realidad compleja, multiforme y que ha sufrido cambios a través del tiempo, este procedimiento resulta en la práctica imposible. Hick sugiere abandonar toda idea en la que se considere una religión como superior a otra, y adoptar la idea de un genuino pluralismo religioso. Todas las religiones son tantas formas de conciencia humana y de respuesta al Único Eterno<sup>23</sup>.

## 2. La revolución copernicana en teología<sup>24</sup>

Hick señala que durante al menos quince siglos la doctrina cristiana enseñó que todo hombre, independientemente de su raza o cultura, debía ser cristiano para alcanzar la salvación. Un gran número de declaraciones oficiales han avalado esta afirmación; en concreto, Hick hace referencia a la doctrina

<sup>20</sup> En GHMN, 96, se define el término “imagen” como aquello que “represents data modeled into concrete forms by the imagination”. Cf. M. AEBISCHER-CRETTOL, *Vers un œcuménisme...*, p. 438-439; G. H. CARRUTHERS, *The Uniqueness...*, 75-76.

<sup>21</sup> GHMN, 98-99. Sobre esta cuestión ver también J. HICK, “Jesus and the World Religions”, in Id. (ed.), *The Myth of God Incarnate*, London, 1977, 167-168 (= MGI); y los comentarios de G. H. CARRUTHERS, *The Uniqueness...*, 77-78; 116.

<sup>22</sup> GHMN, 105.

<sup>23</sup> GHMN, 56. Cf. M. AEBISCHER-CRETTOL, *Vers un œcuménisme...*, 442-443.

<sup>24</sup> GUF, 120-132. Cf. G. H. CARRUTHERS, *The Uniqueness...*, 82-94; G. D’COSTA, *Theology and Religious Pluralism*, 24-29.

católica tradicional del *extra ecclesiam nulla salus*, y a su equivalente protestante “fuera del cristianismo no hay salvación”<sup>25</sup>. Hick reconoce que durante largo tiempo compartió esta visión exclusivista de Cristo y del cristianismo en relación con las otras religiones<sup>26</sup>.

En su propia experiencia religiosa, Hick constató que tan pronto como uno entra en contacto con miembros de otras religiones surge una paradoja de grandes dimensiones que pone en cuestión aquellas convicciones tenidas por obvias: como cristianos decimos que Dios es el Dios del amor universal, que es el Creador y Padre de la humanidad, que desea la salvación de todo hombre. No obstante, sabemos que la mayor parte de la humanidad ha vivido antes de Cristo o fuera de los límites del cristianismo. ¿Podemos aceptar, en este contexto, la conclusión según la cual el Dios de amor que busca salvar toda la humanidad, ha ordenado, con todo, que los hombres deben ser salvados de tal manera que sólo un pequeña minoría pueda de hecho recibir esta salvación? Es la relevancia de esta contradicción moral la que ha conducido actualmente a muchos cristianos a explorar otras formas de comprender la situación religiosa humana<sup>27</sup>.

La visión exclusivista ptolemaica del cristianismo ha sido abandonada progresivamente gracias a un conocimiento más amplio de las religiones del mundo, y a la constatación que en nombre de la “superioridad” cristiana se ha legitimado la explotación y opresión de pueblos enteros<sup>28</sup>. En algunos ámbitos de la Iglesia católica se ha llegado a la convicción de que la fórmula *extra ecclesiam nulla salus*, tal como fue comprendida en la Edad Media, es insostenible. Es así que se han propuesto nuevas interpretaciones de la afirmación tradicional pero que no implican necesariamente su derogación<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> GUF, 120-121; GHMN, 29-30. Esta doctrina ha sido reafirmada por grupos evangélicos fundamentalistas: Declaración de Frankfurt (1970), Declaración de Wheaton (1966), Mensaje del congreso mundial de las misiones de Chicago (1960).

<sup>26</sup> GUF, 121-122.

<sup>27</sup> GUF, 122-123. Cf. G. D’COSTA, *Theology and Religious Pluralism*, 24-25; Id., “Christian Theology and Other Faiths”, 293.

<sup>28</sup> Cf. J. HICK, “The Non-Absoluteness of Christianity”, in J. HICK, P. KNITTER, (ed.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, NY, 1987, 17 (= MCU).

<sup>29</sup> MCU, 21: “In the past that claim took very explicit forms: Christianity alone possesses the full knowledge of God because it alone is based on and is the continuing vehicle of



Todas ellas, según Hick, funcionan como *epicycles* que simplemente han sido agregados a la antigua visión ptolemaica<sup>30</sup>.

La revolución copernicana que propone Hick consiste en un cambio de paradigma. En astronomía ella designó una transformación en la manera como el hombre comprendía el universo y su propio lugar en él. Después de haber creído durante siglos que el Sol giraba alrededor de la Tierra, se descubrió, gracias a Galileo y Copérnico, que en realidad es la Tierra la que gira alrededor del Sol. En este sentido, la necesaria revolución copernicana en teología implica igualmente una transformación radical en nuestra comprensión del universo de creencias y el lugar de nuestra propia religión en él. Incluye un cambio del dogma según el cual las religiones gravitan alrededor del cristianismo y exige reconocer que Dios es el centro alrededor del cual gravitan todas las tradiciones religiosas, incluyendo la nuestra<sup>31</sup>. Se pasa de una vi-

---

God's direct self-revelation; Christianity arose from and alone proclaims God's saving act in the atoning death of Christ; Christianity, despite all its historical defects, is the only religious movement to have been founded on earth by God in person".

<sup>30</sup> Hick señala de lado católico cinco *epicycles*: a) la enseñanza de Pio IX, en 1854, sobre la ignorancia de la verdadera religión; b) en la carta del Santo Oficio dirigida al obispo de Boston, en 1949, se habla de la fe implícita y el deseo implícito del bautismo y de hacer la voluntad de Dios; c) la doctrina del concilio Vaticano II (1962-1965) sobre las religiones; d) la teoría del cristianismo anónimo, tal como la entendía K. Rahner en su artículo sobre el cristianismo y las religiones no cristianas de 1961; e) la distinción entre vía ordinaria y vía extraordinaria de la salvación, propuesta por H. Küng en una conferencia sobre la revelación cristiana y las religiones no cristianas en 1964 (GUF, 123-129; GHMN, 67-69). J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, 1997, p. 284-285, constata: "De manière analogue, la révolution copernicienne en christologie, que Hick non seulement approuve avec enthousiasme mais qu'il est déterminé à promouvoir, rejette toutes les christologies inclusives comme s'il s'agissait d'inutiles épicycles désormais abandonnés. La seule théologie des religions valable qui demeure désormais est celle d'un pluralisme théocentrique qui rend compte de tous les phénomènes, transcende toute prétention chrétienne d'un rôle prioritaire et universel de Jésus-Christ et établit enfin le dialogue interreligieux sur pied de réelle égalité". Ver también: G. H. CARRUTHERS, *The Uniqueness...*, 91; G. D'COSTA, *Theology and Religious Pluralism*, 24.

<sup>31</sup> GUF, 130-131; GHMN, 36-39. Cf. G. H. CARRUTHERS, *The Uniqueness...*, p. 85; G. D'COSTA, *Theology and Religious Pluralism*, p. 23; Id., "The New Missionary: John Hick and Religious Plurality", in *International Bulletin of Missionary Research*, 15 (1991) 66-67;

sión eclesiocéntrica o cristocéntrica a una visión teocéntrica. El autor agrega que, en principio, una teología de tipo ptolemaico puede encontrarse en cualquier religión. Si bien es posible conservar un punto de vista ptolemaico, al tomar conciencia de la relatividad histórica de nuestra propia tradición religiosa podemos bien sentir la necesidad de una teoría más sofisticada, completa y globalmente válida<sup>32</sup>.

