

La contribución de la teología comparada al debate sobre la teología de las religiones

José Ramón Matito Fernández

Universidad Pontificia de Salamanca

Sumario: En los últimos años la teología comparada se ha presentado como una de las grandes alternativas a la teología de las religiones. Esta idea surge debido al bloqueo que sufrió el triple paradigma promovido por el 'esquema tipológico' dentro de la teología de las religiones. Para los teólogos comparatistas esa forma concreta de teología de las religiones no logró responder adecuadamente a la necesaria tensión que debe mantenerse entre las particularidades constitutivas de cada tradición religiosa y la apertura dialogante y el aprecio auténtico hacia las otras religiones. La llamada 'nueva teología comparada' cree haber encontrado la forma de mantener esa tensión sin renunciar a ninguno de sus dos principios fundamentales: identidad y alteridad.

Palabras clave: Nueva teología comparada, Teología de las religiones, Esquema tipológico, David Tracy, Francis Clooney, James Fredericks, Robert C. Neville, Keith Ward

Abstract: In recent years, the comparative theology has presented itself as one of the most prominent alternatives to the theology of religions. This idea arose due to the impasse of the triple paradigm endorsed by the 'typological framework' within the theology of religions. According to comparative theologians, that particular approach did not respond adequately to the required strain that has to be maintained between the constituent characteristics of each religious tradition and the openness to dialogue and the genuine appreciation towards other religions. The so-called 'new comparative theology' believes having found the way to keep that strain without having to renounce to any of its two essential principles: identity and otherness.

Keywords: New Comparative Theology, Theology of religions, Typological framework, David Tracy, Francis Clooney, James Fredericks, Robert C. Neville, Keith Ward

“Para que el diálogo sea eficaz debe cumplir dos exigencias. Por una parte, debe reconocer que las voces implicadas en el intercambio son diferentes, y no partir del presupuesto de que una de ellas constituye la norma, mientras que la otra se explica como desviación, retraso, o mala fe. Si no estamos dispuestos a poner en cuestión nuestras propias certezas y evidencias, a colocarnos momentáneamente en la perspectiva del otro –y a constatar que desde ese punto de vista tiene razón–, no puede darse el diálogo. Por otra parte, sin embargo, no puede llegar a resultado alguno si los participantes no aceptan un marco formal común a su discusión, si no se ponen de acuerdo sobre la naturaleza de los argumentos que se admiten y sobre la posibilidad de buscar juntos la verdad y la justicia” (Tz. Todorov, *El miedo a los bárbaros*, Barcelona 2008, 281),

1. LA CRISIS DE LA TEOLOGÍA CLÁSICA DE LAS RELIGIONES

Desde que en la década de los 60 del siglo pasado, el polifacético teólogo alemán Heinz Robert Schlette acuñara con éxito la fórmula “teología de las religiones”, la nueva disciplina teológica no ha hecho más que evolucionar, transformarse y multiplicarse en sus contenidos y en sus formas¹. La historia de sus diferentes etapas constituyentes, con sus múltiples vicisitudes intra y extrateológicas, refleja, por una parte, una permanente crisis de identidad ‘intelectual’; y, por otra parte, para el conjunto de la teología, un constante desafío al corazón mismo de la sistemática cristiana.

Entre los teólogos que la han cultivado apenas existe unanimidad sobre el conjunto de cuestiones que deberían ser objeto de sus consideraciones, y tampoco sobre sus objetivos específicos. Tampoco existe acuerdo sobre su naturaleza concreta. Para

¹ H. R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer ‘Theologie der Religionen’* (Quaestiones Disputatae 22), Freiburg – Basel – Wien 1963. Del mismo autor recomendamos también sus posteriores reflexiones sobre la misma temática en “Bemerkungen zur ‘Theologie der Religionen’”, *Kairos* 18 (1976) 292-304. Para una profundización en los primeros desarrollos de la configuración de la disciplina desde una perspectiva hermenéutica, véase el excelente artículo de M. Seckler, “Theologie der Religionen mit Fragezeichen”, *Theologische Quartalschrift* 166 (1986) 164-184, aunque sus reflexiones están siempre enmarcadas dentro de la teología de la misión y de la evangelización.

algunos se trata de una disciplina con autonomía propia entre las otras especialidades teológicas. Otros la consideran una nueva línea hermenéutica que ha de recorrer el conjunto de la teología dogmática. Hay algunos que incluso contemplan en ella el único futuro posible de la teología cristiana, porque está llamada a romper el somero dique impuesto por la confesionalidad apologética². En definitiva, se podría hablar de la existencia, no de *la* teología de las religiones, sino de *las* teologías de las religiones³.

No obstante, todas estas vacilaciones e incertidumbres en torno a la joven disciplina no han socavado las intuiciones y las necesidades que la vieron nacer; y nadie duda de la necesidad de que exista en la teología una vía de reflexión que aborde directamente la cuestión de la diversidad religiosa, y que la confronte con todas aquellas afirmaciones de la teología dogmática que conciernen a la salvación de aquellos que no son cristianos, a su sentido y a su experiencia de Dios, a su interpretación de la Verdad de lo real. Y por eso, porque la razón de ser de la teología de las religiones sigue vigente, han sido justamente las dificultades hermenéuticas y epistemológicas generadas en su interior, así como su vocación de ‘transversalidad’ hacia la dogmática en general, las que han perfilado el horizonte propiciatorio de una forma reciente de consideración teológica de la diversidad religiosa: la nueva teología comparada. De hecho, se puede afirmar que la ausencia de estabilidad ‘identitaria’ en la teología de las religiones ha sido uno de los factores determinantes para que la teología comparada hallara, y reclamara, su lugar propio en el ámbito de la reflexión teológica sobre el pluralismo religioso.

² Esta última perspectiva ha dado origen al desarrollo del concepto ‘teología global’ en el ámbito anglosajón; que sería comprendida como esa teología metaconfesional o transconfesional del futuro. Una suerte de *world/universal/planetary theology*. W. C. Smith, *Towards a World Theology*, London 1981; L. J. Swindler, *Toward a Universal Theology of Religion*, New York 1987; J. M. Vigil (ed.), *Toward a Planetary Theology* (Along the Many Paths of God 5), Montreal 2010; S. Rettenbacher, “Interreligiöse Theologie – postkolonial gelesen”, en R. Bernhardt – P. Schmidt-Leukel (Hg.), *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme* (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 11), Zürich 2013, 67-111.

³ Éste es el motivo del título de uno los tratados más influyentes sobre esta temática: P. Knitter, *Introducción a las teologías de las religiones*, Estella 2008.

Si hacemos un recorrido por los trabajos especializados más señeros sobre teología de las religiones, que se han publicado a partir del concilio Vaticano II, reconoceremos los síntomas de esa crisis de identidad en los mismos elementos que determinan su especificidad irreductible: la cuestión siempre abierta sobre el método, el problema permanente de los objetivos propios, la tensión entre particularidad y universalidad, y la pregunta por el lugar concreto que debe ocupar en el conjunto de la teología sistemática.

Por eso, para comprender adecuadamente el papel de la teología comparada junto a la teología de las religiones, así como sus aspiraciones en el conjunto de la sistemática cristiana, tenemos que delimitar el perfil del debate actual en torno a la naturaleza y los contornos de la reflexión teológica sobre el pluralismo religioso; y podemos resumir los distintos aspectos que caracterizan ese debate con tres términos: caducidad, estancamiento, conflicto⁴.

a) *Caducidad*

Cuando se habla de caducidad en la teología de las religiones no se pretende desacreditar el trabajo teológico en el ámbito del pluralismo religioso, y tampoco su dimensión pastoral en aras del diálogo interreligioso. Ni mucho menos. Tanto la teología de las religiones como el diálogo interreligioso siguen constituyendo tareas ineludibles de la reflexión teológica cristiana actual. Hablar de caducidad en el campo de la teología de las religiones no conlleva, entonces, olvidar, o ignorar, que la diversidad religiosa conforma uno de los horizontes de reflexión más importantes y acuciantes de la teología cristiana del siglo XXI⁵. Cuando

⁴ Para una mejor comprensión del vínculo entre la crisis de la teología de las religiones y la nueva teología comparada, Stephen J. Duffy, "A theology of religions and/or a comparative theology?", *Horizons* 26 (1999) 105-115; K. Beise Kiblinger, "Relating theology of religions and comparative theology", en F. X. Clooney (ed.), *The new comparative theology. Interreligious insights from the next generation*, London - New York 2010, 21-42; C. Ozankom, "Theologie der Religionen oder Komparative Theologie? Überlegungen zum Anforderungsprofil christlicher Religionstheologie", en R. Egger-Wenzel (Hg.), *Geist und Feuer*, SDB (Salzburger Theologische Studien 32), Innsbruck 2007, 371-383.

