



De la cristología a la cristofanía. Dupuis y Panikkar en diálogo*

JOSÉ LUIS MEZA RUEDA**

RESUMEN

¿ Se salvan los hombres y mujeres de otras religiones? Si el mensaje de salvación revelado en Jesucristo es para toda la humanidad, sin distinción de raza, sexo, condición y tiempo, tal cuestión no es un asunto menor hoy, como tampoco lo fue hace cincuenta años para los teólogos del Concilio Vaticano II. A este respecto, algunas de las ideas expuestas por J. Dupuis, en su obra *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, suscitan un encuentro entre el teólogo belga y Raimon Panikkar. Sin duda, los dos coinciden en el giro ocurrido: se pasó de una preocupación eclesiológica a una cristológica; pero, dicho paso nos ha abocado a preguntarnos una vez más por nuestra comprensión crística, y en este sentido, por la validez de la propuesta panikkariana de la cristofanía.

Palabras clave: *Cristología, cristofanía, revelación, salvación y teología del pluralismo religioso.*

* Artículo de reflexión producto del seminario Estudios de la Religión, de la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana y de la investigación doctoral llevada a cabo por el autor acerca de la antropología de Raimon Panikkar. Recibo: 15-01-12. Evaluación: 15-03-12. Aprobación: 30-03-12.

** Doctor en Teología y Magíster en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá; Magíster en Docencia, Universidad de La Salle, Bogotá; Especialista en Educación Sexual, Fundación Universitaria Monserrate, Bogotá; Especialista en Desarrollo Humano y Social, Instituto Pío X, Madrid; Licenciado en Ciencias Religiosas, Universidad de La Salle, Bogotá; actualmente es profesor e investigador de la Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, y miembro del comité científico de la revista del Centro Intercultural dedicado a Raimon Panikkar. Correo electrónico: joseluismeza@javeriana.edu.co

FROM CHRISTOLOGY TO CHRISTOPHANY. A DIALOGUE BETWEEN DUPUIS AND PANIKKAR

Abstract

*Do men and women from other religions reach salvation? If the message of salvation revealed in Jesus Christ is meant for all humanity, regardless race, gender, condition, and time, such an issue cannot be regarded as a minor one, and it was not either for the theologians in the Second Vatican Council fifty years ago. To this respect, some of the ideas proposed by J. Dupuis in his work *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* suggest an encounter between the Belgian theologian and Raimon Panikkar. Without a doubt, both agree about the occurred turn: it was a movement from an ecclesiological view to a Christological one; however, this movement has forced us to wonder one more time about our Christic understanding, and, in that sense, about the validity of the Panikkarian proposal of Christophany.*

Key words: Christology, Christophany, revelation, salvation, theology of religious pluralism.

DA CRISTOLOGIA A CRISTOFANIA. DUPUIS E PANIKKAR EM DIÁLOGO

Resumo

*Os homens e mulheres das outras religiões se salvam? Se a mensagem de salvação revelada em Jesus Cristo é para toda a humanidade sem distinção de raça, sexo, condição e tempo, tal questão não é um assunto de poca importância nos dias de hoje, nem foi nesses cinquenta anos para os teólogos do Concílio Vaticano II. Com respeito a isso, algumas das idéias expostas por J. Dupuis, em sua obra *Á uma teologia cristã do pluralismo religioso*, suscitam um encontro entre o teólogo belga e Raimon Panikkar. Sem dúvida, os dois coincidem no giro ocorrido: passou-se de uma preocupação eclesiológica a uma preocupação cristológica; mais, esse passo nos ha levado a perguntarnos mais uma vez pela nossa compreensão crística, e nesse sentido, pela validade da proposta panikkriana da cristofania.*

Palabras chave: Cristologia, cristofania, revelação, salvação e teologia do pluralismo religioso.

STATUS QUAESTIONIS: REVELACIÓN, CRISTO Y RELIGIONES

Dupuis, en el comienzo del capítulo quinto de su obra *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*¹, señala que la teoría de la fe implícita en Jesucristo, consecuencia de la fe en un Dios providente y del seguimiento sincero de la propia conciencia parcialmente iluminada, ha sido objeto de un perfeccionamiento progresivo en la historia del cristianismo. Por tal razón, durante un largo periodo, la preocupación de la Iglesia fue la “salvación de los infieles”. Sin embargo, el tiempo en el cual se inscribe el Concilio Vaticano II dio paso a una nueva actitud y, en consecuencia, a otras inquietudes.

En este sentido, el teólogo belga rescata los intentos opuestos a la posición negativa de Barth respecto de las religiones (“intento demoníaco de autojustificación de la persona”). Tales intentos se preguntaban si estas religiones podrían ser consideradas como una “preparación para el Evangelio”; en otras palabras, si las religiones podrían ser vistas como realidades capaces de abrir a las personas a la revelación de Dios en Jesucristo.

Las nuevas cuestiones relativas a la posibilidad de una relación positiva de las otras religiones con el cristianismo y al posible papel desempeñado por ellas en el misterio de salvación de sus adeptos estuvieron dictadas por la nueva situación producida en el periodo del Concilio Vaticano II, caracterizada por un conocimiento profundo por parte de los teólogos de las otras tradiciones religiosas y por un conocimiento experiencial derivado de la interacción de los cristianos con miembros de las otras tradiciones.

Así las cosas, el trabajo desarrollado por los años del Concilio Vaticano II quedó definido por dos vertientes:

- La de quienes consideraban que las diversas religiones de la humanidad representaban el deseo innato de unirse a lo divino y la idea de un Jesucristo (y cristianismo) como respuesta personal de Dios a esta aspiración humana universal (teoría de las religiones naturales y la “sobrenatural”, es decir, el cristianismo).
- Y la de los que consideraban las diversas religiones como intervenciones específicas de Dios en la historia de la salvación, pero tales intervenciones

¹ Dupuis, “Perspectivas teológicas de los años en torno al Concilio”, 190-232.

estaban ordenadas al acontecimiento salvífico decisivo en Jesucristo. Sendas vertientes provocaron un desplazamiento de la cuestión ecle-siológica a la cuestión cristológica.

La primera vertiente está enmarcada en la *teoría del cumplimiento*. Dentro de ella podemos ubicar a J. Danielou, H. de Lubac y H. U. Von Balthasar.