Además de cambio de paradigma, Hick también habla metafóricamente de “atravesar el Rubicón”<sup>33</sup>. El cristianismo debe abandonar, al interpretar la significación de Jesucristo o del cristianismo, el modelo inclusivista en favor del pluralista, y así entrar en un terreno nuevo en el que se vea obligado a elaborar una visión renovada de las religiones. En este contexto pluralista el cristianismo será visto como “una” de las corrientes de vida religiosa por medio de la cual los hombres pueden alcanzar la salvación. Dar este paso (*to cross this theological Rubicon*) parece ser una etapa inevitable en la manera de concebir las religiones. Una vez aceptado que la salvación no tiene lugar sólo en el cristianismo sino también en las otras grandes tradiciones, parecerá arbitrario insistir todavía en que el acontecimiento de Cristo sea la única y exclusiva fuente de salvación.

## II. La cristología teocéntrica

Después de haber analizado los fundamentos de la teología copernicana de las religiones propuesta por Hick, es necesario considerar más en detalle el

---

Id., “Christian Theology and Other Religions: An Evaluation of John Hick and Paul Knitter”, in *Studia missionalia*, 42 (1993) 163; J. DUPUIS, *Vers une théologie...*, 283-284.

<sup>32</sup> GUF, 131-132. En esta perspectiva, el autor afirma en GHMN, 70-71: “The Ptolemaic stance can be taken by anyone. But it can only serve as an interim position while we prepare our minds for a Copernican revolution. Copernicus realized that it is the sun, and not the earth, that is at the center, and that all the heavenly bodies, including our earth, revolve around it. And we have to realize that the universe of faiths centers upon God, and not upon Christianity or upon any other religion. He is the sun, the originative source of light and life, whom all the religions reflect in their own different ways”.

<sup>33</sup> MCU, 16; 22-23. Sobre esta expresión, J. DUPUIS, *Vers une théologie...*, p. 285, afirma: “Le “passage du Rubicon” indique évidemment la reconnaissance irrévocable de l'équivalence de signification et de valeur des différentes religions et la renonciation à toute prétention non seulement d'exclusivité, mais également de normativité pour le christianisme ou pour Jésus-Christ”.

lugar que ocupa Jesucristo al interior de ella. El autor es consciente que la pregunta sobre la persona y la unicidad de Cristo es de capital importancia para los cristianos<sup>34</sup>, por ello afirma que la cristología, y en particular la encarnación, es el problema más sensible al que se enfrenta una teología cristiana de las religiones; su reelaboración debe conducir a proponer una “nueva comprensión de las relaciones de Dios con la humanidad”<sup>35</sup>. Esta segunda parte de nuestro trabajo comprende tres apartados: el primero presenta los fundamentos de la cristología de Hick, el segundo apartado analiza la manera como el autor comprende el dogma de la encarnación, el tercero considera la naturaleza del dogma de la divinidad de Jesús.

### 1. Fundamentos de la cristología de J. Hick

Como lo ha mostrado G. H. Carruthers, el fundamento de la cristología de Hick es doble: por una parte, considera que la raíz y la norma de la cristología es la conciencia del Jesús histórico; y, por otra, inseparable de la primera, el impacto religioso de Jesús en sus discípulos<sup>36</sup>. Este doble fundamento lo encontramos en su contribución “Jesus and the World Religions” en *The Myth of God Incarnate*, donde Hick nos da su propia “impresión” (*impression*) de Jesús<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> En GHMN, 72, la cuestión cristológica es planteada en los siguientes términos: “... what does all this imply concerning the person of our Lord? What about the uniqueness of Christ, the belief that Jesus was God incarnate, the second Person of the holy Trinity become man, the eternal Logos made flesh?”.

<sup>35</sup> GUF, 148. El autor propuso un primer esbozo de su cristología teocéntrica en GUF (cap. 11: *Christ and Incarnation*, p. 148-164; cap. 12: *Incarnation and Mythology*, p. 165-179) donde encontramos ya los temas centrales de su pensamiento, y que fueron retomados en su contribución “Jesus and the World Religions” en MGI, 167-185. Más recientemente, la problemática también ha sido analizada por Hick en la segunda parte de *Disputed Questions in Theology and Philosophy of Religion*, London, 1993, p. 33-101, y en *The Metaphor of God Incarnate*, London, 1993. Sobre este último libro, cf. G. O’COLLINS, “The Incarnation under Fire”, in *Gregorianum*, 76 (1995) 263-280; M. AEBISCHER-CRETTOL, *Vers un œcuménisme...*, 452-470.

<sup>36</sup> Cf. G. H. CARRUTHERS, *The Uniqueness...*, 105-109.

<sup>37</sup> El texto en cuestión es el siguiente: “I see the Nazarene, then, as intensely and overwhelmingly conscious of the reality of God. He was a man of God, living in the unseen presence of God, and addressing God as *abba*, father. His spirit was open to God

Lo que hace que Jesús sea significativo, dice Hick, es su conciencia de Dios. Dicha conciencia explica que Jesús haya utilizado el término *abba*, su apertura y disponibilidad a Dios, su poder para curar, y su impacto en aquellos que lo encontraron. En su "impresión" de Jesús, el autor subraya que la conciencia de Jesús es la que lo constituye en mediador entre Dios y el hombre. Jesús experimentó la realidad de Dios como "presencia oculta" (*unseen presence*), y dado que esta presencia no es una presencia ordinaria, sino la presencia de Dios, es absoluta: "completamente gratuita y exigente". Porque Jesús está abierto y es sensible a la presencia de Dios, es capaz de mediar el amor divino y la vida divina. En otras palabras, Jesús es mediador al ser consciente de Dios y estando impregnado de la presencia de Dios. Así como Jesús encontró la totalidad de la presencia de Dios, quien encuentra a Jesús experimenta la presencia absoluta de Dios por "contagio espiritual" (*by spiritual contagion*)<sup>38</sup>. Como la conciencia de Jesús de la presencia de Dios, que lo constituye en mediador de esta presencia, tuvo un impacto en aquellos que entraron en contacto con él, dio como resultado una experiencia religiosa: aquel que encuentra a Jesús es "sorprendido y cuestionado por su presencia" (*disturbed and challenged by his presence*), y está en condición de "despertar a una nueva vida en su presencia". El impacto conduce al discipulado y a una experiencia

---

and his life a continuous response to the divine love as both utterly gracious and utterly demanding. He was so powerfully God-conscious that his life vibrated, as it were, to the divine life; and as a result his hands could heal the sick, and the 'poor in spirit' were kindled to new life in his presence. If you or I had met him in first-century Palestine we would –we may hope– have felt deeply disturbed and challenged by his presence. We would have felt the absolute claim of God confronting us, summoning us to give ourselves wholly to him and to be born again as his children and as agents of his purposes on earth. To respond with our whole being might have involved danger, poverty, ridicule. And such is the interaction of body and mind that in deciding to give ourselves to God, in response to his claim mediated through Jesus, we might have found ourselves trembling or in tears or uttering the strange sounds that are called speaking with tongues" (MGI, 172).

<sup>38</sup> Hick explica en qué sentido se encuentra a Dios cuando se está en presencia de Jesús: "Thus in Jesus' presence, we should have felt that we are in the presence of God –not in the sense that the man Jesus literally *is* God, but in the sense that he was so totally conscious of God that we could catch something of that consciousness by spiritual contagion" (MGI, 172).

de gozo dinámico (*dynamic joy*). Este resulta de “un penetrar en una nueva y mejor calidad de existencia, en armonía con la vida divina y reposando firmemente en la realidad divina”<sup>39</sup>. Hick es consciente que tal respuesta positiva a Jesús no es automática. Existe siempre la posibilidad de rechazar o alejarse de esta presencia cuestionante. Al cerrarse a Jesús –y por tanto al llamado que Dios le dirige por medio de él– uno se cierra al mismo tiempo a Dios. Por lo tanto, encontrar a Jesús puede ser ocasión de “un momento decisivo en la propia vida, una crisis de salvación o juicio”<sup>40</sup>.