⁵ R. Bernhardt, *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion* (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 2), Zürich 2005, 277ss; G. D'Costa, *Christianity and world religions. Disputed questions in the theology of religions*, Malden / Mass. - Oxford 2009, 11-24.

empleamos el término ‘caducidad’ en el contexto de la teología de las religiones nos estamos refiriendo a una determinada manera de comprender la hermenéutica teológica en ese terreno. Hablamos, concretamente de la denominada ‘teología de la formación de modelos’ o ‘esquema tipológico’, que organizaba las distintas propuestas de interpretación del pluralismo religioso desde los criterios de paradigmas y modelos. Esta forma de teología de las religiones situaba en el centro de sus inquietudes la pregunta sobre la forma de articular armónica y coherentemente dos principios fundamentales: la fidelidad a las exigencias de verdad y definitividad de una confesión determinada (confesionalidad), y el respeto/aprecio auténticos por las pretensiones de absolutez de las otras tradiciones religiosas (interreligiosidad)⁶. La problemática en torno a estos principios, a su vez, encontrará su forma de concreción más frecuente a través de las cuestiones de Dios y de la salvación desde la perspectiva de la doctrina cristiana.

Pues bien, el debate generado por los primeros desarrollos de la teología de las religiones centrado en ambas cuestiones estaba polarizado en torno a las tipologías establecidas por el sistema de modelos (tipología eclesiocentrista, cristocentrista y teocentrista), y terminó desembocando en una especie de vía de único sentido; y este es uno de los motivos que ha provocado que se hable de ‘caducidad’ respecto a este tipo de hermenéutica interreligiosa.

En este punto concreto es muy importante subrayar que no estamos realizando ningún análisis crítico de la ‘teología de las religiones a partir de la formación de modelos’, sino que tan sólo intentamos explicar el motivo por el que, dentro del panorama actual de la teología de carácter interreligioso (que no está formada sólo por la teología de las religiones), esa forma de trabajo se considera caduca⁷.

⁶ “La confesionalidad en ese contexto no supone un rechazo apolo-gético de otras tradiciones confesionales, y tampoco una negación de la competencia teológica respecto a la totalidad de lo real” (S. Rettenbacher, “Interreligiöse Theologie...”, 77, n. 27).

⁷ El concepto de ‘teología interreligiosa’ merecería un estudio diferente al que aquí estamos abordando, aunque es cierto que la temática tratada en este trabajo se inscribe perfectamente en una teología ‘interreligiosa’; porque tanto la teología de las religiones como la teología comparada, en cualquiera de las corrientes de ambas disciplinas, son formas de esa teología interreligiosa. Para una introducción en ese campo: R. Bernhardt – P. Schmidt-Leukel (eds.), *Interreligiöse Theologie...*; M. von Brück, “Identität

Hay que comprender que los desarrollos más tempranos de la teología de las religiones priorizarán las preocupaciones soteriológicas, eclesiológicas y pastorales. Las preguntas que guiarán este primer momento de las reflexiones en el ámbito interreligioso serán del tipo: ¿hay valores positivos en las religiones no cristianas en orden a participar de la salvación ‘cristiana’?; ¿qué significado tiene la diversidad religiosa, y las distintas religiones particulares, en el único plan universal de salvación realizado en Cristo?; el cristianismo como religión, ¿puede equipararse por principio con las religiones no cristianas, o establece respecto a ellas una relación de crítica, superación y culminación?; ¿el cristianismo es la religión absoluta?; ¿la Verdad que proclama el cristianismo puede ser compartida con las verdades pretendidas por las otras religiones?; ¿qué hermenéutica y qué criterios aplicar para distinguir ‘lo que en estas religiones hay de santo y verdadero’ (*Nostra aetate*)? En definitiva: ¿cómo conjugar una consideración positiva hacia las otras religiones, desde sus respectivas pretensiones de validez, con la fidelidad a la pretensión de absolutez del cristianismo?

Podemos decir que, a grandes rasgos, el horizonte hermenéutico de la primera teología de las religiones estuvo determinado por el marco más amplio de una teología de la misión. A su vez, este paradigma teológico tenía una marcada orientación apologética, y las cuestiones de la religión y de las religiones estaban dominadas por las perspectivas eclesiológica, histórica y soteriológica⁸. Las preguntas por el lugar que ocupa el cristianismo en el conjunto de la historia religiosa de la humanidad, y por las condiciones de posibilidad de la salvación en Cristo para el que no es cristiano, y pertenece, además, a otra tradición religiosa, condicionaban todo el conjunto de problemas referente a

und Widerspruch. Bemerkungen zu einer Theologie multipler religiöser Identität”, en R. Bernhardt – P. Schmidt-Leukel (eds.), *Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen* (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 5), Zürich 2008, 291-328; P. Schmidt-Leukel, “Interkulturelle Theologie als interreligiöse Theologie”, *Evangelische Theologie* 71 (2011) 4-16; J. R. Matito, “Perfiles de una teología interreligiosa”, *Sal-manticensis* 61 (2014) 325-353.

⁸ “La ‘teología de la historia de las religiones’ es la autoconciencia de la cristiandad misionera” (P. Althaus, “Mission und Religionsgeschichte (1928)”, en Id., *Theologische Aufsätze* I, Gütersloh 1929, 188. En la misma línea están dirigidas las reflexiones de W. Pannenberg: “Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte”, en Id., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1979, 3 ed., 252-295.

la diversidad religiosa. La forma de responder a estas cuestiones desde la primera teología de las religiones era construir sistemas cerrados de respuestas prescriptivas, consistentes en afirmaciones de carácter genérico sobre la naturaleza de las otras religiones y sobre su parte de verdad en cuanto mediaciones salvíficas.

Como señalamos anteriormente, los distintos intentos de respuesta a todo este conjunto de inquietudes se reunirían bajo una forma distintiva de hacer teología cristiana de las religiones que recibiría el nombre de 'teología de la formación de modelos' o 'esquema tipológico' (exclusivismo eclesiológico, inclusivismo cristológico y pluralismo teológico)⁹. Sistematización tan exitosa que llegó a determinar, casi de forma absoluta, los criterios de investigación en el campo de la teología de las religiones. De hecho, en el último cuarto del siglo pasado, las cuestiones de la identidad de una teología cristiana de las religiones y su hermenéutica apenas han figurado en el programa de trabajo de los especialistas: hacer teología de las religiones significaba pasar a engrosar las filas de exclusivistas, inclusivistas y pluralistas; lo cual suponía, a la postre, reducir cualquier proyecto o línea de trabajo en teología de las religiones a apoyar una determinada respuesta (ya anticipada en el triple esquema) a la pregunta por la forma de comprender el *valor* de las otras religiones dentro del cristianismo. Por eso, de hecho, las tres categorías del esquema tipológico fueron establecidas, precisamente, para definir la relación del cristianismo con las otras religiones en el ámbito *puramente* soteriológico; aunque bien es cierto que el paradigma teocentrista, a través de su modelo pluralista, va precisamente a intentar romper este círculo hermenéutico, a costa, eso sí, de la cristología, de un diálogo auténtico y de las particularidades constituyentes de la alteridad plural¹⁰.

⁹ Esquema patrocinado por el teólogo británico Alan Race en su obra *Christians and religious pluralism. Patterns in the Christian theology of religion*, London 1983. Ya en otro lugar hemos desarrollado los aspectos fundamentales de este formato, considerado ya clásico, de teología de las religiones: J. R. Matito, "Reconsiderando la teología de las religiones. Desarrollos y alternativas actuales", *Revista Española de Teología* 74 (2014) 508-523, pp. 501-506.

¹⁰ Sobre las posibilidades y límites del esquema tipológico en la teología de las religiones: P. Hedges, *Controversies in Interreligious Dialogue and the Theology of Religions*, (Controversies in Contextual Theology Series 6), London 2010, 19ss.; P. Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, 31ss.; R. Schwager (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*

Desde su aparición, el triple esquema ha recibido críticas severas y ha generado dudas de toda índole. Ya respecto a la nomenclatura se advierte por parte de algunos críticos que el término ‘pluralismo’ se utiliza en sentido positivo en el esquema tipológico, y por eso los que se consideran sus promotores tienen a gala utilizarlo para referirse a sí mismos. En cambio, muchos ‘inclusivistas’ y ‘exclusivistas’ no están conformes con su incorporación forzosa en estas categorías, porque esos conceptos conllevan un matiz negativo intencional que proviene del origen pluralista de ese esquema¹¹. De ahí que ya la misma elección de la terminología apoye el posicionamiento pluralista.

Además, con frecuencia se recuerda que las formas históricas de encuentro entre el cristianismo y otras religiones fueron mucho más complejas de lo que sugiere el esquema clásico¹². Muchas veces parece que el criterio determinante para elaborar ese esquema haya sido un posible sentimiento de ‘superioridad’ del cristianismo frente a otras religiones; cuando, en realidad, la problemática que reclama los imprescindibles criterios hermenéuticos interreligiosos (la ‘criteriología’ que, más tarde, los teólogos comparatistas desarrollarán para poder establecer las diferentes claves interpretativas sobre las otras religiones) es, de hecho, mucho más compleja de lo que se percibe en algunos ejemplos surgidos de la teología de la formación de modelos¹³.