Jean Danielou observó las religiones desde la perspectiva del plan de Dios para la salvación de la humanidad en Jesucristo, tal como es entendido por la fe cristiana. El hilo conductor de su pensamiento es una teología de la historia como manifestación progresiva de Dios a la humanidad (no obstante su noción de “historia de la salvación” se limita a la tradición judeo-cristiana). Todo lo que precede a la manifestación personal de Dios en la historia es definido por Danielou como “prehistoria” de la salvación y el mismo término se aplica a cualquier experiencia religiosa que pueda encontrarse fuera de la tradición judeo-cristiana.

Así, el cardenal francés hace diferencia entre religión (como algo natural) y revelación (como algo sobrenatural). Además, inspirado en la Carta a los Romanos (1,19-20; 1,20-21), Danielou “comprende” lo que pasa con todos aquellos que se encuentran en las religiones no cristianas. El conocimiento de Dios al que tienen acceso es el correspondiente al orden de la naturaleza. Las religiones del mundo pertenecen al orden de la “religión cósmica” que, si bien pertenece al plan de Dios, es solo un sustrato para la revelación personal de Dios en la historia. En cambio, el cristianismo “no es un esfuerzo del hombre hacia Dios”. El cristianismo es el descenso de Dios a la humanidad en una autocomunicación que responde a la aspiración del universo entero hacia él, es la gracia de Dios que procede en sentido contrario al grito de la humanidad.

Henri de Lubac, otro de los representantes de esta vertiente, defiende la singularidad y unicidad del cristianismo respecto de las otras religiones, tanto a nivel doctrinal como de la mística: “Solo el cristianismo afirma, simultánea e indisolublemente, un destino trascendente para el hombre y un destino común para la humanidad.”² De Lubac coincide con Danielou en la estructura binómica de lo natural y lo sobrenatural. Para él, “Cristo no compite con la naturaleza humana, porque Cristo y su gracia no tiene su origen en la

²De Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, 107.

naturaleza”.³ Así, este jesuita francés no concede a las otras religiones un papel positivo en el misterio de salvación, porque

...si existen positivamente varios caminos de salvación, paralelos de algún modo, nos encontramos con una dispersión, no ya con una convergencia espiritual, y carecería de unidad lo que indebidamente se llamaría entonces “plan de Dios”. Por tanto, tiene que haber un eje.⁴

No podríamos dejar de recordar que su coterráneo T. de Chardin⁵ responde a esta posición de De Lubac diciéndole que si la unidad del plan de divino requiere, en efecto, un único punto de convergencia, éste no es principalmente el cristianismo como tal o la Iglesia sino Jesucristo.

Por su parte, Hans Urs Von Balthasar ha comparado repetidamente el cristianismo con las otras religiones del mundo, para poner de manifiesto el contraste y el vuelco de perspectiva existente entre aquél y aquéllas, y el carácter absoluto del cristianismo. Para el cardenal suizo, no es posible hablar de todas las “religiones universales”, como si tuviesen el mismo valor.⁶ Es necesario establecer una primera distinción entre las religiones de revelación, que comparten la fe en un Dios creador personal, y las religiones orientales, en las que se esconde una realidad divina impersonal.

Sin embargo, el autor de la teodramática reconoce que ambas tienen un elemento común: la búsqueda de autotrascendencia y liberación por parte de la persona humana. Además, Von Balthasar hace una distinción entre las religiones de revelación: el judaísmo ha hecho una ruptura en el camino de la fe, el islamismo es un proyecto abortado y, en cambio, el cristianismo “es” la única religión universal destinada a todas las personas, porque en ella ocurre el misterio trinitario de Cristo (autodonación del Dios del amor a la humanidad: “universal concreto”).

Dupuis, al continuar con su exposición, afirma que la segunda vertiente, con teólogos como K. Rahner, H. Küng, G. Thils y R. Panikkar, encuentra *el misterio de Cristo en las diferentes tradiciones religiosas*. Estos teólogos salvan las dicotomías insuperables del primer grupo y se niegan a separar naturaleza y

³ Eterovic, *Cristianesimo e religioni secondo H. de Lubac*, 283.

⁴ De Lubac, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, 151.

⁵ De Chardin, “Comment je vois”, citado por H. de Lubac, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, 148.

⁶ Von Balthasar, *El cristianismo y las religiones del mundo*.

gracia. Así, los creyentes de aquellas tradiciones son salvados por Cristo, no a pesar de su adhesión religiosa y de la práctica sincera de sus tradiciones, sino a través de ellas.

Karl Rahner, con su propuesta del “cristianismo anónimo”⁷, postula la presencia activa, escondida y desconocida del misterio de Cristo en las otras tradiciones religiosas. Su teoría se basa en una antropología teológica que reconoce el “existencial sobrenatural”: estructura fundamental, inscrita en nosotros por libre iniciativa de gracia de Dios, que estimula hacia él nuestra actividad intencional.

De esta forma, la persona humana es tanto el acontecimiento como el lugar de la autocomunicación de Dios en Jesucristo, y por consiguiente, el cristianismo anónimo vivido por los miembros de las otras tradiciones religiosas, en la práctica sincera de sus propias tradiciones, es una apertura inconsciente a la autodonación de Dios en Jesucristo dentro de la propia tradición religiosa. A este respecto hay algunas objeciones:

- ¿La diferencia entre el cristiano anónimo y el cristiano explícito denota la conciencia de ser cristiano? A esto, él responde que sí, pero no reducible a ella.
- ¿No tiene un carácter ofensivo e imperialista la expresión “cristianos anónimos” (porque le subyace la negación de su propia identidad religiosa)? Rahner responde que se trata de una expresión lingüística propia del cristianismo y la fe en la universalidad salvífica de Cristo.

Por su parte, Hans Küng proclama que, a pesar de los errores que pudiera haber en las diferentes tradiciones, todas ellas proclaman de algún modo la verdad de Dios, y sus seguidores no deben renunciar, al convertirse al Evangelio, a todo lo que hay en ellas de bueno y procedente de Dios.

En oposición al camino *extraordinario* de salvación que es la Iglesia, las religiones del mundo pueden ser llamadas los caminos *ordinarios* de la salvación para la humanidad no cristiana [...]. Dado que Dios desea que todos los hombres se salven y que nadie se pierda si no es por su propia culpa, todo hombre está destinado a encontrar su salvación dentro de su propia condición histórica.⁸

Sin embargo, supuesta una apertura crítica recíproca, Küng rechaza el “particularismo exclusivo” y el “indiferentismo sincretista”. Finalmente, la

⁷ Rahner, “Los cristianos anónimos”, 535-544.

⁸ Küng, “The World Religions in God’s Plan of Salvation”, 51-53.