Notemos, por otra parte, que en sus escritos, Hick no hace referencia a “Dios en sí mismo” ni a “Dios en su dimensión inmanente”, la razón reside en que tales términos hacen referencia al noúmeno divino que sólo puede ser conocido a través de su fenómeno. Por el contrario, hace referencia a “Dios actuando en favor de la humanidad” (*God-acting-towards-mankind*), a “Dios actuando salvíficamente en favor de la humanidad” (*God acting savingly towards mankind*), o aún, a “Dios en relación con el hombre” (*God-in-relation-to-man*)<sup>41</sup>. Ante esta constatación, Carruthers sugiere que, si bien Hick no utiliza el término, podemos referirnos a su idea de Dios como el “Dios económico”<sup>42</sup>. Es a este “Dios económico”, única fuente de salvación, al que las religiones han dado diferentes nombres. En el cristianismo, ha sido llamado Logos, Cristo cósmico, segunda persona de la Trinidad, Hijo de Dios, Espíritu.

Ahora bien, al relacionar a Jesús con este Dios económico, Hick dice que si, por ejemplo, nos referimos a este Dios como Logos, “entonces debemos decir

---

<sup>39</sup> MGI, 172.

<sup>40</sup> MGI, 172. Desde esta perspectiva, G. H. CARRUTHERS, *The Uniqueness...*, p. 109, afirma: “Christology for Hick [...] consists in the disciples’ articulation of his impact. That is, Christology consists in the articulation of their own religious experience. The root and norm of such articulation must always be the consciousness of the historical Jesús. The error in traditional Christology, according to Hick, was to think that in expressing religious experience, Christological doctrines were really saying something literal about Jesus”.

<sup>41</sup> Cf. MGI, 181.

<sup>42</sup> G. H. CARRUTHERS, *The Uniqueness...*, 165. Aquí también llama la atención al hecho que “we cannot say “economic Trinity” because Hick does not accept the doctrine of the Trinity, at least not as literally true” (n. 1).

que *toda* salvación, en todas las religiones, es obra del Logos<sup>43</sup>. De esto se sigue, desde el punto de vista cristológico, la imposibilidad de afirmar “que todos aquellos que han sido salvados lo fueron por Jesús de Nazaret”. La vida de Jesús fue, ciertamente, un momento de la acción del Logos, pero éste también ha actuado salvíficamente en otros momentos de la historia humana<sup>44</sup>. Para Hick, pues, hay una clara separación entre el Logos y Jesús, de manera que la afirmación cristiana tradicional sobre el rol único de Jesús en la salvación de Dios es errónea. Jesús, como las otras grandes figuras religiosas, es verdadero hombre, pero no es verdadero Dios, no es el Logos. “Hick no acepta la doctrina cristiana tradicional de la identidad única de Jesús con el Logos”<sup>45</sup>. La unicidad que Hick atribuye a Jesús se deriva solamente de su conciencia de la realidad de Dios y de haber gozado de una relación especial con él, algo que sus contemporáneos carecían<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> MGI, 181. G. H. CARRUTHERS, *The Uniqueness...*, 166, comenta esta afirmación diciendo: “Wherever God is doing his saving work, in whatever culture or religion, there is the Logos and salvation. While the various revelations of the Logos are particular, no one of them is superior to the others. They are different but equal. Hence, there is no traditional “scandal of particularity” in reference to Jesus being the one and only Saviour for all mankind”.

<sup>44</sup> MGI, 181: “But what we cannot say is that all who are saved are saved by Jesus of Nazareth. The life of Jesus was one point at which the Logos –that is, God-in-relation-to-man– has acted; and it is the only point that savingly concerns the Christian; but we are not called upon nor are we entitled to make the negative assertion that the Logos has not acted and is not acting anywhere else in human life. On the contrary, we should gladly acknowledge that Ultimate Reality has affected human consciousness for its liberation or ‘salvation’ in various ways within the Indian, the semitic, the Chinese, the African... forms of life”. Cf. M. AEBISCHER-CRETTOL, *Vers un acuménisme...*, 420.

<sup>45</sup> G. H. CARRUTHERS, *The Uniqueness...*, 166-167.

<sup>46</sup> En MGI, 173, al reflexionar sobre el tema de la conciencia de Jesús, Hick afirma: “Jesus must thus have been conscious of a unique position among his contemporaries...”. Por su parte, G. H. CARRUTHERS, *The Uniqueness...*, p. 168, subraya: “... Hick’s understanding of the uniqueness of Jesus has nothing to do with the traditional understanding of who Jesus was. Hick’s account of Jesus’ uniqueness is simply that He was more aware of God’s saving presence than was anyone else He happened to meet”.

## 2. Cristo y la encarnación

Desde las primeras páginas del capítulo once de *God and the Universe of Faiths*, el autor deja claro que si bien una revolución copernicana parece ser evidente dada la actual experiencia religiosa humana, en la práctica no lo es. De hecho, pueden distinguirse tres diferencias, que pueden ser motivos de conflicto, entre las religiones del mundo: diferencias en sus modos de experimentar la realidad divina; diferencias filosóficas y teológicas en la manera de concebir esta realidad; diferencias en los acontecimientos a partir de los cuales las religiones ubican sus orígenes y organizan su culto. Para Hick, esta última es la que presenta el mayor número de dificultades a una teología copernicana de las religiones. Cada religión tiene su fundador y su escritura a través de los cuales considera que la realidad divina se ha revelado, cada una ha dado una respuesta de fe que considera absoluta e incompatible con las otras respuestas a esta revelación de la divinidad (*the Holy*). En el cristianismo esta respuesta ha sido desarrollada primordialmente en la doctrina de la encarnación<sup>47</sup>.

El autor parte del hecho que la doctrina cristiana de la encarnación ha sido formulada tradicionalmente por medio de la categoría de sustancia, dando lugar a una explicación de las dos naturalezas de Jesucristo con ayuda del término de *homoousios*. Para Hick, éste es sólo un camino posible para explicar el misterio de la encarnación, utilizando el lenguaje filosófico dominante durante los primeros siglos del cristianismo. Dado que en la actualidad no contamos con un lenguaje filosófico unificado, Hick propone regresar al punto de partida bíblico de la cristología, tomar nuestras orientaciones independientemente de las fórmulas de Nicea y Calcedonia, y, así, como cristianos, explicarnos y explicar a nuestros contemporáneos la idea central que los concilios cristológicos proclamaron en su propio contexto intelectual<sup>48</sup>. En opinión de Hick, con el término de sustancia se tiene la impresión que la unión hipostática es una realidad estática, lo cual, a la luz de los estudios bíblicos, parece particularmente inapropiado para explicar la revelación bíblica. Por ello, en orden a reelaborar la doctrina de la encarnación, el autor trata de buscar categorías que pongan de relieve el carácter dinámico de la

---

<sup>47</sup> GUF, 148-149. Cf. A. PRAGASAM, "The God of Religious Pluralism and Christology", in T. MERRIGAN, J. HAERS (ed.), *The Myriad Christ*, 539.

<sup>48</sup> GUF, 149-150.

encarnación (*categories of action rather of being*), y esto simplemente porque las categorías bíblicas son de este tipo<sup>49</sup>.

En este sentido, el término clave de la argumentación de Hick es *Agapé*. Este ha sido utilizado siempre en el cristianismo para hablar de la actitud y actividad divina respecto a la humanidad: Dios es *Agapé*. De aquí se sigue, desde la fe, que el *agapé* que vemos en Jesús de algún modo es el *Agapé* eterno de Dios<sup>50</sup>. Por otra parte, el término tradicional “encarnación” apenas puede dar cuenta que en la experiencia cristiana Dios es conocido como actividad u operación más que como sustancia, y de esta manera facilitar la comprensión de la vida de Jesús como el punto en el que el mismo *Agapé* divino se ha encarnado (*embodied*) en acciones humanas en medio de la historia terrestre. En todo caso, parece más apropiada la utilización del término de “inhistorización” (H. H. Farmer) que hace comprensible este aspecto de las relaciones de Dios con el hombre en Cristo que aquí se analiza. Al hablar de inhistorización divina, más que de encarnación, quiere afirmarse, en base al Nuevo Testamento, que Dios, en Cristo, no actuó meramente sobre (*upon*) o en (*into*) la historia humana, sino dentro (*within*) y a través (*through*) la vida del hombre y ha influido en el curso de nuestra historia desde el interior de ella<sup>51</sup>.