(*Quaestiones Disputatae* 160), Freiburg/Basel/Wien 1996; K. von Stosch, “Theorien, Modelle und Probleme christlicher Theologien der Religionen”, en Id., *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* (Beiträge zur komparativen Theologie 6), Paderborn 2012, 17-131; R. Bernhardt, “Suche nach dem Eckstein. Ein Blick auf die Baustelle der Theologie der Religionen”, *Herder Korrespondenz Spezial* 2 (2010) 2-5.

¹¹ G. Neuhaus, *Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs ‘Projekt Weltethos’* (*Quaestiones Disputatae* 175), Freiburg-Basel-Wien 1999, 86.

¹² J. A. Jørgensen, “Theology of religions as interreligious hermeneutics. Presentation and discussion of a typological model for theology of religions on the basis of two field studies of syncretistic religious movements”, *Kerygma und Dogma* 55 (2009) 117-140, p. 120.

¹³ “Establecer una criteriología para poder realizar valoraciones en el ámbito interreligioso constituye, sin lugar a dudas, uno de los campos de investigación más importantes para el desarrollo de la teología comparada y de la teología de las religiones. El debate acerca de un supuesto modelo fundamental idóneo para la teología de las religiones evidencia tal desgaste que raras veces conduce a un análisis independiente de esa temática; es decir, que la forma de abordar esa temática depende, de hecho, del modelo respectivo de teología de las religiones que se defiende. De tal forma que la

También resulta cuestionable que, como ya señalamos al comienzo de este apartado, en esta forma de clasificación, la categoría de 'salvación' desempeñe un papel tan central (casi exclusivo y excluyente), pese a que fuera del cristianismo tenga un alcance claramente menor o ni siquiera sea relevante¹⁴. A este respecto, aquí vuelve a aparecer la tensión entre particularidad y universalidad, criterio fundamental en una hermenéutica interreligiosa. Tensión que, en una teología contemporánea de las religiones, lejos de tener que diluirse con fórmulas maestras prescriptivas (los diferentes modelos), es más coherente mantener desde una articulación equilibrada a partir de los principios interreligiosos de identidad, alteridad y respectividad. Las categorías religiosas fundamentales de cada tradición están enraizadas (tanto en su formulación conceptual como en su referencia experiencial) en el contexto sociocultural en el que surgen; e incluso desde su vocación universalista, nunca se desprenden de ese horizonte posibilizador¹⁵.

Finalmente, un último elemento de caducidad del sistema de modelos viene denunciado por la ciencia interdisciplinar de las religiones. Según ésta, el triple esquema presupondría un carácter general de la religión, es decir, una especie de afinidad esencial o aire de familia; al menos entre las religiones universalistas. Ésta es una suposición que es cualquier cosa menos evidente, y que lleva a establecer las comparaciones y los juicios de valor a partir de esa generalidad homogeneizante¹⁶. En cambio, la ciencia

capacidad de consenso de los criterios establecidos depende de la capacidad de consenso del modelo respectivo" (K. von Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser...*, 293). Véase también: R. Bernhardt – P. Schmidt Leukel (Hg.), *Kriterien interreligiöser Urteilsbildung* (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 1), Zürich 2005.

¹⁴ De ahí que muchos teólogos de las religiones consideren acertada la separación de las cuestiones de la salvación y de la verdad en su desarrollo por parte de una teología de las religiones: P. Knauer, "Ein anderer Absolutheitsanspruch ohne exklusive oder inklusive Intoleranz", en F. X. D'Sa – R. Mesquita (eds.), *Hermeneutics of encounter. Essays in honour of Gerhard Oberhammer on the occasion of his 65th birthday*, Viena 1994, 153-173.

¹⁵ M. von Brück, "Globalisierte Welterfahrung und die Rationalität der transrationalen religiösen Praxis. Warum ich so denke, wie ich denke. Autobiographische Skizzen", en R. Bernhardt – P. Schmidt-Leukel (Hg.), *Interreligiöse Theologie...*, 284.

¹⁶ I. Strenskj, "Ideological critique in the study of religion: real thinkers, real contexts, and a little humility", en P. Antes – A. W. Geertz – R. R. Warne (eds.), *New approaches in the study of religion*. Vol. 1: *Regional, criti-*

de las religiones nos invita a establecer criterios de identificación e interpretación para los distintos elementos específicos de cada tradición religiosa, y no a reducir la realidad de las expresiones históricas de la religión a una esencia abstracta, y tampoco a intentar descifrarla desde una *metateoría* religiosa omnicomprendiva. No existe identidad sin particularidad, y la particularidad pierde todo su sentido sin un perfil coherente resultante que no se diluya en una especie de 'todo informe'. En este sentido, para la teología comparada el verdadero diálogo y el genuino encuentro teológico interreligioso sólo pueden aflorar en esos niveles de concreción particularista; y ello no quiere decir que ese intercambio resulte estéril u ofrezca un ejercicio menos convincente de la verdadera labor de una teología contemporánea de la diversidad religiosa.

La ciencia de las religiones, desde una perspectiva puramente metodológica, plantea a la teología clásica de las religiones una cuestión esencial: los distintos paradigmas y modelos establecen tres grandes marcos generalistas para interpretar sus correspondientes formas de entender la relación entre la propia religión (su identidad y sus pretensiones de verdad y ultimidad) y las otras religiones (con sus respectivas identidades y pretensiones de verdad y ultimidad). Pues bien, ¿qué es exactamente lo que relacionan estos paradigmas?, ¿el concepto de religión atribuible a cada tradición o cada tradición desde un metaconcepto artificioso de religión?, ¿o quizá relacionan formas teológicas resultantes de cada tradición?, o ¿serán sus doctrinas particulares en general o sólo algunos de sus aspectos? Al mismo tiempo, también se cuestionan los conceptos de salvación y de verdad barajados en el esquema tipológico; porque ¿de qué tradición han sido tomados esos términos?, y su acepción ¿es aplicable a las otras tradiciones o constituye más bien una transferencia posiblemente ilegítima?

Es decir, para la ciencia de la religión el método empleado para la formación de modelos en teología de las religiones adolece de incoherencias e imprecisiones, pero sobre todo, de presupuestos generalizadores. Esta afinada crítica a la tipología clásica, lejos de distanciar ambas disciplinas ha provocado que, desde el campo de la teología de las religiones se reclame expresamente la colaboración de la ciencia interdisciplinar comparada de la religión para el esclarecimiento de cuestiones fundamentales previas

cal and historical approaches (Religion and Reason 42), Berlin-New York 2004, 271-294; y también J. A. Jørgensen, "Theology of religions...", 120.

al mismo debate teológico, pero imprescindibles para que éste no caiga en aporías que lo condenen a una caducidad prematura¹⁷.

En definitiva, la ciencia de las religiones nos indica que la misma crisis que emergió en el seno de la fenomenología clásica de la religión ha hecho su aparición en la teología de las religiones. Que la caducidad de aquella es homóloga a la de ésta; porque ambas están aquejadas de una consideración del fenómeno religioso como dato acabado, metacontextual, esencialista y funcionalista, por cuanto sus conclusiones están orientadas a la justificación, pretendidamente ‘aconfesional’ y objetiva, de la superioridad del cristianismo. Esa caducidad, al igual que amenazó la continuidad del trabajo fenomenológico en el campo de la historia de las religiones, cuestionándolo de raíz, ha llegado también a empañar las fecundas aportaciones de la teología de las religiones¹⁸. Pero, al igual que la fenomenología se acrisoló

¹⁷ Para comprender mejor el alcance de esta relación fundamental, y siempre crítica, entre ‘ciencia de la religión’ y ‘teología de la religión’ recomendamos la lectura de la siguiente selección de trabajos: M. Schmiedel, “Interreligiöser Dialog als Aufgabe angewandter Religionswissenschaft”, en M. Klöcker – U. Tworuschka (Hg.), *Praktische Religionswissenschaft. Ein Handbuch für Studium und Beruf*, Köln-Weimar-Wien 2008, 228-237; K. Hock, “Religionswissenschaft für Theologen?”, en G. Löhr (Hg.) *Die Identität der Religionswissenschaft*, Frankfurt a. M., 2000, 28-42; C. H. Ratschow, “Systematische Theologie”, en U. Mann (Hg.), *Theologie und Religionswissenschaft: der gegenwärtige Stand ihrer Forschungsergebnisse und Aufgaben in Hinblick auf ihr gegenseitiges Verhältnis*, Darmstadt 1973, 411-424, aquí 422-424; S. Hjelde, “Religionswissenschaft und Theologie. Einige prinzipielle Überlegungen”, en Id., *Die Religionswissenschaft und das Christentum: eine historische Untersuchung über das Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie*, Leiden 1994, 329-335; U. Tworuschka, “Selbstverständnis, Methoden und Aufgaben der Religionswissenschaft und ihr Verhältnis zur Theologie”, *Theologische Literaturzeitung* 126 (2001) 123-138; U. Beckmann, “Interreligiöser Dialog und Religionswissenschaft. Zwischen Analyse und Engagement”, en M. Stausberg (Hg.), *Religionswissenschaft*, Berlin-Boston 2012, 449-462; J. Dierken, “Theologie und Religionswissenschaft”, en F. W. Graf – F. Voigt (Hrsg.), *Religion(en) Deuten. Transformationen der Religionsforschung*, Berlin – New York 2010, 203-220.