“unicidad” de Jesucristo y su carácter “normativo” en lo salvífico se sostienen en una determinada religión por lo *humanum*, la autenticidad, la canonicidad y su “irradiación” del espíritu de Jesús.

Por su parte, Gustav Thils afirma la existencia de una “revelación universal” de Dios a la humanidad. El plan de Dios para la humanidad implica que los seres humanos tengan una religión en la cual y a través de la cual Dios pueda realizar su progresiva revelación y obra salvífica. Para el profesor de Lovaina, las religiones son definidas como “caminos” de salvación porque expresan y encarnan un “orden providencial” de Dios. Ello no significa que todas las religiones tengan el mismo valor (el cristianismo, de todas formas, se comporta como el “analogado principal” y las otras religiones como “analogados secundarios”).⁹

Finalmente, Dupuis refiere de Raimon Panikkar que para el teólogo catalán Cristo no se halla solo al fin sino también al principio, y es el “punto de encuentro ontológico” entre el cristianismo y el hinduismo. Por eso, dado que Cristo ha actuado anticipadamente dentro del hinduismo, la tarea de la revelación cristiana consiste, al menos en parte, en el “desvelamiento de la realidad crística” en esa religión (y en las otras).

Para Panikkar, Cristo es el símbolo más poderoso de la realidad plenamente humana, divina y cósmica a la que da el nombre de misterio (y no se reduce al Jesús histórico: “Jesús es Cristo pero Cristo no es solo Jesús”). Sin duda –y así lo manifiesta Dupuis–, aquí radica uno de sus puntos más controversiales porque, de acuerdo con el kerigma apostólico, hay una correspondencia biunívoca entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe.

Este rápido esbozo del capítulo en cuestión de la obra de Dupuis nos suscita algunos cuestionamientos:

1. ¿Acaso la dicotomía propia de la teoría del cumplimiento genera una clasificación antipática de las religiones con serias repercusiones a la hora de llevar a cabo una teología y diálogo interreligiosos? ¿Se sostiene aún hoy después del camino recorrido?
2. Tal vez, de manera consciente, ¿estará cargado Dupuis en favor de la primera vertiente? Prueba de ello es la recuperación de las objeciones que hay respecto del segundo grupo de teólogos y unas pocas acerca del primero. Más

⁹Thils, *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*, 178, 187.

todavía, en lo que respecta a R. Panikkar, Dupuis establece su posición a partir del libro *The Unknown Christ of Hinduism*, publicado en 1961 (con una edición revisada, de 1981), y pasa por alto otros planteamientos de Panikkar planteados en escritos posteriores. Por eso, nos resulta inevitable traerlos a colación en la segunda parte de este escrito.

3. De toda la exposición queda claro que el nodo problemático alrededor del cual se tejen las diferentes posiciones es eminentemente cristológico. La pregunta que nos resulta insoslayable es: ¿Qué [quién] es Cristo? (y si su realidad es exclusivamente histórica). De acuerdo con su respuesta, se comprenderán las diferentes posiciones. Al lado de esta pregunta, otras le son concomitantes: ¿Podríamos delimitar la revelación de Dios a una determinada religión? ¿Tienen las religiones una potencialidad revelatoria? ¿Pertenece la acción salvadora de Dios en Cristo a una religión en particular? El siguiente apartado pretende ser un aporte desde el pensamiento de R. Panikkar para aventurar una respuesta a estas cuestiones.

CRISTOFANÍA: UNA APUESTA CRISTOLÓGICA SAPIENCIAL

Cristo es la plenitud de la vida, esta *plenitud*, que *tiene tantos nombres*, en la tradición cristiana es llamada Jesús el Cristo [...]. Pertenece al *kairós* cristiano del tercer milenio [...] superar el monoteísmo abrahámico sin cuestionar la legitimidad y la validez de las religiones monoteístas. Esta superación [quiere decir] la *apertura a la gran intuición de la Trinidad*, experiencia humana primordial y, por tanto, punto de encuentro de las tradiciones humanas [...]. Queda Cristo: símbolo *real* de la “divinización”, es decir, de la *plenitud del hombre*.¹⁰

Panikkar, en *La plenitud del hombre*, libro en el cual desarrolla frontalmente su propuesta de la *cristofanía*, nos hace caer en cuenta que se trata de una “palabra cristiana”¹¹ abierta a la problemática universal de un modo concreto y limitado. La cristofanía presenta

...esta epifanía de la condición humana a la luz tanto de nuestra situación actual como de esa luz que parece tener su fuente más allá del hombre, luz que ha acompañado al *homo sapiens* desde el principio de su existencia [...]. Cristofanía

¹⁰ Panikkar, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 15.

¹¹ Panikkar cita algunos textos del Nuevo Testamento (1Jn 3,1-2; Col 3,3; Col 3,4) acerca del *Χριστός φανερωθή* (ver Panikkar, *La plenitud del hombre*, 128).

equivale a la manifestación de Cristo a la consciencia humana e incluye una experiencia del Cristo y una reflexión crítica de la misma.¹²

De forma más incisiva, nuestro autor afirma que durante los dos primeros siglos hemos tenido una cristología tribal y, por tanto, hoy resulta necesario descubrir las otras dimensiones de “ese Cristo escondido, cuyo monopolio no tienen los cristianos, y que puede o podría ser símbolo de una unidad mucho más unificadora, como lo ha sido el símbolo de Dios en la historia del pasado”.¹³ V. Pérez¹⁴ advierte que la visión tribal de la cristología se debe a la *concepción historicista* sobre Jesús que tienen no pocos sectores del cristianismo.

A este respecto, Panikkar enfatiza en otro de sus escritos:

La cristofanía no es solo una cristología que intenta interpretar los hechos históricos de Jesús de Nazaret. Pretende, ante todo, acoger críticamente “el misterio aparecido, manifestado, revelado ahora” (Rm 16,26) con todos los medios de conocimiento de los que pueda disponer el hombre. Este misterio estaba ya desde el principio “en el seno del Padre” (Jn 1,18) y por tanto no es histórico ni temporal, como no fue una afirmación temporal de Jesús el decir que él era “antes de Abrahán” (Jn 8,58).¹⁵

Panikkar¹⁶, frente al temor que pudiera surgir en algunos teólogos, aclara que esta cristofanía no pretende hacer desaparecer al Jesús histórico en un gnosticismo no cristiano, aunque en ciertas teologías se pueda encontrar una *historiolatría*. La cristofanía quiere liberar la cristología del *mito de la historia*, es decir, superar la reducción de “lo real” a lo meramente histórico, obviamente, sin negar la validez de la historia: “La cristofanía no rechaza en absoluto la historicidad de Jesús, sino que afirma que la historia no es la única dimensión de lo real y que la realidad de Cristo no se agota, por lo tanto con la historicidad de Jesús.”¹⁷ Nuestro autor agrega:

¹² Ibid., 31-32.