Según el autor podemos explicar, a partir de los datos neotestamentarios, la afirmación cristiana que el *Agapé* divino se ha inhistorizado en la persona de Jesús. La compasión y el interés con que fueron expresadas las relaciones de Jesús con los hombres y mujeres fueron idénticas con el *Agapé* de Dios hacia cada una de esas personas. El *agapé* de Jesús no es otro que el *Agapé* eterno y universal de Dios. En la actitud de Jesús hacia los enfermos, hacia el pueblo, hacia sus discípulos, y hacia aquellos que condenó como hipócritas y guías ciegos, fue la actitud misma de Dios hacia esas personas, expresadas concre-

---

<sup>49</sup> Hick subraya que Gregorio de Nisa proporciona un punto de partida para este tipo de aproximación: “... Gregory of Nyssa in the fourth century provided the motto for all attempts to base christology upon the category of action or event when he wrote that “the word ‘Godhead’ signifies an operation and not a nature (fusin)”, and attempted a doctrine of the Trinity from this point of view” (GUF, 151).

<sup>50</sup> Cf. G. H. CARRUTHERS, *The Uniqueness...*, 176.

<sup>51</sup> GUF, 152-153. Cf. G. H. CARRUTHERS, *The Uniqueness...*, 177.



tamente en su situación histórica particular: “los evangelios describen el amor salvífico inhistorizado de Dios”<sup>52</sup>.

Ahora bien, respecto a las formulaciones cristológicas “es”, no puede eludirse la cuestión afirmando que el “es” cristológico es único y por consiguiente que nada puede ser dicho acerca de él, que no puede compararse ni contrastarse con los otros sentidos que damos al “es” en el lenguaje cotidiano. Dado que para Hick esta actitud es intolerable, debemos preguntarnos: “¿qué entendemos cuando decimos que Jesucristo es Dios y hombre, o que es humano y divino?”<sup>53</sup>. Hablar de Jesucristo como humano y divino (*human and divine*) supone utilizar el “es” como predicado; hablar de Jesús como Dios y hombre (*God and man*) es usar, respecto a su humanidad, el “es” de pertenencia (al género humano), y respecto a su divinidad, el “es” de identificación. Decir que Jesucristo es Dios significa que es idéntico a Dios<sup>54</sup>.

De lo anterior se desprende otra pregunta: “¿en qué sentido el *agapé* del Jesús histórico, por ejemplo al curar a alguien, es idéntico (*identical*) con el *Agapé* del Dios infinito hacia el mismo individuo?” Para Hick, pueden distinguirse dos sentidos del término “idéntico”: un sentido cualitativo (*qualitative sense*) y un sentido numérico (*numerical sense*). Que el *agapé* de Jesús fue cualitativamente idéntico con el *Agapé* divino es lo que afirmaron Nicea y Calcedonia, pero en sí mismo es insuficiente. Por su parte, la identidad numérica no existe cuando se aplica a los seres humanos, pero sí cuando se aplica a Jesucristo: que Dios se ha inhistorizado en una vida humana sólo puede significar que, de alguna manera, en esta vida, Dios y hombre fueron “uno”, numéricamente uno. Lo mismo puede decirse respecto al *agapé* humano de Jesús y el *Agapé* divino: que Dios, en Cristo, actuó con *Agapé* hacia la humanidad puede significar que el *Agapé* divino era numéricamente idéntico con el *agapé* de Jesús<sup>55</sup>.

Dado que al hablar de *agapé* no se hace referencia a un tipo de sustancia estática sino a actitudes volitivas y operacionales, Hick considera válido hablar de acciones de *agapéíng* humano-divinas. Este término le permite reflexionar sobre la relación entre el *Agapéíng* infinito de Dios en relación con

---

<sup>52</sup> GUF, 153-154.

<sup>53</sup> GUF, 155.

<sup>54</sup> GUF, 155-156.

<sup>55</sup> GUF, 156-158.

la humanidad y el *agapéing* finito de Jesús, limitado a un momento de la historia humana<sup>56</sup>. A partir del Nuevo Testamento puede afirmarse que el *agapéing* de Jesús fue numéricamente idéntico con el *Agapéing* de Dios. La encarnación fue una “muestra” (*cross-section*) del *Agapéing* de Dios, pero en tanto que “muestra” no es la totalidad de aquello a lo que hace referencia. Con esto, el autor quiere decir que Jesús fue *totus deus*, en el sentido que su *agapé* fue genuinamente el *Agapé* de Dios actuando en el mundo, pero no fue *totum deum*, en el sentido que el *Agapé* divino se haya expresado sin más en cada una y en la suma de sus acciones<sup>57</sup>. En este sentido subraya Hick: “Queremos decir que el *agapé* de Jesús no es el *Agapé* divino como éste ha sido visto actuando hacia nosotros como un agente dentro de la historia humana (*human history*)”. El *agapé* de Jesús no es una representación del *Agapé* de Dios, sino este *Agapé* actuando de modo finito, es el eterno *Agapé* divino hecho carne, inhistorizado (*inhistorised*). Así, “hecho carne” e “inhistorizado” son una expresión finita y limitada del amor infinito, una revelación (*disclosure*) de este amor en acción, no en relación a todo aspecto del universo creado, ni a toda situación posible, sino en una serie de situaciones humanas específicas ubicadas en un período específico de la historia humana (*human story*)<sup>58</sup>.

Con los desarrollos de este apartado, todavía no se ha explorado un nuevo camino para explicar la afirmación tradicional del cristianismo sobre Jesús, sólo se ha tratado de indicar lo que con ella se quiere decir. Afirmar que el *agapéing* de Jesús estuvo en continuación con el *Agapéing* divino no es, quizá, una mejor explicación de la afirmación que Cristo fue una sustancia con el Padre; con todo, señala el autor, afirmar la continuidad de *agapéing* (*continuity-of-agapéing*) puede ser más inteligible actualmente que la afirmación de la unidad de sustancia (*oneness-of-substance*)<sup>59</sup>. Según Hick debe proclamarse el *homoagapé* más que la *homoousia*<sup>60</sup>.

---

<sup>56</sup> GUF, 158.

<sup>57</sup> Cf. M. AEBISCHER-CRETTOL, *Vers un œcuménisme...*, 418.

<sup>58</sup> GUF, 159. Cf. G. H. CARRUTHERS, *The Uniqueness...*, 182.

<sup>59</sup> Cf. G. H. CARRUTHERS, *The Uniqueness...*, 186.

<sup>60</sup> GUF, 164. Cf. G. H. CARRUTHERS, *The Uniqueness...*, 187.

### 3. Encarnación y mitología<sup>61</sup>

Después de haber, por una parte, planteado en qué términos el cristianismo afirma que Jesús fue el Hijo de Dios encarnado (o mejor: el Amor de Dios encarnado), y, por otra, sugerido que al explicar esta afirmación actualmente podemos hablar de identidad de las actividades de amor divino y humano más que de una identidad de sustancia, en el capítulo 12 de *God and the Universe of Faiths*, Hick considera la naturaleza del dogma cristiano de la divinidad de Cristo; es decir, si es expresado en términos de identidad de sustancia o de identidad de *agapé*. A la base de la argumentación se encuentra la pregunta: ¿qué tipo de lenguaje se utiliza cuando afirmamos la encarnación divina en Jesús de Nazaret?<sup>62</sup> De entrada, Hick dice que este lenguaje es de carácter mitológico<sup>63</sup>.