¹⁸ “ (...) una de las grandes cuestiones pendientes al estudiar religiones (...) es el problemático acercamiento al reto de la diferencia y a la perspectiva de la diversidad (más allá de cribas tanto etnocéntricas como religiocéntricas), un escollo en el que el fracaso de la aproximación fenomenológica resultó, desde mi punto de vista, evidente y aleccionador de la necesidad de buscar otros caminos y otros métodos” (F. Díez de Velasco, *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*, Madrid 2005, 235). Véase también G. Flood, “The limits of phenomenology”, en Id., *Beyond phenomenology: rethinking the study of religion*, London – New York 1999, 91-116.

bajo el *logos* purificador de la revisión epistemológica promovida por la historia comparada de las religiones, recuperando su estatuto y su razón de ser en el conjunto de la ciencia interdisciplinar de las religiones, los especialistas en teología interreligiosa han asumido tanto las críticas a la forma clásica de la teología de las religiones como la crisis del esquema tipológico, para realizar una enmienda a las motivaciones, los postulados y la metodología de una teología cristiana del pluralismo religioso; desbrozando otros senderos para realizar nuevas incursiones en el terreno interreligioso¹⁹. Y aquí es donde hay que volver a situar la nueva teología comparada.

b) *Estancamiento*

Para describir otra de las características que definen la crisis en el debate actual sobre la teología clásica de las religiones, podemos recurrir a las palabras de uno de sus grandes críticos:

En las últimas décadas la teología de las religiones se ha centrado cada vez más en la disputa entre los modelos exclusivista, inclusivista y pluralista. Para mí, este debate ha llegado a un punto muerto, en el que las distintas posturas intentan desacreditarse mutuamente, aunque no logren refutar las legítimas objeciones que se arrojan respectivamente (...) Me temo que puede constatarse que este debate no posibilitará ningún avance científico. Se trata de una discusión que se ha ido convirtiendo progresivamente en una disputa ideológica, y ya no tiene mucho que ver con la teología como ciencia²⁰.

En efecto, una de las consecuencias del ya mencionado 'círculo hermenéutico' propiciado por el esquema tipológico, es la paralización de la investigación teológica en el terreno interreligioso; ya que la teología de la formación de modelos se mueve en una única dirección dentro del amplio espectro temático de la teología de las religiones. Esa orientación plantea cómo entender la relación del cristianismo con las otras religiones en un marco siempre generalista y apologético. El sesgo soteriológico cristiano ya ha sido explicado suficientemente. La acusación de

¹⁹ T. Laitila, "Phenomenology of Religion: Between 'Given' and Constructed", en R. Gothóni (ed.), *How to do comparative religion. Three ways, many goals* (Religion and Reason 44), Berlin -New York 2005, 29-34.

²⁰ K. von Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser...*, 216-217.

'generalismo', como ya dijimos en el anterior apartado, procede de las investigaciones en el ámbito de la ciencia interdisciplinar de las religiones, y denuncia que la teología de las religiones de paradigmas y modelos trabaja a partir de un concepto de las religiones entendidas como sistemas homogéneos (o al menos 'homogeneizables'). De ahí que reclame para esa teología la diferenciación entre los niveles de sistemas (macroclasificación) y de elementos (microclasificación); concluyendo que en el marco de las religiones consideradas como conjuntos, es decir en el nivel de sistemas, no tiene sentido una estructuración de las posibles formas interreligiosas según la tipología tripartita. Desde ahí, se acusa a los modelos clásicos de olvidar incluir de forma sistemática y organizativa la presencia fáctica de las múltiples constelaciones relacionales dentro de cada sistema religioso²¹. Por lo tanto, en lugar de buscar referencias en el nivel de sistemas, donde fácilmente se puede caer en el riesgo de generalizar injustificadamente, puede ser fructífero establecer comparaciones en el plano de los respectivos elementos particulares, pero sin recurrir a los manidos y yerros (en el ámbito de la teología interreligiosa) criterios confesionales de superioridad y paridad, sino los criterios interreligiosos de disponibilidad, humildad, coherencia y reciprocidad²². Éstas serán otras de las características principales de la hermenéutica de la nueva teología comparada.

En el plano de los contenidos también se percibe con nitidez la sensación de haber llegado a un callejón sin salida. La preocupación por antonomasia en la teología de la formación de modelos consiste en lograr articular el exclusivismo cristocéntrico con una consideración teológica objetiva de la alteridad religiosa; es decir, el exclusivismo cristocéntrico desde el inclusivismo parareligioso. En esta tarea, ¿es pertinente el cristocentrismo para una teología cristiana de las religiones, o es perjudicial? Si es oportuno, ¿de qué forma elaborar el discurso cristológico sin atentar contra las reales y legítimas pretensiones de verdad y absolutez de las otras religiones, y sin menoscabo de un encuentro

²¹ A. Grünschloß, *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 37), Tübingen 1999, 24ss.

²² A. Grünschloß, *Der eigene und der fremde Glaube...*, 30-39; K. von Stosch, "Zur Kriteriologie interreligiöser Urteilsbildung", en Id., *Komparative Theologie als Wegweiser...*, 310-312.

real que, por serlo, implicaría cambios en la propia autocomprensión cristiana?²³

¿Dónde radica en estos planteamientos el denunciado ‘estancamiento’ de la teología clásica de las religiones? Pues en que, siendo el punto de partida de sus indagaciones el –llamémoslo así– problema cristológico desde un horizonte interreligioso, las distintas propuestas adolecerán de la misma constricción endémica: la reflexión está abocada a ser siempre unilateral y unidireccional. Incluso en el caso de renunciar al paradigma cristocéntrico (como hace el modelo pluralista), por considerarlo un auténtico impedimento para una reflexión verdaderamente teológica acerca del pluralismo religioso, la cuestión se reduce a encontrar otra clave hermenéutica (paradigma) para la homologación del valor de las distintas mediaciones salvíficas (relativismo). Se pasa por alto, entre otras cosas, el problema hermenéutico, respecto a si se pueden llegar a comprender correctamente, en realidad, otras religiones desde el punto de partida de la propia religión; y si las teologías confesionales proporcionan, en realidad, una vía adecuada de conocimiento para comprender las otras religiones.

La dinámica en una teología cristiana de las religiones, si no quiere desembocar en esa paralización, tiene que ser bien diferente, y conlleva ciertos momentos o criterios inderogables. Por un lado, partir de la realidad de la diversidad religiosa, *de facto*, y no como una especie de inconveniente que haya que solventar o una moda sociocultural a la que haya que responder de alguna manera. Por otro lado, considerar las respectivas pretensiones de verdad de las distintas tradiciones religiosas y evaluarlas dentro de sus respectivos contextos doctrinales. Además, realizar la aproximación a las otras religiones desde dentro de ellas mismas, desde su propia autocomprensión, y no desde ninguna preconcepción surgida desde las coordenadas teológicas cristianas. Para todo esto, trabajar a partir de aquellos resultados de la investigación de la ciencia de las religiones que ayuden a comprender con mayor precisión la verdadera naturaleza de las doctrinas, actitudes y actos religiosos de las otras confesiones. Y,

²³ “Its self-referential assessment of other religions excuses Christians from real encounters and leaves them pastorally unprepared for the needs of their complex, religiously diverse situations. Even the best of candidates for a theology of religions falls short of the mark” (C. Jacobs-Vandegeer, “Navigating the circle of interreligious dialogue and theologies of religions”, *Australian eJournal of Theology* 19/3 (2012) 211).

por último, buscar la creación de una hermenéutica propia, y no extrapolar dinámicas y métodos interpretativos contruidos desde las premisas de la doctrina cristiana. Todo lo que no se haga incluyendo estos elementos conllevará parcialidades, imprecisiones e incoherencias, no sólo para cualquier modelo de teología de las religiones, sino también para las mismas cristología, eclesiología y soteriología cristianas.

¿Esto quiere decir que no es legítimo realizar ninguna reflexión con la perspectiva del pluralismo religioso desde cualquiera de los tratados específicos de la teología cristiana? Claro que lo es, pero siempre y cuando no se pretende construir desde ahí un modelo de teología de las religiones que se pretenda *el* modelo cristiano preceptivo, sino desde la conciencia de ser una aproximación preliminar que precisa de un posterior desarrollo²⁴. Y también se puede realizar, siempre que se haga con la intención de buscar nuevas formas de articular el tratado cristiano en cuestión, al confrontarlo con el nuevo horizonte de comprensión que constituye la conciencia de diversidad religiosa. Ya veremos más adelante que esto último constituye otro de los elementos propios de la nueva teología comparada: buscar el enriquecimiento en la formulación e interpretación de las propias doctrinas desde las nuevas implicaciones derivadas del encuentro con otras tradiciones²⁵. Y precisamente será esa bidireccionalidad de la her-

²⁴ Atestiguando el carácter provisorio y preliminar de ese tipo de teología 'intraconfesional' de las religiones, el teólogo australiano Stephen Duffy señala que: "Any theology of the religions derives from what can be said about religious pluralism by appealing solely to the faith commitments and the theological positions held within a Christian community. While diverse strands of the tradition may produce diverse *a priori* theologies of the religions, which can be potentially divisive or irenic and reconciling, all *a priori* approaches are formally alike in that they are abstract and do not necessarily derive from any detailed knowledge of the other communities aside from the bare fact of their existence. Obviously, *a priori* theory building about the relationship between Christianity and the world religions (...), as necessary as it is, cannot by itself mark the end of our labors. By itself it is incomplete and calls for further development and fulfillment in the *a posteriori* phase. Its function is to explicate Christian presuppositions, map out Christian doctrines concerning other religions, determine a methodology, and thus delineate constraining parameters for dialogue and study. Hermeneutical sophistication and honesty demand as much" (S. J. Duffy, "A theology of religions...", 106-107).