¹³ Idem, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la Tierra*, 67.

¹⁴ Pérez Prieto, *Dios, hombre, mundo*, 464.

¹⁵ Panikkar, “Jesús en el diálogo interreligioso”, 481. Panikkar, en una de las entrevistas sostenidas con el autor, afirma: “Quien dice ‘yo era antes de Abrahán’ no es el Jesús datable, sino es Cristo, principio y fin de todas las cosas, reconocido por la comunidad cristiana.” (Ver Meza, “El hombre es una cristofanía. Conversaciones con Raimon Panikkar”).

¹⁶ Panikkar, “Jesús en el diálogo interreligioso”, 478.

¹⁷ Ibid., 465. Panikkar apunta en otro de sus escritos sobre la necesidad de considerar la historia en Jesús: “El cristiano es una persona de fe. Una fe basada en la persona de Jesús. Por

La encarnación en cuanto hecho histórico en el tiempo y en el espacio es también un suceso temporal, solamente inteligible dentro de un ámbito religioso-cultural particular, el de una determinada historia. Sin embargo la encarnación divina como tal no es un suceso histórico sino un acto divino trinitario.¹⁸

Para ilustrar lo anterior, Panikkar tiene claro que la encarnación es un acto trinitario porque Cristo remite al Padre y al Espíritu. A este respecto el pensador indo-catalán, en *Iconos del misterio*, interpreta tres textos evangélicos que representan *la experiencia trinitaria de Jesús de Nazaret*¹⁹:

1. “Yo y el Padre somos uno” (Jn 10,30). Esta frase se entiende como “la confesión no dualista entre el Padre y el Hijo”. Hay distinción (“yo y el Padre”), pero a la vez hay comunión interna que manifiesta la inseparabilidad de ambos (“somos uno”). Panikkar agrega:

El Padre es Padre no simplemente porque *apadrina* al Hijo, sino porque lo *genera*, porque lo *engendra constantemente*. Si el Padre deja de engendrar, deja ser Padre, y el Hijo desaparece. El Padre solo es Padre [...]. Su *‘sí mismo’* es un *yo que constantemente habla de un tú* sin otra actividad ni función.²⁰

2. “Quien me ha visto a mí ha visto al Padre” (Jn 14,9). La pregunta de Santiago sigue siendo actual y “buscamos a Dios fuera de las cosas, allí donde no está. Jesús nos dice que quien le ha visto a él no necesita ver a Yahvéh, porque ya ha visto al Padre. Este ver al Padre en Jesús significa que la verdadera esencia de Jesús es la *transparencia*”.²¹ De la misma manera, Cristo se transparenta en los otros. “Por eso, nuestra experiencia de Cristo no puede ser otra que nuestra

ello las discusiones teológicas han de explicar quién es Jesús. El punto esencial no es tanto su naturaleza como la realidad del *acontecimiento-Jesús*, particularmente del acontecimiento de la resurrección, el cual es, antes que nada, un hecho histórico en la vida de Jesús [...]. Estamos firmemente enraizados en la historia, y especialmente en la historia personal de Jesús, y, por lo tanto, la lealtad a su persona es crucial.” (Idem, *Invitación a la sabiduría*, 189-190).

¹⁸ Idem, “Jesús en el diálogo interreligioso”, 478. Para Panikkar, igual que la encarnación, la experiencia de Jesucristo es trinitaria, porque Cristo lleva al Padre y al Espíritu (Idem, *De la mística. Experiencia plena de vida*, 261).

¹⁹ Panikkar, *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, 106-111. Igualmente, V. Pérez Prieto hace una síntesis acertada de los tres textos con sus comentarios (ver Pérez Prieto, *Dios, hombre, mundo*, 425-429).

²⁰ Panikkar, *Iconos del misterio*, 106.

²¹ *Ibid.*, 107.

experiencia crística de los otros.”²² Sin los otros el Evangelio y Cristo se nos hacen opacos. En los otros descubrimos a Cristo: “Todo ser es una cristofanía.”²³

3. “Os conviene que yo me vaya; porque, si no me fuese, el Espíritu no vendrá a vosotros” (Jn 16,7). Aquí encontramos una referencia directa al Espíritu Santo; sin él no hay verdadera vida cristiana y no puede existir experiencia de la Trinidad. Para el teólogo indo-catalán, no es admisible el *subordinacionismo* presente en algunas cristologías que se han centrado en el *logos* dejando olvidado al *pneúma*. Por eso, hoy más que nunca, hemos de reconocer que en una verdadera experiencia de Dios tiene lugar el Espíritu. “Él [el Espíritu] nos integra en la vida trinitaria.”²⁴

De este modo —advierte el mismo Panikkar—, la *cristofanía* no le quita nada a la *cristología*, pero se manifiesta más claramente abierta a la realidad del Espíritu que, sin separación entre *logos* y *pneúma*²⁵, no subordina este último al primero: “No es *pneumología* pero acoge la presencia y la acción del Espíritu de otra manera, la del *tercer ojo*: sin una visión mística, la cristofanía no adquiere su verdadero significado”.²⁶ V. Pérez Prieto dice al respecto de esta nota característica de la propuesta cristofánica panikkariana:

Por eso, frente a una exclusiva reflexión hecha desde la razón, la suya quiere ser manifestación de una actitud contemplativa, mística; que, además, está en

²² Ibid., 108.

²³ Idem, *Experiencia de Dios*, 91; Idem, *La plenitud del hombre*, 39; Idem, *Invitación a la sabiduría*, 240.

²⁴ Idem, *Iconos del misterio*, 111.

²⁵ Una advertencia en este sentido también ha sido formulada por W. Kasper: “Una cristología de orientación pneumatológica puede, pues, interpretar de la mejor manera la unicidad de Jesucristo y su importancia universal. La pneumatología vuelve a colocar a la cristología en un horizonte universal.” (Kasper, *Jesús, el Cristo*, 312-313). Sin embargo, al leer con detenimiento todo el planteamiento kasperiano, nos queda la duda de si está matizado por el subordinacionismo denunciado por Panikkar: “La teología cristiana sufre desde hace por los menos quince siglos lo que los primeros cristianos llamaron *subordinacionismo*, una herejía que fue el gran desafío a la mente helénica. Se refiere a la subordinación intratrinitaria del Espíritu al Hijo, de la tercera a la segunda persona. La divinidad es entendida como *logos*. . . Todo tiene que subordinarse al *logos*, o lo que es peor, a la racionalidad. Pero el buen sentido no puede aceptar esta subordinación del Espíritu, con excepciones en la tradición rusa y algunas iglesias orientales.” (Panikkar, *Iconos del misterio*, 110).