1. *Lenguaje mitológico*. Para Hick los mitos son respuestas a “fenómenos problemáticos” (*problematic phenomena*), pero un tipo de respuesta que nos permite relacionarnos con el fenómeno o situación en cuestión, pero sin poder explicarlo. En el texto hace una breve alusión al proyecto de desmitologización de Bultmann antes de definir el mito como una historia (*story*) narrada que no es literalmente verdadera, o bien como una idea o imagen aplicada a algo o a alguien que no le es literalmente aplicable, su intención es invitar a adoptar una actitud particular en sus oyentes. Así, la verdad de un mito es una especie de verdad práctica que consiste en la apropiación de la actitud que evoca<sup>64</sup>. Hick distingue entre mitos narrativos y conceptos míti-

<sup>61</sup> Cf. G. D’COSTA, “Christian Theology and Other Faiths”, p. 293-294.

<sup>62</sup> Sobre la crítica de Hick al lenguaje de la filiación divina de Jesús, cf. G. H. CARRUTHERS, *The Uniqueness...*, p. 128-162.

<sup>63</sup> GUF, 165. Para Hick el lenguaje mitológico se distingue del lenguaje de la teoría o hipótesis. Define éste último de la siguiente manera: “A theory, whether theological or scientific, starts with some puzzling phenomenon and offers a hypothetical description of a wider situation –wider spatially or temporally or both– such that, seen within this wider context, the phenomenon is no longer puzzling” (GUF, 165-166). Cf. G. H. CARRUTHERS, *The Uniqueness...*, 146.

<sup>64</sup> GUF, 166-167. En GHMN, 74-75, subraya: “For the reason why it has never been possible to state a literal meaning for the idea of incarnation is simply that it has no literal meaning. It is a mythological idea, a figure of speech, a piece of poetic imagery. It is a way of saying that Jesus is our living contact with the transcendent God. In his

cos o imágenes. Un mito narrativo hace referencia a una actitud particular respecto a la situación presente al contar una historia (*story*) que no es literalmente verdadera. Una imagen mítica o idea es utilizada para identificar la significación de una situación o de una persona, y de ese modo una actitud concreta hacia ellas<sup>65</sup>. Así, en la formulación del mito cristiano de la encarnación, se utilizan las imágenes de Hijo de Dios, Dios-Hijo, Dios encarnado, Logos hecho carne, Dios hombre. De ahí que el autor se pregunte qué sucede cuando identificamos a Jesús por medio de una de ellas<sup>66</sup>.

Dos maneras de explicar la encarnación deben ser superadas. Por una parte, Hick pone de relieve que, de manera prudente, los teólogos han insistido siempre en que la encarnación es un misterio, que con ella se dice algo que no esperamos comprender, sino sólo afirmar<sup>67</sup>. En efecto, se ha dicho que la encarnación es una verdad revelada que no puede ser descubierta por la razón, sino sólo creída en la fe. Dado que Jesús mismo no se predicó como el Dios encarnado, la doctrina de la encarnación no fue revelada por Jesús, más bien fue fruto de la reflexión teológica de la Iglesia antigua como una forma de expresar su significación en un mundo en el que era común hablar de una gran figura humana como hijo de Dios<sup>68</sup>. El uso cristiano de esta idea se desarrolló rápidamente, se encuentra en los escritos de Pablo y culminó con la doctrina de la encarnación de la segunda persona de la Trinidad. El problema está en saber si su carácter lógico es el de una hipótesis teológica o la

---

presence we find that we are brought into the presence of God. We believe that he is so truly God's servant that in living as his disciples we are living according to the divine purpose. And as our sufficient and saving point of contact with God there is for us something absolute about him which justifies the absolute language which Christianity has developed. Thus reality is being expressed mythologically when we say that Jesus is the Son of God, God incarnate, the Logos made flesh". Cf. G. H. CARRUTHERS, *The Uniqueness...*, p. 144-145; G. D'COSTA, "The New Missionary: John Hick and Religious Plurality", p. 67; Id., "Christian Theology and Other Religions", 163.

<sup>65</sup> GUF, 167. Cf. G. D'COSTA, *Theology and Religious Pluralism*, 26; 33-34.

<sup>66</sup> GUF, 169. Cf. G. H. CARRUTHERS, *The Uniqueness...*, p. 148.

<sup>67</sup> Sobre este punto, en MGI, 178, Hick subraya: "The doctrine of the incarnation is not a theory which ought to be able to be spelled out but—in a term widely used throughout Christian history—a mystery. I suggest that its character is best expressed by saying that the idea of divine incarnation is a mythological idea".

<sup>68</sup> Cf. G. H. CARRUTHERS, *The Uniqueness...*, 124.

de un mito religioso<sup>69</sup>. Por otra parte, según el autor, es posible abordar la idea de la encarnación del Hijo de Dios en Jesús de Nazaret como una hipótesis teológica. Para ello se ha usado la doctrina del nacimiento virginal; pero dado que esta interpretación podría asimilar la encarnación a la idea pagana aplicada a numerosos hombres destacados en el mundo antiguo, actualmente los teólogos han abandonado este tipo de argumentación<sup>70</sup>. Según Hick, todo intento por explicar la idea que Jesús fue Dios y hombre está condenada al fracaso. El creyente sólo puede afirmarla en la fe. Si bien, la encarnación no es una teoría teológica sino un mito religioso, con esto no se quiere decir que la idea haya sido categorizada como mito en la conciencia cristiana. Todo lo contrario, la doctrina de la encarnación ha sido vista como una verdad literal<sup>71</sup>.

**2. De la metáfora a la metafísica.** El tema de la encarnación, en tanto idea mitológica, no puede ser aplicado “literalmente” a Jesús<sup>72</sup>. Es una idea poética que expresa la significación religiosa de Jesús y que se ha mostrado efectiva durante casi dos mil años<sup>73</sup>. Así, lleva a cabo su función de evocar una respuesta apropiada (*appropriate response*) de fe en Jesús<sup>74</sup>. Esta respuesta es la actitud respecto a Jesús como salvador. Es por Jesús que hemos encontrado a Dios como nuestro Padre celestial y hemos encontrado en él una nueva

---

<sup>69</sup> GUF, 169.

<sup>70</sup> GUF, 169; GHMN, 74.

<sup>71</sup> GUF, 170. En MGI, 177, señala que en la fórmula de Nicea se afirma claramente “... that Jesus was literally (not merely metaphorically) divine and also literally (and not merely metaphorically) human. As divine he was not analogous to God, or poetically-speaking God, or as-if God; he was, actually and literally, God-incarnate. And again, as human he was really, truly and literally a man”. Cf. G. H. CARRUTHERS, *The Uniqueness...*, 126.

<sup>72</sup> J. HICK, *The Second Christianity*, London, 1983, p. 31, comenta respecto a la fórmula cristológica de Calcedonia: “But how one person can be both eternal and yet born in time; omnipotent and yet with the limited capacity of a human being; omniscient and yet with finite human knowledge; omnipresent and yet confined to one region of space at a time; how, in short, the same person can have the full attributes of both God and man –has never been explained, and seems indeed to be on a par with the statement that a figure drawn on paper has the attributes of both a circle and a square”.

<sup>73</sup> En MGI, 176, explica que este fenómeno se debe a “the inherent conservatism of religion”.

<sup>74</sup> Cf. G. H. CARRUTHERS, *The Uniqueness...*, 151; G. D’COSTA, *Theology and Religious Pluralism*, 26-27.

vida que tiene su centro último en Dios. El autor subraya que “la absolutización de la experiencia es la base de la absolutización del lenguaje”, de manera que “el Dios que ha sido encontrado por Jesús es comunicado mitológicamente diciendo que él fue Dios el Hijo encarnado”<sup>75</sup>. El mito es, pues, una expresión apropiada y válida de la experiencia. No es, por supuesto, la única manera de expresarla, pero en su tiempo fue la más apta, dado el conflicto que imperaba entre las religiones en el imperio romano. La pregunta que debe ser planteada actualmente, en el nuevo contexto religioso, es si comprendemos correctamente la función del mito cristiano de la encarnación, o si lo utilizamos para hacer una afirmación exclusivista del cristianismo como el único camino de salvación<sup>76</sup>.