²⁵ Se trata de una de las aportaciones de la teología comparada que el teólogo comparativo norteamericano Francis Clooney siempre destaca en sus trabajos: "La teología comparada apenas, o en absoluto, aportará nuevas

menéutica teológica interreligiosa la que impulsará a la teología de las religiones lejos de la vía muerta a la que parecía abocada a causa de su punto de partida eminentemente intraconfesional.

c) *Conflicto*

La tercera caracterización del debate actual provocado por la crisis de la teología de las religiones hace referencia al dilema provocado por la perspectiva soteriológica de la tipología clásica. El conflicto residía en no poder integrar satisfactoriamente las diferentes perspectivas de la variedad de tradiciones religiosas permanentemente en pugna, a causa de sus respectivas pretensiones de validez y absolutez respecto a las cuestiones de la salvación y del sentido. Dicha integración no era posible por darse también un conflicto hermenéutico; ya que se intentaba elaborar una interpretación holística de aquellas pretensiones desde unas premisas y unos paradigmas cristianos. Se desacreditaban las aspiraciones de los credos ajenos (de forma excluyente, ‘imperialista’ o relativista –exclusivismo, inclusivismo y pluralismo–) al situarlas en el mismo horizonte doctrinal que el cristianismo. Esto se hacía especialmente con las cuestiones de Dios, la salvación y la verdad. Cuestiones que el cristianismo había visto crecer dentro de su doctrina no sólo a partir de sus fuentes ‘inspiradas’, sino que sus formas de expresión definitiva vendrían dadas también por el diálogo con unas determinadas corrientes filosóficas y culturales muy determinadas; y, fruto de ese diálogo, por el empleo de unas categorías erigidas en aras de la implantación de la fe en universo cultural y político occidental alimentado por la racionalidad de origen griego y por los sueños imperialistas de Roma y los que la siguieron. Se olvidaba así que también las otras tradiciones religiosas tenían su propio

verdades; pero sí que puede posibilitar una mirada renovada sobre las valiosas verdades que se profesan, así como nuevas vías para acoger esas verdades. Pues como florece en lo extraordinario, crea novedosas configuraciones de conceptos y términos con nuevas implicaciones, y transforma sutilmente la forma y manera en que nosotros mismos experimentamos las verdades más importantes” (F. X. Clooney, *Komparative Theologie. Eingehendes Lernen über religiöse Grenzen hinweg*, Paderborn 2013, 114). En la misma dirección: “But the achievement of understanding always to some greater or lesser degree changes the person who understands. Comparative encounters may offer renewed and life-giving self-knowledge in light of genuine discovery; they may lead to a revision of theological self-understanding” (C. Jacobs-Vandegeer, “Navigating the circle of interreligious dialogue...”, 212).

germen contextual, y la forma y el significado de sus doctrinas no eran extrapolables a dicho horizonte de sentido.

El conflicto venía también de que, a resultas de aquel 'reduccionismo' epistemológico y hermenéutico en la teología de la formación de modelos, se cercenaban las inmensas posibilidades de una reflexión teológica construida desde el horizonte de reflexión vislumbrado por la conciencia contemporánea de la diversidad religiosa. Diversidad no sólo en el sentido de multiplicidad de formas, sino de diferencia de contenidos. Cuestiones como la variedad, distinción, alteridad, pluralidad y particularidad, serían consideradas entonces como el riesgo del relativismo en cualquier teología confesional, y, por lo mismo, causa de conflicto. Conflicto porque resultaban irreconciliables desde aquel marco de comprensión, por una parte, el compromiso de fidelidad a las pretensiones de verdad y absolutez de la confesión que se profesaba (que en el caso del cristianismo se concentran de forma particular en Cristo, entendido como acontecimiento único, universal y definitivo de salvación), y, por otra parte, la aspiración a no valorar negativamente la 'alteridad' de las doctrinas de otras tradiciones religiosas. Porque, ¿cómo lograr una valoración positiva de las otras tradiciones sin menoscabo de las pretensiones de absolutez y unicidad del cristianismo? El problema se reducía así a encontrar una fórmula, si no satisfactoria (interreligiosamente), al menos oportuna (confesionalmente), que respetase la supremacía cristiana sin que ello atentase contra la legitimidad y la autenticidad de las comprensiones y vivencias del Misterio en las otras religiones²⁶.

²⁶ El teólogo alemán Klaus von Stosch ha definido muy bien los contornos de este conflicto dentro de la teología clásica de las religiones a través de lo que él denomina 'dilema fundamental': K. von Stosch, "Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?", *Zeitschrift für Katholische Theologie* 124 (2002) 294-311. Desde ahí, el teólogo de la universidad de Paderborn (director del 'Centro de Teología Comparada y Ciencias de la Cultura' de esa misma universidad), fundamentará su particular interpretación de la teología comparada como alternativa a la teología de las religiones: K. von Stosch, "Komparative Theologie als Herausforderung für die Theologie des 21. Jahrhunderts", *Zeitschrift für Katholische Theologie* 130 (2008) 401-422. En la misma línea argumentativa se sitúan James L. Fredericks y Norbert Hintersteiner. Para una valoración crítica de esta postura: S. Rettenbacher, "Theologie der Religionen und komparative Theologie – Alternative oder Ergänzung? Die Auseinandersetzung zwischen Perry Schmidt-Leukel und Klaus von Stosch um die Religionstheologie", *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 89 (2005)

El conflicto era inevitable y, desde esta perspectiva de trabajo, aparentemente insoluble. No se trata sólo de un conflicto entre distintas prerrogativas confesionales, sino que, sobre todo, se trata de un conflicto que se instalará en el seno del discurso interreligioso, amenazando su misma coherencia epistemológica. Finalmente dicho conflicto se traduciría en un doble problema hermenéutico para la teología de las religiones: la cuestión de si, por un lado, pueden comprenderse realmente otras religiones desde el punto de vista (categorías, presupuestos, horizonte de comprensión) de la propia religión, y si, por otro lado, las distintas teologías confesionales ofrecen una vía de conocimiento adecuada para la comprensión de las religiones desde dentro de sí mismas, no por lo que puedan significar para otra tradición.

Esta problemática, a su vez, puede haber supuesto en algunos casos no sólo el conflicto entre los distintos paradigmas y modelos de la teología clásica de las religiones, sino, como vimos anteriormente, la paralización de la reflexión interreligiosa desde una perspectiva confesional. Pero también ha posibilitado la reflexión y la elaboración de nuevas vías metodológicas y principios interpretativos; donde en lugar de levantar acta de defunción de la labor teológica interreligiosa, se desbrozan nuevos senderos para el establecimiento de criterios formales para una hermenéutica interreligiosa que no diluya la tensión entre unidad y diversidad, identidad y alteridad, y particularidad y universalidad. Ni negándolas o disimulándolas, ni optando por uno de los dos polos. Sino que fundamente la reflexión desde dicha tensión, mostrándola como inherente a la realidad religiosa, tanto para una tradición particular como desde una perspectiva plural; y, por esto mismo, que integre dicha tensión en cualquier intento de articulación teológica de la diversidad religiosa²⁷. Ésta será también la opción

181-194; P. Schmidt-Leukel, "Limits and Prospects of Comparative Theology", en Norbert Hintersteiner (ed.), *Naming and thinking God in Europe today. Theology in global dialogue* (Currents of encounter. Studies on the contact between Christianity and other religions, beliefs and cultures 32), Amsterdam-New York 2007, 493-505; Th. Fornet-Ponse, "Komparative Theologie und/oder interkulturelle Theologie? Versuch einer Verortung", *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 96 (2012) 226-240.

²⁷ La cuestión de una hermenéutica propia construida desde y para la diversidad religiosa, y no desde la percepción exclusivamente confesional de dicha pluralidad, es un tema complejo y muy amplio, que excede los límites de este trabajo de contextualización de la nueva teología comparada. Para una introducción a esta temática: M. von Brück, "Die Einheit der Wirklichkeit – Gibt es eine interreligiöse Hermeneutik?", en S. Fritsch-

tanto del modelo de teología de las religiones denominado 'particularismo', como de la nueva teología comparada²⁸.