²⁶ Idem, *La plenitud del hombre*, 32.

diálogo con las demás religiones, y abierta a un diálogo con el pasado (el Jesús histórico y la historia cristiana, pero también al pasado precristiano) y con el presente (cristiano, no cristiano y secular), particularmente con la mentalidad científica contemporánea, convencido de que “la cristofanía penetra en toda manifestación del espíritu humano”. La cristofanía de Panikkar busca, en fin, una *integración de la figura de Cristo en una cosmovisión más amplia*, “no excluye a priori *ninguna epifanía* de lo sagrado y de lo divino”, aunque no renuncie al discernimiento crítico de éstas.²⁷

Con lo anterior, queda claro que la *cristofanía* es eminentemente trinitaria.²⁸ Sin embargo, como a ésta le implica una conciencia transhistórica, resulta necesario explicitar la comprensión que tiene nuestro autor acerca del Jesús histórico y el Cristo de la fe. En primer plano, si Panikkar no niega la historia, tampoco niega que el Jesús histórico sea Cristo pero Cristo no se agota en el Jesús histórico:

Jesús es el Cristo, y quien confiesa que Jesús es el Cristo define la identidad cristiana. Pero Cristo no se agota en Jesús. Jesús es idéntico a Cristo, no hay nada en Jesús que no sea Cristo, pero Cristo era anterior a Abrahán y Jesús no era antes de Abrahán [...]. Cristo está en todo hermano que sufre, y Jesús de Nazaret no está ahí.²⁹

En otro texto, Panikkar³⁰ afirma que cuando un cristiano dice “Jesús” en el espíritu, no se está refiriendo únicamente al nazareno histórico, sino también y principalmente al *Señor resucitado*, aquel a quien él ha encontrado en “su” Emaús (Lc 24,32), o en “su” Damasco (Hch 9,5), o en “su” experiencia de la Magdalena o de Natanael (Jn 20,16; Jn 3,1ss).

Así las cosas, si nos quedáramos fijados en la historia, al final no tendríamos una “experiencia de Cristo” sino un recuerdo de alguien que vivió y murió y, por tanto, la resurrección no tendría ningún sentido; pero como creemos que Cristo resucitó (cfr. 1Co 15,14), trascendiendo el tiempo y el

²⁷ Pérez Prieto, *Dios, hombre, mundo*, 413-414.

²⁸ Ver Meza, “La Trinidad divina”, 147-153.

²⁹ Panikkar, *Ecosofía*, 64.

³⁰ “When the Christian says ‘Jesus’ in the Spirit, he does not mean only nor mainly the historical Nazarene, but the risen Lord, whom he has encountered in his Emmaus (Lc 24,32) or Damascus (Act 9,5) or Nathanael (Io 3,1ss) or Thomas (Io 28) or Magdalene (Io 20,16) or the other experience. And this forbids him to exclude other ways of meeting the Lord, even if he does not understand.” (Panikkar, *Salvation in Christ. Concreteness and Universality. The Supernatural*, 67-68).

espacio, es posible tener un encuentro personal con él “aquí y ahora”, para descubrir-*nos* y reconocer-*nos*. Por lo anterior, el misterio de Cristo desborda la manifestación que tiene lugar en Jesús y también la experiencia misma que los cristianos tienen de Cristo.³¹

Sobre este mismo aspecto, de la mano de la conciencia transhistórica, también podemos considerar su idea de *pars pro toto*.³² En este caso, el efecto *pars pro toto* se aplica a su pensamiento simbólico: “Jesús es el *símbolo* de Cristo”, el icono visto a la luz tabórica de la revelación. Comprender lo que Panikkar quiere decir cuando afirma que “Jesús es el símbolo de Cristo” supone comprender su concepción del símbolo.

Para Panikkar, decir que “Jesús es *el símbolo*” de Cristo no entra en contradicción con la afirmación dogmática “Jesús *es el Cristo*”, pero no se puede la afirmación a la inversa, “*el Cristo es Jesús*”, pues la categoría de Cristo no puede ser restringida a la *figura histórica* de Jesús de Nazaret, aunque se manifieste plenamente en ella.

Además, en justicia, Panikkar no solo no niega al Jesús histórico, como han señalado algunos críticos de su pensamiento, sino que es un enamorado de Jesucristo. Él confiesa que Jesús de Nazaret es el Cristo³³, el Emmanuel, el Señor, el rostro privilegiado de Dios. Jesucristo es su *istadevatā*, término hindú que significa que Cristo es para él la “deidad *escogida*”, no caprichosamente, sino más bien como el *icono de la divinidad* que le permite una relación íntima y personal con Dios.³⁴ La realidad *Cristo* es más “misteriosa” que “histórica”.³⁵ Añade nuestro autor: “El *fenómeno histórico* de Jesús es un *epifenómeno* del misterio de Cristo, lo que no significa que no sea real ni central.”³⁶

³¹ Idem, “Jesús en el diálogo interreligioso”, 456.

³² Pérez Prieto, *Dios, hombre, mundo*, 449.

³³ Panikkar, “Diálogo entre un hindú-vedanta y un teólogo cristiano”, 200-201.

³⁴ Ver Pérez Prieto, *Dios, hombre, mundo*, 73.

³⁵ “Dice Gesù: ‘Prima di Abramo io ero.’ Quindi Cristo è nato anche in Oriente, in una forma certo misteriosa, non storica, perché io non nego che Gesù fosse un ebreo, figlio di Maria, venuto alla luce a Betlemme duemila anni fa. Però il Gesù risorto è il Cristo, e in Cristo, come ricorda Paolo, non c’è giudeo né greco, né uomo né donna. Il mistero di Cristo supera le nostre mentalità, anche quella cristiana, e noi cristiani non dobbiamo ridurre il suo messaggio alla nostra misura, appropriandocene.” (Castagnaro, “Passaggio in Asia. Entrevista a R. Panikkar”).

³⁶ Panikkar, *Iconos del misterio*, 47-49.