Dentro de esta lógica, dado que cada una de las grandes religiones afirma haber experimentado la revelación de Dios de manera absoluta, debemos abandonar toda pretensión exclusivista y aceptar que la realidad divina última (*the ultimate divine reality*) ha sido encontrada y se ha respondido a ella de manera diferente según las religiones. La concepción de un mito religioso como una historia (*story*) que no es literalmente verdadera, o como un concepto de identificación (*identifying concept*) o imagen que no es literalmente aplicable, pero que puede ser verdadero en virtud de su poder de evocar una actitud apropiada, nos lleva a comprender el carácter mitológico no sólo del concepto cristiano de la encarnación sino también de conceptos análogos en las otras religiones<sup>77</sup>. La imagen cristiana de la encarnación

---

<sup>75</sup> En GHMN, 8, Hick dice que la noción de “hijo de Dios” es una idea metafórica que se encuentra también en otras culturas antiguas. La tradición cristiana convirtió esta idea poética en prosa, de manera que la idea de un hijo de Dios metafórico se convirtió en un Dios-Hijo metafísico, segunda persona de la Trinidad. Y agrega: “As religious metaphor, however, the incarnational language provides a familiar way of expressing our discipleship to Jesus as Lord (the one whom we seek to follow) and Savior (the one who has initiated our eventual transformation into perfect children of God)”. En este sentido, en MGI, 176, dice: “... this poetry should have hardened into prose and escalated from a metaphorical son of God to a metaphysical God the Son, of the same substance as the Father within the triune Godhead”. Igualmente, en MCU, 31, al referirse a la evolución del título hijo de Dios, subraya que “... this poetry was transformed into prose and the living metaphor congealed into a rigid and literal dogme”.

<sup>76</sup> GUF, 172.

<sup>77</sup> GUF, 175.

divina no posee un contenido o significado en virtud del cual la declaración que Jesús es Dios hecho hombre pueda ser literalmente verdadera o falsa. No es una teoría teológica sino un mito religioso, cuya función es evocar una actitud hacia Jesús como “el camino, la verdad y la vida”. Mediante nuestra respuesta de fe hacia él, que nos relaciona con este camino, con esta verdad y con esta vida, él es nuestro salvador. Ahora bien, ¿puede esta actitud cristiana respecto a Cristo ser apropiada si él no es literalmente Dios, el Hijo encarnado? La verdad de un mito de identificación (*identificatory myth*), consiste en ser propenso a evocar una actitud que sea “apropiada” (*appropriate*) al carácter real de lo que está siendo identificado. Si, por tanto, la actitud apropiada a Jesucristo es la actitud de salvado a salvador, ¿cómo puede ser justificada si él no es literalmente Dios encarnado?<sup>78</sup> Teniendo en cuenta todo lo dicho sobre el carácter mitológico de la encarnación, Hick afirma que como cristianos no nos preguntamos “si” la salvación por Cristo puede ser una realidad, suponemos el hecho que “es” una realidad. En efecto, “un gran número de personas, mediante sus respuestas a la persona de Jesús, se han abierto a la presencia divina; han cambiado de vida; se han reconciliado consigo mismos, con sus prójimos y con Dios; se han hecho conscientes de la realidad de su Padre celestial que los ha perdonado y aceptado”<sup>79</sup>.

**3. Unicidad de Cristo.** Ante este estado de cosas, Hick completa sus reflexiones con algunas consideraciones sobre la cuestión tradicional de la unicidad (*uniqueness*) de Cristo. Se pregunta si Jesucristo es el único mediador de la presencia y poder salvífico de Dios, de manera que ninguna otra figura religiosa puede ser mediadora de ella. Esta pregunta tiene un claro significado si es interpretada como una cuestión factual (*factual question*), a ser determinada por observación. La idea de la salvación única de Cristo puede suponer que sólo el que ha sido salvado por Cristo accede realmente a la salvación. De esto seguiría que la experiencia de la salvación, la conciencia de Dios, de liberación del cautiverio del pecado, de nueva vida en respuesta al llamado divino, tal como se da en otras religiones es ilusoria. Esto debe ser afirmado

<sup>78</sup> Cf. G. H. CARRUTHERS, *The Uniqueness...*, 155.

<sup>79</sup> GUF, 176. Cf. G. D’COSTA, *Theology and Religious Pluralism*, 34; Id., “The New Missionary: John Hick and Religious Plurality”, p. 68; Id., “Christian Theology and Other Religions”, 166.

como un mero dogma (*sheer dogma*), es decir, tan imposible a sostener como a refutar. Pero si no buscamos hacer tal afirmación peligrosa, la idea de la salvación única de Cristo deja de tener un contenido factual<sup>80</sup>. Lo que tenemos no es una afirmación de la única salvación efectiva en la vida humana, sino un mito de redención referente a un camino histórico de salvación<sup>81</sup>.

Hick termina su reflexión sugiriendo que debemos distinguir entre la respuesta de fe propiamente cristiana a Jesús como Señor y Salvador, y la manera de expresar esta respuesta en una identificación mitológica de él como Dios encarnado. Jesús es la imagen concreta de Dios por medio de la cual nuestro culto está enfocado, y la idea de la encarnación es una efectiva expresión mítica de la actitud apropiada hacia él. Viendo la actitud como apropiada vemos el mito como verdadero. Pero si cometemos el error (que está a la raíz de todas las herejías cristológicas) de tratar de convertir el mito en hipótesis, no sólo falsificamos su carácter sino también generamos implicaciones que podrían hacer imposible una teología de las religiones que sea viable actualmente<sup>82</sup>.

### Conclusión

La presentación de algunos aspectos centrales de la teología pluralista de J. Hick, y del lugar que ocupa la cuestión cristológica al interior de ella, nos ha permitido comprender en qué sentido el autor ha querido superar toda interpretación exclusivista e inclusivista de Cristo y del cristianismo. El aporte de Hick ha influido grandemente en el actual debate en torno al pluralismo religioso<sup>83</sup>; para él, durante la mayor parte de su historia, el cristianismo ha

---

<sup>80</sup> Cf. MGI, 177, donde define *factual statement* como "a combined statement, presumably, about empirical and metaphysical facts". Cf. G. H. CARRUTHERS, *The Uniqueness...*, 126.

<sup>81</sup> GUF, 177. Cf. G. H. CARRUTHERS, *The Uniqueness...*, p. 157; G. D' COSTA, "The New Missionary: John Hick and Religious Plurality", 67.

<sup>82</sup> GUF, 178-179. Cf. G. H. CARRUTHERS, *The Uniqueness...*, 158.

<sup>83</sup> Sobre la influencia del pensamiento de Hick, G. D' COSTA, "The New Missionary", 69, observa: "Why are the writings of John Hick and like-minded theologians so popular among many young Christians? Could one reason be that the churches have not been able to crawl out of their imperial heritage, or that when they have done so, there is not enough consciousness among young Western Christians about the life of churches in other countries? Is there enough of the kind of Christians witness and mission that will genuinely call into question the solutions of Hick and show the genesis of his problems to be false?". Por su parte, M. AEBISCHER-CRETTOL, *Vers un*



tenido una actitud política y teológicamente imperialista, negando, de manera arrogante, que las religiones no cristianas sean capaces de conducir a la salvación. La situación actual impone, según el autor, un cambio radical: es necesario tomar en serio las religiones y afirmar que todas ellas son caminos de salvación<sup>84</sup>. A manera de conclusión, ofrecemos a continuación algunas consideraciones que nos permitan una visión crítica del proyecto global de Hick<sup>85</sup>.