Una de las cuestiones más relevantes dentro de esta perspectiva de una hermenéutica desde la alteridad constituyente frente a la alteridad conflictiva es el problema en torno a las pretensiones exclusivas y, en ocasiones, excluyentes respecto a la comprensión de la verdad²⁹. Nos fijamos especialmente en este aspecto porque

Oppermann (Hg.), *Die Einheit der Wirklichkeit. Über strukturelle und Parallelen im Umgang der Religionen mit der Welt*, Rehburg 1996, 95-109; también R. Bernhardt, "Theologie zwischen Bekenntnisbindung und universalem Horizont. Überlegungen zum Format einer 'interreligiösen Theologie'", en R. Bernhardt - P. Schmidt-Leukel (Hg.), *Interreligiöse Theologie...*, 43-66; y M. Riedenauer, "Dialog der Religionen - Blicke auf die hermeneutische Problemlage", *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 85 (2001) 279-289. Una particular propuesta hermenéutica puede verse en Gerhard Gäde, "Der Interiorismus - eine theologische Hermeneutik der Religionen", en Id., *Islam in christlicher Perspektive: den muslimischen Glauben verstehen*, Paderborn 2009, 35-113.

²⁸ Para una introducción al modelo 'particularista', también llamado 'cuarto paradigma': A. E. McGrath, "A Particularist View: A Post-Enlightenment Approach", en D. L. Okholm - T. R. Phillips (eds.), *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, Grand Rapids 1996, 151-180; P. Hedges, "The Inter-Relationships of Religions: some critical reflections on the concept of particularity", en *World Faiths Encounter* 32 (2002), 3-13; Id., "Particularities", en P. Hedges - A. Race (eds.), *SCM Reader Christian Approaches to Other Faiths*, Londres 2009, 61-70; Id., "Radical Difference and Religious Others: The Particularist Agenda", en Id., *Controversies in Interreligious Dialogue and the Theology of Religions* (Controversies in Contextual Theology Series 6), Londres 2010, 146-196; P. Hošek, "Interreligious Relations Today. Towards a Fourth Paradigm", *Religion in the Time of Changes. Space - Society - Economy* 7 (2005) 42-53; P. Knitter, "El modelo de aceptación: intuiciones y cuestiones", en Id., *Introducción a las teologías...*, 403-441; J. R. Matito, "Reconsiderando la teología de las religiones...", 517-523.

²⁹ Para una profundización mayor en el complejo problema de las respectivas pretensiones de verdad y su comprensión por parte de las diferentes tradiciones universalistas para una hermenéutica interreligiosa: A. Kreiner, "Die Relevanz der Wahrheitsfrage für die Theologie der Religionen", *Münchener Theologische Zeitschrift* 41 (1990) 21-42; C. Schwöbel, "Die Wahrheit des Glaubens im religiös-weltanschaulichen Pluralismus", en U. Kühn - M. Market - M. Petzoldt (Hrsg.), *Christlicher Wahrheitsanspruch zwischen Fundamentalismus und Pluralität*, Leipzig 1998, 88-118; C. Danz, "Die Wahrheitsfrage und die Vielfalt der Religionen", en Id., *Einführung in die Theologie der Religionen*, Wien 2005, 176-192; P. Schmidt-Leukel, "Das Problem divergierender Wahrheitsansprüche im Rahmen einer pluralistischen Religionstheologie. Voraussetzungen zu seiner Lösung", en H. G. Schwandt (Hrsg.), *Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung*, Frankfurt a.M. 1998, 39-58; W. Pfüller, "Vom wahrheitstheoretischen zum

la teología comparada, lejos de renunciar a la cuestión de la verdad, la considera uno de sus contenidos y objetivos fundamentales. Unida a este problema fundamental de toda teología de las religiones está la cuestión de la pretensión de absolutez de las tradiciones religiosas, especialmente del cristianismo. La verdad de una doctrina determina su carácter de absolutez, y, viceversa, la pretensión de absolutez es el signo preclaro de la verdad de una doctrina. Este axioma, abordado desde la teología de paradigmas y modelos conducía necesariamente al conflicto; puesto que, por definición, dos pretensiones de verdad y de absolutez son inviables. Por eso, cada modelo del esquema tipológico se erigía en *el* principio de solución del carácter paradójico del axioma de la unicidad de verdad y mediación de cada tradición. El exclusivismo lo hacía negando o rechazando las pretensiones de las otras confesiones; el inclusivismo clásico recurría a la dimensión representativa y sustitutiva de la cristología; el pluralismo solventaba la cuestión relativizando y homogeneizando cualquier tipo de pretensión y doctrina. Ninguna de estas propuestas contemplaba las tradiciones religiosas desde su interior, desde su *episteme*, desde sus criterios formales de comprensión y sus principios hermenéuticos. Y ahí volvía a prender la raíz del conflicto.

Nuevamente, la teología clásica de las religiones y su forma de proceder desde la premisa del conflicto olvidaba que el nuevo campo de estudio, la diversidad religiosa, así como su repercusión para las tradiciones religiosas particulares, exigían nuevos métodos y nuevas herramientas. Además, el nuevo ámbito también suponía un desafío para cualquier teología confesional, por cuanto reclamaba de ella una revisión de muchos de sus elementos fundamentales, articulados en su momento sin los parámetros del nuevo horizonte de comprensión de la conciencia aguda de la diversidad religiosa y de la legitimidad de sus pretensiones: verdad plural procesual, autenticidad de la experiencia diversa de Dios, respectividad y alteridad constitutivas de los contenidos, carácter embrionario y provisorio de las formas de las doctrinas, y dimensión apofática y simbólica de sus definiciones.

Las respectivas pretensiones de verdad de las distintas tradiciones religiosas, contempladas desde esas premisas, sortearían el conflicto sin que sus particularidades se diluyesen en un

kriteriologischen Problem oder: warum divergierende Wahrheitsansprüche für eine pluralistische Religionstheologie kein gravierendes Problem darstellen", *Münchener Theologische Zeitschrift* 51 (2000) 364-380.

relativismo religioso sincretista, y sin que sus intuiciones sobre la Verdad y el sentido se difuminasen en una suerte de ecumenismo religioso universal. Esas premisas hermenéuticas garantizarían, al mismo tiempo, la radical apertura dialogal y el auténtico respeto y aprecio por las tradiciones ajenas. Pero esto es algo que no se cumpliría en ninguna de las alternativas surgidas de la teología de las religiones de la formación de modelos. Habría que esperar a los modelos revisionistas (inclusivismo recíproco y particularismo), dentro de la teología de las religiones, y a la nueva teología comparada, para que esa aspiración comenzase a hacerse realidad, al menos programáticamente³⁰.

2. LA IDENTIDAD DE LA NUEVA TEOLOGÍA COMPARADA Y EL PARADIGMA INTERRELIGIOSO

Caducidad, estancamiento, conflicto. Estos son los motivos por los que muchos especialistas se han cuestionado en la última década la pertinencia del proyecto de una teología cristiana de las religiones como mejor forma de responder a los múltiples debates abiertos por el pluralismo religioso y su interpretación teológica. La teología clásica de las religiones se habría consumido con los últimos destellos del triple esquema o paradigma. Una forma de trabajo que terminó demostrando que sus métodos y, sobre todo, sus paradigmas hermenéuticos no resultaban suficientes para afrontar los nuevos desafíos que la diversidad religiosa presenta a la teología. Los teólogos que buscan nuevas formas de expresión teológica para articular una reflexión creyente de la diversidad religiosa y sus repercusiones para las distintas tradiciones, atribuirán las tareas que otrora fueron señas de identidad de la teología de las religiones, a otras líneas teológicas alternativas, como la teología comparada, la teología interreligiosa, o la teología intercultural. Cualquiera de estas tres propuestas comparte su aprecio por el trabajo de la ‘antigua’ disciplina, pero

³⁰ Para una introducción en los nuevos modelos propuestos desde la teología de las religiones, C. Danz, “Die gegenwärtige Diskussion der religionstheologische Relationierungsmodelle”, en Id., *Einführung in die Theologie...*, 92-107; K. von Stosch, “Vermittelnde Modelle auf der Schnittstelle zwischen Pluralismus und Superiorismus”, en Id., *Komparative Theologie...*, 107-131; R. Bernhardt, “Suche nach dem Eckstein. Ein Blick auf die Baustelle der Theologie der Religionen”, *Herder Korrespondenz Spezial* 2 (2010) 2-5; P. Hedges, *Controversies in Interreligious Dialogue...*, 228-253; J. R. Matito, “Reconsiderando la teología de las religiones...”, 508-523.

también coinciden en sentenciar que se precisa mucho más y de forma bien diferente. Las tres sitúan el paradigma interreligioso en la base de su trabajo, considerándolo el horizonte de reflexión ineludible para cualquier proyecto teológico actual; algo así como un nuevo *locus theologicus alienus* de los tiempos modernos³¹.

Igualmente, las tres se van a ver comprometidas por algunos de los riesgos que amenazaron a la teología de las religiones, pero operarán con la ventaja de tenerlos siempre presente para superarlos.