De este modo, el *Jesús histórico* y el *Cristo de la fe* no se contraponen; simplemente, éste va “más allá” que aquél. En tal sentido, estamos de acuerdo con V. Pérez³⁷ cuando dice que no podemos desdeñar al Jesús histórico; pero lo que nos permite un *encuentro personal* con Jesucristo (como el que reivindica haber tenido Pablo) y no un puro conocimiento intelectual (como el de cualquier personaje de la historia) es precisamente el Cristo que no está limitado al marco teórico espacio-temporal”. En palabras del mismo Panikkar:

Si Cristo es solamente un personaje histórico, la experiencia del cristianismo se reduce a la vivencia producida por el recuerdo de su vida, transmitida por la memoria que se ha conservado de él [...]. Pero la experiencia de Jesús para el cristiano es la *experiencia de Jesús resucitado*. Esto es, el Cristo vivo, *hic et nunc*, una experiencia transhistórica, personal e intransferible.³⁸

La experiencia con el Cristo vivo, el Resucitado, conduce a un descubrimiento de su *identidad* que, por supuesto, no se agota nunca. Panikkar considera que podemos establecer la *identificación*³⁹ del Jesús histórico, pero si queremos hallar al menos un asomo de su *identidad*, ésta resulta del encuentro con el Jesús resucitado: “El fundamento de la predicación evangélica no es la *historiografía de Jesús*, sino la *fe en él*, que solo puede venir a nosotros mediante el contacto personal, el encuentro íntimo con él.”⁴⁰

Con lo expuesto hasta aquí, somos conscientes del carácter controversial que tiene la propuesta cristofánica de Panikkar y, de manera especial, la afirmación: “Jesús es Cristo, pero Cristo *no puede ser completamente identificado* con Jesús”, habida cuenta de la correspondencia estricta de sentido que existe entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe en la teología cristiana:

Cree la Iglesia que Cristo, muerto y resucitado por todos (2Co 5,15) da al hombre su luz y su fuerza por el Espíritu Santo, a fin de que pueda responder

³⁷ Pérez Prieto. *Dios, hombre, mundo*, 450.

³⁸ Panikkar, *Iconos del misterio*, 96.

³⁹ “...de Jesús podemos conocer la *identificación* objetiva: nació y murió en tiempos y lugares específicos y dejó suficientes señales para poderlo identificar y estar seguros de que nos referimos a un individuo concreto..., pero su *identidad* puede escapársenos todavía.” (Panikkar, *La plenitud del hombre*, 187-188; Ídem, *Iconos del misterio*, 95-99).

⁴⁰ Ídem, *Los dioses y el Señor*, 65. Para una mayor explicación del binomio *identidad-identificación*, véase Panikkar, *La plenitud del hombre*, 187-190, y Pérez Prieto, “El Cristo Señor y el Jesús histórico”, 448-454.

a su máxima vocación, y que no ha sido dado bajo el cielo a la humanidad otro nombre en el que sea necesario salvarse.⁴¹

Desde Calcedonia (451), la Iglesia ha confesado que “Jesús es el Cristo”. Este es el dogma por excelencia del cristianismo a través del cual se afirma que Jesús es Cristo y Cristo es Jesús. W. Kasper acota a este respecto:

La profesión “*Jesús es el Cristo*” representa el resumen de la fe cristiana, no siendo la cristología otra cosa que la concienzuda exposición de esta profesión. Con esta profesión se quiere decir: este Jesús de Nazaret, único, insustituible, es simultáneamente, el Cristo enviado por Dios, o sea, el Mesías ungido por el Espíritu, la salvación del mundo, la plenitud escatológica de la historia.⁴²

El cardenal alemán deja en claro que tal profesión remite, por un lado, a una historia totalmente concreta: “Las cuestiones históricas son insoslayables siempre que se tome en serio la escandalosa concretización de la fe en Cristo”⁴³; por otro lado, remite a la correspondencia a la cual ya nos hemos referido:

Eso quiere decir que no es lícito hacer parcialmente criterio de la fe en Cristo al Jesús terreno o al histórico. Contenido y criterio primario de la cristología es el Jesús terreno y el Cristo resucitado y exaltado. Esto nos lleva al programa de una cristología de la mutua correspondencia entre el Jesús terreno y el Cristo resucitado y exaltado.⁴⁴

De esta manera, la profesión de fe en Jesucristo como el hijo de Dios y el hijo del hombre es un resumen que expresa lo esencial y específico de la totalidad de la fe cristiana. Sin tal profesión de fe no puede existir la fe cristiana.

En este sentido, nos parece relevante la recuperación que hace V. Pérez⁴⁵ acerca de las cuestiones de Dupuis expuestas en el primer apartado de este artículo, junto con las respuestas dadas por Panikkar. Recordemos que el teólogo jesuita se pregunta:

Entonces, ¿qué representa Cristo? Panikkar explica que es el *símbolo* más poderoso [...] de la realidad más plenamente humana, divina y cósmica a la que da el nombre de misterio. El símbolo puede tener otros nombres, por ejemplo,

⁴¹ Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, No. 10.

⁴² Kasper, *Jesús, el Cristo*, 14.

⁴³ *Ibid.*, 21.

⁴⁴ *Ibid.*, 41.

⁴⁵ Pérez Prieto, *Dios, hombre, mundo*, 443-444.

Rama, Krisna, *Īsvara* o Purusa. Los cristianos lo llaman “Cristo” [...]. Ahora bien, todo nombre expresa el misterio indivisible y cada uno representa una dimensión desconocida de Cristo.⁴⁶

Panikkar responde a lo anterior en una nueva edición de *El Cristo desconocido del hinduismo*: “No es que esta realidad [Cristo] *tenga* muchos nombres, como si pudiera haber una realidad fuera del nombre. Esta realidad *es* muchos nombres [...] No obstante cada nombre expresa, por así decir, el misterio indiviso”. Y añade: “Así como no puede haber una pluralidad de dioses [...], tampoco puede haber una pluralidad de *Cristos*.”⁴⁷ Por ello, si entramos en contacto con otras culturas y religiones a través del *diálogo dialogal*, podríamos descubrir más dimensiones de ese único Cristo, de ese “misterio indiviso”.

Adicionalmente, el teólogo belga se cuestiona ante la distinción panikkariana entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe:

El lugar ocupado por el Jesús de la historia en la fe cristiana se hace problemático. Para los primeros cristianos, como atestigua el kerigma apostólico (Hch 2,36), el Jesús histórico era personalmente idéntico al Cristo de la fe [...]. Por el contrario, Panikkar establece una distinción entre el misterio y el mito Jesús, es decir, entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia [...]. ¿Es compatible con la fe cristiana?⁴⁸

A lo que Panikkar responde:

El nombre [y la realidad...] de Cristo no se reduce al llamado Jesús histórico [...]. Siempre ha sido para todas las generaciones cristianas mucho más que un maestro judío admirable, [es] manifestación cósmica, humana y divina.⁴⁹

⁴⁶ Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, 222.