En *God and the Universe of Faiths*, Hick propuso una revolución copernicana en la teología cristiana de las religiones según la cual los cristianos deben reconocer que Dios es el centro alrededor del cual gravitan todas las tradiciones religiosas, y no Cristo o el cristianismo. En orden a facilitar este desplazamiento del eclesiocentrismo y del cristocentrismo hacia el teocentrismo, Hick tuvo que descentrar (*de-center*) la encarnación; esto significa, por una parte, que Jesús no debe ser visto como Dios encarnado, y, por otra, que la afirmación tradicional de la divinidad de Cristo debe ser comprendida mitológicamente<sup>86</sup>. En otras palabras, la divinidad de Jesús es una construcción mitológica (*mythological construct*) con la que se afirma una verdad literal: "Dios ha sido encontrado por medio de Jesús", pero ésta "no es una afirmación de la única salvación eficaz en la vida humana, sino un mito de reden-

---

*œcuménisme...*, p. 480, pone de relieve que "en dépit de son but initial, qui n'était pas de faire sensation ou de provoquer une radicalisation des positions, Hick n'en aura pas moins provoqué beaucoup d'émotion, Mais il aura en même temps –et là était son but– suscité la réflexion et entraîné, en interaction avec d'autres pensées plus traditionnelles, la progression notable chez un bon nombre de théologiens d'une nouvelle compréhension de soi du christianisme, moins fondée sur l'opposition et la délimitation, voire l'exclusion, que sur le respect mutuel, le dialogue et la coopération".

<sup>84</sup> Cf. G. D'COSTA, "Taking Other Religions Seriously: Some Ironies in the Current Debate on a Christian Theology of Religions", in *The Thomist*, 54 (1990) 519.

<sup>85</sup> Respecto a la cristología de Hick, ver la evaluación propuesta por G. H. CARRUTHERS, *The Uniqueness...*, p. 201-507, la cual comprende nueve apartados: 1) la conciencia de Jesús, 2) Escritura, 3) Tradición, 4) teología, 5) lenguaje, 6) epistemología, 7) revolución copernicana, 8) inhistorización divina y *Homoagapé*, 9) resurrección de Jesús.

<sup>86</sup> Según P. KNITTER, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Maryknoll, NY, 1985, 149-150, ésta es la principal contribución del modelo pluralista de Hick. Cf. G. D'COSTA, "Taking Other Religions Seriously", p. 520-521; Id., "Christian Theology and Other Faiths", 293-294.

ción referente a un camino histórico de salvación<sup>87</sup>. La propuesta de Hick tiene su punto de partida en la convicción que la afirmación tradicional de la unicidad de Jesucristo es incompatible con la doctrina de la voluntad salvífica universal de Dios, la única capaz de facilitar un diálogo interreligioso libre de todo sentimiento de superioridad, y de ofrecer las bases teológicas para una comprensión positiva de las religiones no cristianas, así como de sus escrituras, prácticas y creencias.

El dilema que establece Hick entre teología ptolemaica y teología copernicana es rígido y metodológicamente contradictorio<sup>88</sup>; en lugar de ser universal, su visión teocéntrica impone al encuentro de las religiones una visión de la Divinidad que corresponde exclusivamente al Dios de las llamadas religiones monoteístas<sup>89</sup>. Por otra parte, en su argumentación Hick parece emplear una visión puramente instrumentalista del discurso religioso, en el cual el lenguaje es visto como un medio para expresar intenciones, actitudes o programas particulares, pero que no se preocupa por comprender las afirmaciones hechas por las religiones sobre realidades ontológicas<sup>90</sup>. En el fondo,

---

<sup>87</sup> GUF, 172; 177.

<sup>88</sup> J. DUPUIS, *Vers une théologie...*, p. 290, señala al respecto: "Il n'est pas surprenant de voir que certains auteurs récents ont non seulement rejeté le dilemme entre deux paradigmes conçu par Hick, mais ont montré que sa position était en fait intenable. Cela s'exprime de différentes façons. D'aucuns ont accusé le paradigme théocentrique de relativisme naïf et d'idealisme anhistorique. D'autres ont dénoncé les présupposés de l'interprétation biblique sur laquelle il se fonde. D'autres encore ont montré que le modèle proposé était contradictoire en soi: alors qu'il préconise le "pluralisme", il finit par postuler une homogénéité de moyens et une uniformité de fins entre les diverses traditions religieuses"

<sup>89</sup> G. D'COSTA, *Theology and Religious Pluralism*, 30: "A major objection to this shift away from ecclesiocentrism and Christocentrism concerns the "God" at the centre of the Universe of faiths. There are two fundamental questions that arise. The first concerns the basis and grounding for the belief in the universal salvific will of the God at the centre of the universe of faiths. The second concerns this normative theocentric centre: surely the notion of an all-loving God accommodates only some forms of theistic religion? What of certain strands of Hinduism or Buddhism (Advaita or Theravada) where belief in a personal God is absent or denied?". Cf. la respuesta de J. HICK, "Straightening the Record: Some Response to Critics", in *Modern Theology*, 6 (1990) 188-189.

<sup>90</sup> Cf. G. D'COSTA, *Theology and Religious Pluralism*, 27; Id., "Taking Other Religions

la teología del autor, al querer ser aplicable a todas las religiones termina por no ser aplicable a ninguna de ellas<sup>91</sup>.

Ante las dificultades epistemológicas que presenta el término “Dios” –o cualquier otro surgido de las diferentes formas de experiencia religiosa–, Hick ha adoptado definitivamente, en *An Interpretation of Religion*, el término “Real” para explorar las posibilidades de su “hipótesis pluralista”: las grandes religiones encarnan diferentes percepciones y respuestas a lo Real, y en cada una de ellas tiene lugar la transformación de la existencia humana del egocentrismo al realcentrismo (*Reality-centredness*)<sup>92</sup>. Según el autor, “las religiones postaxiales constituyen diferentes formas de experimentar, concebir y vivir en relación con la Realidad divina última que trasciende todas nuestras visiones de ella”<sup>93</sup>. En este contexto, Hick propone aplicar a la comprensión de la Divinidad la distinción kantiana entre noúmeno (el mundo que existe independientemente de la percepción humana) y fenómeno (el mundo tal como es percibido por nuestra conciencia humana)<sup>94</sup>. Por otra parte, la noción de “mito” es utilizada, una vez

---

Seriously”, 522; Id., “The New Missionary”, p. 67; Id., “Christian Theology and Other Religions”, p. 163. Sobre este punto ver también P. GRIFFITHS, D. LEWIS, “On Grading Religions, Seeking Truth, and Being Nice to People – A Reply to Professor Hick”, in *Religious Studies*, 19 (1983) 75-80; y la respuesta de J. HICK, “On Conflicting Religious Truth-Claims”, in *Religious Studies*, 19 (1983) 485-491.

<sup>91</sup> G. D’COSTA presenta el objetivo de su artículo “Taking Other Religions Seriously”, de la siguiente manera: “In this review discussion I propose that many of the most radical strategies in the theology of religions in spite of their wish to take other religions seriously have an ironic tendency to do just the opposite! In attempting to be genuinely accommodating to the religions of the world, Hick [...] unwittingly ends up in danger of accommodating none, including Christianity” (p. 520). Cf. también Id., “The New Missionary”, 67; Id., “Christian Theology and Other Religions”, 165.

<sup>92</sup> Cf. J. HICK, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven, CT, 1989, 9-11; 233-251. En su artículo “Straightening the Record”, 194-195, Hick afirma que con la publicación de este libro quedan resueltas las controversias suscitadas por sus publicaciones anteriores, pero ese no fue el caso.

<sup>93</sup> J. HICK, *An Interpretation of Religion*, 235-236.