De las tres propuestas, la que hasta la fecha ha adquirido un estatuto de representatividad mayoritaria es la teología comparada. También es la que apareció antes en el ámbito de la reflexión teológica; incluso antes que la propia teología de las religiones³². Por ello, y debido a que sus configuraciones actuales tienen como telón de fondo los desarrollos de la teología de las religiones, esta corriente recibe el sobrenombre de ‘nueva’: nueva teología comparada.

a) *Nombres propios*

Las nuevas formas de teología comparada que van a desarrollarse entre la última década del siglo pasado y la primera del presente siglo sólo pueden comprenderse adecuadamente a

³¹ Sobre este carácter de ‘horizonte teológico *externo*’ de la conciencia de la diversidad religiosa: H.-J. Sander, “The signs of the times – a *locus* for the Word to meet the Spirit: the heterotopian character of truth in history”, en A. K. Min – C. Schwöbel (ed.), *Word and Spirit. Renewing christology and pneumatology in a globalizing world*, Berlin 2014, 47-62.

³² La historia primera de la teología comparada está bien documentada en los siguientes trabajos: F. X. Clooney, “In vergangenen Generationen: einige Vorgänger der heutigen komparativen Theologie”, en Id., *Komparative Theologie...*, 33-48; N. Hintersteiner, “Intercultural and Interreligious (Un)Translatibility and the Comparative Theology Project”, en Id. (ed.), *Naming and thinking God in Europe today. Theology in global dialogue* (Currents of encounter. Studies on the contact between christianity and other religions, beliefs and cultures 32), Amsterdam-New York 2007, 465-491, sobre las primeras formas de teología comparada 465-468; A. C. Ray – J. D’Arcy May – J. R. Dupuche, “Doing Theology Inter-religiously?”, *Australian eJournal of Theology* 20/3 (2013) 94-107. Pero sobre todo recomendamos el estudio exhaustivo de T. Masuzawa, “The Legacy of comparative theology”, en Id., *The invention of world religions. Or, how European universalism was preserved in the language of pluralism*, Chicago-London 2005, 72-106.

partir de los dos elementos que hemos analizado hasta ahora: la crisis del esquema tipológico de la teología de las religiones y la dilución de la primera teología comparada en la teología confesional, por un lado, y en la ciencia comparada de las religiones (*comparative religion*), por otro lado. Dicho lo cual, el primer problema que tenemos que afrontar al estudiar la teología comparada es el de su definición y el de su delimitación. De hecho, la nueva teología comparada se caracteriza por comprender, al menos, dos grandes corrientes o líneas de trabajo; que, a su vez, conllevan una particular forma de comprender la naturaleza concreta de esta disciplina respecto a su relación con las teologías confesionales.

En una de las líneas se sitúan una serie de investigadores que entienden la teología comparada íntimamente vinculada a la teología confesional, y que en el ámbito de la reflexión teológica sobre la diversidad religiosa están en sintonía con el modelo inclusivista, y rechazan el modelo pluralista radical. En este grupo de teólogos destacan dos representantes norteamericanos, los jesuitas Francis X. Clooney y James L. Fredericks.

Francis X. Clooney ha desempeñado su labor académica en la prestigiosa *Harvard Divinity School* (Cambridge, Massachusetts), donde ocupó la cátedra de 'Teología comparada' hasta el año 2005. Allí, una vez nombrado profesor emérito, dirige desde el año 2010 el *Centro de Harvard para el Estudio de las Religiones del Mundo* (Harvard's Center for the Study of World Religions). En 2006 creó el grupo de investigación denominado "Teología comparada" para establecerlo oficialmente como parte integrante de la *American Academy of Religion*³³. Basa su trabajo comparativo en los comentarios intertextuales³⁴ entre el cristianismo y el hinduismo³⁴.

³³ El 'acta fundacional' del grupo resulta de gran ayuda para comprender con mayor exactitud el perfil concreto de la nueva teología comparada: F. X. Clooney, "Erklärung der Arbeitsgruppe 'Komparative Theologie' der American Academy of Religion", *Salzburger Theologische Zeitschrift* 11 (2007) 140-152.

³⁴ En este ámbito de la teología comparada 'aplicada' caben destacar sus obras: *Hindu God, Christian God. How reason helps to break down the boundaries between religions*, Oxford 2001; *Beyond compare. St. Francis de Sales and Sri Vedanta Desika on loving surrender to God*, Washington 2008; *Theology after Vedanta. An experiment in comparative theology*, Albany/Nueva York 1993; *The truth, the way, the life. Christian commentary on the three holy mantras of the Srivaisnava Hindus*, Lovaina-Gran Rapids 2008.

James L. Fredericks es profesor en el departamento de Estudios Teológicos en *Loyola Marymount University*. Al igual que Clooney, también realiza trabajo comparado intertextual, pero entre las tradiciones cristiana y budista; aunque también es objeto de su investigación el análisis de las relaciones interreligiosas en la práctica desde un punto de vista más amplio y sistemático³⁵.

La otra gran corriente dentro de la nueva teología comparada está representada por un grupo de autores que comprende aquélla como un ejercicio académico aconfesional. Para estos teólogos la línea del trabajo comparativo dentro de la teología exige una cuidadosa metodología propia independiente de marcos de comprensión y criterios hermenéuticos ligados a ninguna tradición religiosa. Los dos nombres que sobresalen dentro de esta tendencia son Robert Cummings Neville y Keith Ward, dos grandes pensadores que desarrollan su trabajo, sobre todo, en el ámbito de la fundamentación hermenéutica y de los presupuestos filosóficos del discurso de la teología comparada³⁶.

El profesor de teología y filosofía de la Universidad de Boston, Robert C. Neville, es considerado un riguroso teórico de la reflexión comparada, permanentemente preocupado por la cuestión metodológica. Elaboró una tipología de la teología comparada que tuvo gran repercusión. Según esa clasificación, existen cinco modelos de la disciplina: el modelo de las ciencias sociales, que explica cómo surgen las ideas teológicas y cómo interactúan entre sí; el modelo histórico, que estudia el desarrollo de filosofías dentro de las tradiciones y más allá de sus fronteras; el modelo hermenéutico a partir de un marco metafísico en el que se ordenan y clasifican las ideas resultantes; el modelo cristiano, que considera las teologías de las otras religiones para determinar las diferencias respecto a las posiciones cristianas; y el modelo

³⁵ J. L. Fredericks, "A universal religious experience? Comparative theology as an alternative to theology of religions", *Horizons* 22 (1995) 67-87; Id. *Faith among faiths. Christian theology and non-Christian religions*, Nueva York 1999; Id. *Buddhists and Christians. Through comparative theology to solidarity*, Maryknoll/Nueva York 2004.

³⁶ Para una visión más completa de estas dos grandes figuras de la nueva teología comparada: U. Winkler, "Grundlegungen Komparativer Theologie(n) – Keith Ward und Robert C. Neville", en R. Bernhardt – K. von Stosch (Hg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009, 69-98.

sincretista³⁷. Para Neville la clave decisiva que convierte a la teología en comparada es su perspectiva *trans*-confesional. Se trata de una teología que no se siente vinculada directamente a una tradición religiosa concreta, sino a su propia dinámica interna de búsqueda de hipótesis, de exploración de nuevos horizontes de comprensión (en este caso concreto, del interreligioso). Una teología que no se preocupa por su nivel de consistencia o fidelidad respecto a una tradición determinada, sino que se ocupa sólo de la verdad en el ámbito religioso. No de la verdad de una determinada doctrina, sino de la verdad en cuanto coherencia intelectual, significatividad histórica y sentido existencial. Una teología entendida como investigación, no como testimonio³⁸.

El filósofo y teólogo británico Keith Ward es uno de los pioneros de la nueva teología comparada. A finales de la década pasada concluía su monumental serie programática sobre teología comparada aplicada con un volumen que presentaba los distintos planteamientos escatológicos según el hinduismo, el judaísmo, el budismo, el cristianismo y el islam³⁹. Se trataba de un proyecto de grandes dimensiones que había visto la luz más de diez años atrás⁴⁰. El gran intento de Ward había afrontado los temas principales comunes a las distintas teologías confesionales, y abrió la puerta a los primeros intentos de sistematización de esta forma de entender la teología comparada⁴¹. Sus esfuerzos por una sólida y coherente fundamentación de una *episteme* propia para la teología comparada desembocaron en una clara distinción de ésta respecto de la teología confesional. Pero esto no quiere decir, en absoluto, que ambas formas de teología sean contradictorias o excluyentes. Ward siempre ha destacado su vínculo confesional con el cristianismo y su vínculo intelectual con la teología sistemática cristiana. El concepto de 'teología comparada' oscila en

³⁷ R. C. Neville, *Ritual and deference: extending Chinese philosophy in a comparative context*, New York 2008, 12ss.

³⁸ R. C. Neville, *Behind the masks of God. An essay toward comparative theology*, Albany/New York 1991, 163ss; Id., *The Tao and the Daimon. Segments of a religious inquiry*, Albany/New York 1982, 13ss.