⁴⁷ Panikkar, *El Cristo desconocido del hinduismo*, 28-29. Esta realidad es más clara al interior de la teología cristiana como lo evidencia el mismo Panikkar: “La doctrina de la unidad de Cristo constituye el punto fundamental de la tradición cristiana. *No hay tres Cristos*: uno, *creador* por el cual fueron hechas todas las cosas (Jn 1,3), otro *redentor*, un segundo Adán que redime sea a algunos elegidos, sea a toda la raza humana o al universo entero (según las distintas teologías) de la situación de esclavitud, pecado, *avidyā*, *samsāra* [...] y, finalmente, otro *glorificador* que lleva todas las cosas a su total divinización (1Co 15,28).” (Ver Panikkar, “Jesús en el diálogo interreligioso”, 469).

⁴⁸ Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, 223.

⁴⁹ Panikkar, *El Cristo desconocido del hinduismo*, 23-24.

Si bien es cierto que nuestro autor distingue las dos realidades, no las separa, aunque sea enfático en señalar que el misterio *Cristo* desborda el hecho histórico *Jesús*. Esto no echa por tierra la fe cristiana, aunque nos da qué pensar sobre el misterio de Cristo. Tampoco nos pone a dudar sobre su fe personal, ya que Panikkar ha confesado en múltiples lugares que “Jesús es el Cristo”.

En contraposición con la idea tribal acerca de Cristo que ya mencionamos, Panikkar insiste en su dimensión cósmica, que igualmente encuentra su fundamento en la experiencia neotestamentaria: “él es el mismo ayer, hoy siempre” (Hb 13,8), lo reconocemos como “la luz de todas las naciones” (Lc 3,31-32), y “ya no tiene importancia el ser judío o griego, esclavo o libre, hombre o mujer” (Ga 3,28).

La dimensión cósmica nos permite reconocer que Cristo no se deja “atrapar” por unas coordenadas específicas de tiempo y lugar, aunque en ellas encuentra su permanente concreción.⁵⁰ Nuestro autor repite en numerosas ocasiones el texto joánico: “Yo *era* antes que Abrahán” (Jn 8,58); y el paulino: “Cristo *será* el ‘último’”, y después de que le sean “sometidas todas las cosas” “se someterá también al que le sometió todo, para que Dios sea todo en todas las cosas” (1Co 15,28-29).

Con todo esto, Panikkar reclama “la liberación de la *cautividad de Babilonia* en la que ha caído la autoconciencia cristiana”, ya que, “si la figura de Cristo tiene alguna significación universal, debe tener algún sentido para los pueblos que no pertenecen al extraordinario y genial filón abrahámico”.⁵¹ En otras palabras, la aventura crística está incorporada a toda la *aventura trinitaria*.⁵² La salvación prometida por Cristo es, igualmente, universal:

La acción salvífica de Cristo en la que los cristianos creen, apoyándose en las Escrituras y la tradición, es verdaderamente universal o, por decirlo con palabras de un Concilio, “así como nunca ha habido, hay, ni habrá un hombre cuya naturaleza no fuera asumida por Cristo, nunca ha habido, hay, ni habrá

⁵⁰ “¿Precisamente el cristianismo, que pretende ser histórico, ha de renunciar a la historia? Una cristología sorda a los gritos del hombre sería incapaz de pronunciar cualquier ‘Palabra de Dios’. El Hijo del Hombre se preocupaba de la gente. ¿Cuál es hoy su manifestación, su epifanía?” (Panikkar, *La plenitud del hombre*, 26).

⁵¹ Idem, “Jesús en el diálogo interreligioso”, 454.

⁵² Panikkar, *La plenitud del hombre*, 213; Idem, *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, 93.

un hombre por quien Cristo no haya muerto” (Concilio de Quierzy, siglo IX. *Denzinger* 319). Un símbolo que excluyera a alguien o que creara cualquier tipo de discriminación difícilmente podría ser llamado hoy un símbolo cristiano.⁵³

DE UNA CRISTOLOGÍA A UNA CRISTOFANÍA

La cristofanía ilumina a todo ser, no es una manifestación de otro, no es una enajenación humana, sino la máxima potenciación de nuestra verdadera identidad. También de Cristo se puede decir la frase del esclavo africano, convertido posteriormente en liberto: *Homo sum; humani nihil a me alienum puto* [Soy hombre; nada de lo humano (de real) me es ajeno]. Este *humanum* es la humanidad, es el “hombre perfecto”.⁵⁴

Todo lo anterior nos da una luz formidable para comprender las características que Panikkar⁵⁵ da a la *cristofanía*, y evidencia su diferencia, pero también su relación, con “la” cristología. Por cuestiones prácticas haremos un sumario de las mismas:

- La cristofanía no pretende ofrecer un paradigma universal. No dice tampoco que el cristianismo histórico haya de adoptar este modelo. Pretende, simplemente, ofrecer una imagen creíble de Cristo a todos los hombres.
- La cristofanía es una palabra cristiana abierta a la problemática universal de un modo concreto y, por tanto, limitado.
- La cristofanía equivale a la *manifestación* de Cristo a la consciencia humana e incluye una *experiencia de Cristo* y una reflexión crítica de la misma.
- La cristofanía no ignora ni pretende abolir la tradición cristológica precedente. Todo crecimiento requiere tanto continuidad como cambio (*nova et vetera*). A pesar del nuevo nombre, la cristofanía se remonta a las

⁵³ Idem, *Culto y secularización*, 128.

⁵⁴ Idem, *La plenitud del hombre*, 154.

⁵⁵ Ibid., 31-35. Igualmente, para evitar extendernos excesivamente, remitimos al lector a la genial exposición de los nueve *sūtra* que hace Panikkar acerca de la cristofanía como experiencia crítica: (1) Cristo es el símbolo cristiano de toda la realidad; (2) el cristiano reconoce a Cristo en Jesús y a través de él; (3) la identidad de Cristo no es su identificación; (4) los cristianos no tienen el monopolio del conocimiento de Cristo; (5) la cristofanía es la superación de la cristología tribal e histórica; (6) el Cristo protológico, histórico y escatológico es una única y misma realidad “distendida” en el tiempo, extendida en el espacio e intencional en nosotros; (7) la encarnación, como hecho histórico, es también inculturación; (8) la Iglesia se considera el lugar de la encarnación; y (9) la cristofanía es el símbolo del *mysterium coniunctionis* de la realidad divina, humana y cósmica (ver Panikkar, *La plenitud del hombre*, 175-223).