<sup>94</sup> J. HICK, *An Interpretation of Religion*, 246-249. Cf. M. AEBISCHER-CRETTOL, *Vers un œcuménisme...*, p. 436-437; G. D’COSTA, “Taking Other Religions Seriously”, 522; Id., “The New Missionary”, 67; Id., “Christian Theology and Other Religions”, 164.

más, al abordar el problema en cuestión, pero ahora no sólo es aplicado a la encarnación sino a toda idea de Dios así como a las diferentes designaciones de la realidad última hechas por las religiones (Brahman, Allah, Yahweh, etc.)<sup>95</sup>. Según G. D'Costa, "con su distinción kantiana Hick corta toda conexión ontológica entre nuestro lenguaje humano y la realidad divina, e introduce un uso completamente instrumental del lenguaje religioso"<sup>96</sup>. De hecho, esta nueva propuesta conlleva graves consecuencias epistemológicas, ontológicas y éticas.

Desde el punto de vista epistemológico, Hick propone un "sistema explicativo" (*explanatory system*) a partir del cual son comprendidas todas las religiones del mundo. En dicho sistema, es preocupante la fácil asimilación y homogeneización de las religiones; no se toma en cuenta la particularidad de las religiones y el desarrollo histórico de ellas. Aquí surge una ironía del pluralismo de Hick: "una forma de imperialismo (las llamadas actitudes tradicionales) es remplazada por otra (el sistema de homogeneización), la cual tampoco hace justicia a las religiones del mundo"<sup>97</sup>. Las religiones son fijadas en un esquema muchas veces contrario a la comprensión que ellas tienen de sí mismas. Así, por ejemplo, las religiones son interpretadas y aprehendidas mediante una estructura que excluye la posibilidad de afirmar verdades definitivas (*definitive truth claims*): esta es una manera extraña de tomarlas seriamente en cuenta. El método mediante el cual son relativizadas las pretensiones a la verdad de las religiones es el de la hermenéutica mitologizante (*mythologizing hermeneutic*)<sup>98</sup>. Si la noción de mito fue aplicada prime-

---

<sup>95</sup> J. HICK, *An Interpretation of Religion*, 248: "I define a myth as a story or statement which is not literally true but which tends to evoke an appropriate dispositional attitude to its subject matter. Thus the truth of a myth is a practical truthfulness: a true myth is one which rightly relates us to a reality about which we cannot speak in non-mythological terms".

<sup>96</sup> G. D'COSTA, "Taking Other Religions Seriously", 523. Cf. Id., "The New Missionary", 67-68; Id., "Christian Theology and Other Religions", 165-166, donde muestra en qué sentido la noción de mito utilizada por Hick es circular.

<sup>97</sup> G. D'COSTA, *Theology and Religious Pluralism*, 38: "The charges of arrogance and triumphalism may curiously rebound back upon the pluralists who direct these same charges at exclusivists"; Id., "The New Missionary", p. 69: "Hick replaces one form of 'arrogance' with another".

<sup>98</sup> Cf. G. D'COSTA, "Taking Other Religions Seriously", 524.

ro a la encarnación para descentrarla y facilitar el paso de Hick al teocentrismo, ahora Hick tuvo que descentrar el teocentrismo (Dios) en orden a facilitar su paso a lo "Real". En esta lógica, las religiones, teístas y no teístas, deben asumir una hermenéutica mitologizante, ninguna de ellas puede pretender a un acceso privilegiado a la Realidad, salvo en los términos estipulados en la estructura pluralista. "Si las religiones no pueden hacer afirmaciones ontológicas fundamentales por sí mismas, entonces la armonía llega mediante la destrucción y neutralización de lo *Otro*".<sup>99</sup>

En el esquema propuesto por Hick, religiones teístas y no teístas son puestas al mismo nivel al no tomar en cuenta la especificidad de cada una de ellas. Según D'Costa, la tergiversación de las afirmaciones religiosas lleva a un inevitable agnosticismo. Hick, a pesar de sus mejores intenciones, es conducido al agnosticismo cuando establece (*presses*) su distinción kantiana entre lo Real *en sí* y sus varias manifestaciones fenoménicas en relación con la humanidad. Ante esta situación, surge la pregunta de si hay alguna relación apropiada entre lo Real (noúmeno) y las imágenes que tenemos de él (fenómeno). Hick está tan preocupado por descalificar toda afirmación normativa u ontológica hecha por los cristianos (o por cualquier otro grupo) que responde de manera negativa: "De la distinción entre lo Real como es en sí mismo y como es pensado y experimentado mediante nuestros conceptos religiosos se sigue que no podemos aplicar al Real *an sich* las características encontradas en sus *personae* e *impersonae*"<sup>100</sup> Para D'Costa, esto deja a Hick sin ningún acceso real a lo "Real"; las vías de la analogía y de la metáfora, por ejemplo, son inoperantes en este contexto<sup>101</sup>. "Es precisamente esta absoluta incomprendibilidad respecto a la naturaleza de la Realidad la que amenaza todo el proyecto pluralista de Hick, un proyecto

<sup>99</sup> G. D'Costa, "Taking Other Religions Seriously", 525, dice sobre la hermenéutica mitologizante de Hick: "it seems to ignore or deny the really difficult, conflicting truth claims by in effect reducing them to sameness: i.e. that they are all mythological assertions. [...] Underlying this form of pluralism is an implicit epistemology (an instrumentalist mythification) which refuses to take seriously the genuine plurality of epistemologies in the world religions".

<sup>100</sup> J. Hick, *An Interpretation of Religion*, 246.

<sup>101</sup> Cf. G. D'Costa, *Theology and Religious Pluralism*, 43; "Taking Other Religions Seriously", 526; Id., "The New Missionary", 68; Id., "Christian Theology and Other Religions", 167.

misticador más que iluminador de la naturaleza de lo Real mediante su desarrollo kantiano”<sup>102</sup>.

De la misma manera que todas las religiones son vistas, en última instancia, relacionadas al único y mismo “Real” a pesar de sus considerables diferencias e inextricables particularidades, así también hay un equivalente ético a esta afirmación. Para Hick, todas las grandes religiones enseñan “el amor, la compasión, el autosacrificio, la preocupación por el bien de otros, la amabilidad y la clemencia”. Esto permite al autor separar estos valores de toda referencia a la revelación, “no es un ideal impuesto desde afuera por una autoridad sobrenatural, sino que ha surgido de nuestra naturaleza humana”<sup>103</sup>. El criterio básico para juzgar las religiones es, por consiguiente, el conjunto de valores enraizados en la naturaleza humana y no una autoridad sobrenatural. Con este fundamento esencialista de la ética, se “busca despojar las particularidades de la historia y la unicidad de las tradiciones religiosas de sus diferencias y de sus pretensiones exclusivistas radicales”. Aquellas religiones que ven la ética como algo intrínsecamente relacionado a la vida de la comunidad en tanto que respuesta a una revelación particular, son simplemente marginalizadas.<sup>104</sup>

---

<sup>102</sup> G. D’COSTA, “Taking Other Religions Seriously”, 527, precisa a este respecto: “Agnosticism is the inevitable outcome of the trajectory of Hick’s flight from the particularity: first from the particularity of the incarnation, then from the particularity of a theistic God, and then from the particularity of any religious claim, be it Christian or non-Christian. The outcome of the escape from particularity can only be to nothing-in-particular. [...] Underlying this form of pluralism is an implicit ontology (agnosticism) which refuses to take seriously the genuine plurality of ontological claims in the world religions”. En este sentido, ver las observaciones críticas de J. O’LEARY, *La vérité chrétienne à l’âge du pluralisme religieux*, Paris, 1994, 36-39.

<sup>103</sup> J. HICK, *An Interpretation of Religion*, 325.

<sup>104</sup> Cf. G. D’COSTA, “Taking Other Religions Seriously”, 527-529. Agrega: “Underlying this form of pluralism is an implicit view of ethics which refuses to take seriously the genuine differences between the understanding of ethics within the world religions, let alone within a single tradition”.