- profundas intuiciones de la cristología tradicional a la que no suplanta, sino que, al contrario, prolonga y profundiza en campos inexplorados hasta ahora.
- La *crstofanía*, a diferencia de la *cristología*, tiene además otro alcance en la medida en que sugiere que el encuentro con Cristo no se puede reducir a la simple aproximación doctrinal o intelectual propia de la cristología. La palabra *crstofanía* hace referencia también al Espíritu (*Pneûma*), no solo al *Logos*.
 - La *crstofanía* subraya, además, una actitud más sapiencial, más femenina, menos racional, al recibir el impacto de Cristo sobre la consciencia humana, “a diferencia de una búsqueda más agresiva por parte de la razón”. Es la actitud contemplativa de la mística.
 - Esta noción de Cristo debe incluir tanto la figura del pasado histórico, como la realidad del presente. La *crstofanía* no es una mera exégesis de textos inspirados, ni arqueología cristiana, como tampoco una reflexión meramente analítica y deductiva de aquella realidad histórica que los cristianos llaman Cristo. La *crstofanía*, en cambio, está abierta tanto al diálogo con las otras religiones, como a la interpretación de su misma tradición sobre el trasfondo de un escenario que abraza tanto el pasado como el presente.
 - La *crstofanía*, al estar abierta al diálogo y buscar una integración de la figura de Cristo dentro de una cosmovisión más amplia, no es una disciplina centrada exclusivamente sobre un determinado suceso del pasado, sino que aspira a ser una sabiduría sobre “el camino, la verdad y la vida” (Jn 14,6).
 - La *crstofanía* considera a las otras religiones del mundo como *loci theologici*, lugares propios y legítimos de la actividad teológica. En este sentido, la *crstofanía* osa ampliar la noción de teología como “Palabra de Dios”, *Logos tou theou*, en el sentido del genitivo subjetivo, es decir, como “Palabra de Dios” que nosotros podemos descubrir en toda expresión auténtica.

Finalmente, teniendo en cuenta que la *Cristo-fanía* es una *fanía* (una “luz que aparece porque estamos envueltos en tinieblas”), estamos de acuerdo con V. Pérez⁵⁶ cuando acota que la *crstofanía* busca articular cristologías aparentemente opuestas: la tradicional *cristología descendente* y la moderna *cristología*

⁵⁶ Pérez Prieto, *Dios, hombre, mundo*, 504-505.

ascendente deben articularse con lo que él llama una *crisología desde el interior*; una *crisofanía desde el centro*, que exprese la profundidad más interior de todos nosotros, el abismo en el que, en cada uno de nosotros, lo infinito y lo finito, lo material y lo espiritual, lo cósmico y lo divino, se encuentran.

BIBLIOGRAFÍA

Castagnaro, M. "Passaggio in Asia. Entrevista a R. Panikkar." *Jesus* 4 (abril de 2001), <http://www.stpauls.it/jesus03/0104je/0104je40.htm> (consultado el 20 de enero de 2012).

Concilio Vaticano II. "Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la iglesia en el mundo actual." En *Vatican*, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html (consultado el 5, de enero, de 2012).

De Lubac, Henri. *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*. Paris: Cerf, 1952.
_____. *Paradoja y misterio de la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 1967.

Dupuis, Jacques. *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*. Santander: Sal Terrae, 2000.

_____. "Perspectivas teológicas de los años en torno al Concilio." En *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, por J. Dupuis, 190-232. Santander: Sal Terrae, 2000.

Eterovic, Nikola. *Cristianesimo e religioni secondo H. de Lubac*, Roma: Città Nuova, 1981.

Kasper, Walter. *Jesús, el Cristo*. Salamanca: Sígueme, 1984.

Küng, Hans. "The World Religions in God's Plan of Salvation." En *Christian Revelation and World Religions*, editado por J. Jeuner, 51-53. London: Burn and Oates, 1967.

Meza, José Luis. "El hombre es una crisofanía. Conversaciones con Raimon Panikkar." Tavertet, 2008. Disponible en: <http://hombreantropofaniapanikkar.blogspot.com>.

_____. *La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*. Colección Tesis y Monografías 3. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2010.

_____. "La Trinidad divina." En *La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, por J. L. Meza, 147-153.

Colección Tesis y Monografías 3. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2010.

Panikkar, Raimon. *Culto y secularización*. Madrid: Marova, 1979.

_____. *De la mística. Experiencia plena de vida*. Barcelona: Herder, 2005.

_____. “Diálogo entre un hindú-vedanta y un teólogo cristiano.” En *Invitación a la sabiduría*, por R. Panikkar, 200-201. Barcelona: Círculo de Lectores, 1999.

_____. *Ecosofía. Para una espiritualidad de la Tierra*. Madrid: San Pablo, 1994.

_____. *El Cristo desconocido del hinduismo*. Madrid: Grupo Libro 88, 1994.

_____. *Experiencia de Dios*. Madrid: PPC, 1994.

_____. *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*. Barcelona: Ediciones Península, 1998.

_____. *Invitación a la sabiduría*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1999.

_____. “Jesús en el diálogo interreligioso.” En *Diez palabras clave sobre Jesús de Nazaret*, compilado por Juan José Tamayo, 453-488. Navarra: Verbo Divino, 1999.

_____. *La plenitud del hombre. Una cristofanía*. Madrid: Siruela, 1999.

_____. *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*. Madrid: Siruela, 1998.

_____. *Los dioses y el Señor*. Buenos Aires: Columba, 1967.

_____. *Salvation in Christ. Concreteness and Universality. The Superscripture*. Santa Barbara (Ca.): Privately published, 1972.

Pérez Prieto, Victorino. “El Cristo Señor y el Jesús histórico.” En *Dios, hombre, mundo*, por V. Pérez Prieto, 448-454. Barcelona: Herder, 2008.

_____. *Dios, hombre, mundo*. Barcelona: Herder, 2008.

Rahner, Karl. “Los cristianos anónimos.” En *Escritos de Teología*, Tomo 6, 535-544. Madrid: Taurus, 1969.

Thils, Gustave. *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*. Tournai: Casterman, 1966.

Von Balthasar, Hans Urs. *El cristianismo y las religiones del mundo*. Salamanca: Sígueme, 2005.