³⁹ K. Ward, *Religion and human fulfillment*, London 2008. Para adentrarse en la figura y en la obra de Ward: T. W. Bartel (ed.), *Comparative theology: essays for Keith Ward*, Haslemere (Surrey) 2003.

⁴⁰ K. Ward, *Religion and revelation*, Oxford 1994.

⁴¹ A los ya citados sobre Dios y la revelación y sobre la escatología, hay que sumar: Dios y la creación (*Religion and creation*, Oxford 1996), la antropología (*Religion and human nature*, Oxford 1998) y la comunidad creyente (*Religion and community*, Oxford 2000).

Ward entre las religiones comparadas y la teología sistemática. Ambos polos de la teología comparada han de ser articulados en la forma de una relación teológico sistemática consistente, lo que hará de la teología comparada algo realmente diferente de la ciencia de la religión y de la historia comparada de las religiones, pero también de la teología clásica confesional. Se trataría de presentar las ideas religiosas de la historia de la espiritualidad humana sin un enfoque apologético. De ahí que Ward guste de emplear el concepto 'teología global' como sinónimo de teología comparada, ya que ésta ha de ocuparse de toda la tradición religiosa global de la humanidad⁴².

b) *Perspectivas*

Lo primero que hallaremos al intentar desentrañar su especificidad dentro de la teología es que, al igual que ocurría con la teología de las religiones, no existe acuerdo sobre al lugar concreto que debe ocupar respecto a la teología confesional. Sobre esta cuestión tenemos tres opciones: un tratado o rama de la teología; una forma de entender la entera labor teológica en la actualidad debido al pluralismo religioso; una ciencia teológica situada al margen de toda teología confesional, tanto respecto a los contenidos como, sobre todo, respecto a la metodología. Evidentemente, estas tres maneras de interpretar el lugar que ocupa dentro de los saberes teológicos determinará también las distintas formas de comprender la naturaleza específica de la nueva teología comparada.

Dentro de las distintas aportaciones que han realizado algunos de los especialistas de esta rama de la teología, confesional o extra-confesional, o de esta forma de entender el trabajo teológico, destacan dos autores que han realizado un esfuerzo sistemático enorme por definir con la mayor exactitud posible las diferentes vías que pueden encontrarse dentro de la teología comparada, tanto del pasado como del presente: John Renard y David Tracy.

John Renard es profesor de 'Estudios Teológicos' y de 'Teología Comparada' en la Saint Louis University, y es especialista en el islam y en estudios árabes. En uno de sus trabajos titulado

⁴² K. Ward, "The idea of «God» in global theology", en N. Hintersteiner (ed.), *Naming and thinking God...*, 377-388.

Teología comparada: definición y método, Renard presenta su particular punto de vista sobre la tipología de esta disciplina⁴³. Así, en primer lugar, define la teología comparada, o la teología en contexto comparativo, como “el estudio sobre la forma en que ha ocurrido históricamente el cambio teológico en el contexto de las relaciones interreligiosas, y de las implicaciones del importante intercambio entre, y en medio, de dos o más tradiciones religiosas para el futuro de la teología cristiana”⁴⁴. Después establece dos grandes categorías en las que inscribirá los distintos tipos de trabajo teológico comparado.

Por una parte hablará de ‘Modelos históricos’, que se centran en el análisis de las circunstancias históricas del cambio teológico, tal y como ha ocurrido tanto dentro de las tradiciones religiosas, como al encontrarse las tradiciones mutuamente. Estos modelos están anclados en contextos históricos concretos, determinados por problemáticas definidas por algún aspecto de la interacción o del desarrollo paralelo en dos o más tradiciones. Son los siguientes:

1. Modelo del desarrollo interno y relacional. Analiza los procesos de formación y definición de las comunidades de fe. Comprende los marcos históricos en los que las tradiciones religiosas surgen: desde la relación directa con otras, separándose de otras a través del cisma y la herejía, o como resultado sincretista de dos tradiciones anteriores.
2. Modelo de la inculturación y el conflicto. Estudia las formas de interacción entre las comunidades de fe y la influencia en ellas de los nuevos matices culturales al llegar a un lugar diferente del que proceden. Comprende tradiciones que, importadas a un nuevo ámbito, asumen elementos de tradiciones indígenas y del nuevo marco cultural; y tradiciones que asumen el control político sobre una región en la que otra tradición se encontraba desde hacía más tiempo).
3. Modelo intertextual. Investiga la forma en que una comunidad lee los textos de otra. Se utiliza para estudiar situaciones y textos en los que la escritura de una tradición se refiere directamente a la escritura de otra, o debate de forma explícita su relación con otra escritura.

⁴³ J. Renard, “Comparative theology. Definition and method”, *Religious Studies and Theology* 17 (1998) 3-18.

⁴⁴ J. Renard, “Comparative theology...”, 6.

4. Modelo del intercambio literario y artístico. Estudia la forma en que las comunidades de fe influyen en los géneros artísticos de otra o los toman prestados de ella.

En segundo lugar, hablará de ‘Modelos sistemáticos’, que investigan las formas en que los teólogos han articulado sus respectivas posiciones, como resultado de la comparación, explícita o implícita, con los textos y el pensamiento de otras tradiciones. La intención de este trabajo es comprender los principios hermenéuticos por los que teólogos de distintas tradiciones han asumido los datos y el proceso de cambio generados por los distintos tipos de encuentro histórico descritos en los modelos históricos. Por eso, al contrario que estos, los modelos sistemáticos no atienden a contextos históricos y geográficos. Son los siguientes:

1. Modelo fenomenológico/temático. Estudia la forma en que los teólogos pueden clarificar la comprensión que tienen de sus propias tradiciones observando paralelos en otras tradiciones. En este caso, la atención se centra en el simbolismo doctrinal paralelo y en las implicaciones teológicas de los elementos estructurales comparables, ordenando nociones clave mediante el uso de criterios teológicos como elementos orientativos para la comparación. Este modelo se centra en la forma en que los teólogos actuales pueden utilizar el método comparativo para arrojar luz sobre sus propios sistemas doctrinales y sobre los ajenos. Éste es quizás el método general más utilizado en estudios religiosos comparados, pero el teólogo va un paso más allá que el historiador o el fenomenólogo, empleando los resultados de la comparación temática como ayuda para posteriores articulaciones teológicas. Una de las funciones hermenéuticas más importantes consiste en definir principios de ‘comparabilidad’, establecer una criteriología para llevar a cabo la comparación. Y otra de las cuestiones importantes que comienza a plantearse este tipo de modelo comparativo gira en torno a las implicaciones que puedan o deban tener los resultados de dicha comparación regulada criteriológicamente.
2. Modelo hermenéutico intertextual. Analiza la manera en que hoy un teólogo puede beneficiarse de la lectura de los textos sagrados de otras tradiciones sin recurrir a la polémica. En este nivel de comparación también es necesario

establecer previamente una criteriología textual, que discierna sobre algunas reglas básicas y algunos límites que ayuden a perfilar adecuadamente los elementos y los niveles textuales susceptibles de comparación en cada caso concreto.

3. Método del paralelismo metodológico y estructural. Investiga la forma en que los teólogos pueden obtener una perspectiva lo más completa posible del método de trabajo de sus colegas de otras tradiciones cuando estos llevan a cabo estudios comparados. En este nivel del trabajo comparado hay que distinguir los principios hermenéuticos primarios; los cuales, a su vez, implican el uso de categorías estructurales para distinguir, en primer lugar, cómo proceden los teólogos de otra tradición con articulaciones teológicas críticas, y en segundo lugar, qué semejanzas y diferencias extraer del papel de estas operaciones para la hermenéutica teológica de la propia tradición.

Otro autor que ha elaborado una sistemática de la teología comparada en orden a clarificar definición, método y objetivos, es el teólogo católico estadounidense David Tracy. Este profesor emérito de la Universidad de Chicago siempre dirigió sus investigaciones hacia las cuestiones de la hermenéutica y del método teológico. Fue el responsable de la voz 'teología comparada' en la prestigiosa *Encyclopedia of Religion*⁴⁵.

Tracy distinguirá en su análisis la antigua teología comparada y la nueva teología comparada. Respecto a la teología comparada del pasado establecerá dos acepciones: 1) Aquella sección de la disciplina llamada 'religiones comparadas', donde el historiador de las religiones analiza las teologías de diferentes religiones. 2) Algunos de los especialistas de la ciencia interdisciplinar de las religiones utilizan la nomenclatura 'teología comparada' para referirse a un aspecto de su disciplina: se trataría del estudio de la historia de la formación de las doctrinas

⁴⁵ D. Tracy, "Comparative Theology", en: L. Jones (ed.), *Encyclopedia of religion*, vol. 13, Detroit 2005, 2ª ed., 9125-9134. Para un análisis crítico más pormenorizado de la influencia de las consideraciones de carácter hermenéutico de Tracy acerca de la naturaleza, método y objetivos teología comparada en muchos de los principales teólogos comparatistas de la actualidad: B. Comerford, "The present situation and the comparative imperative: parallels in the theological responses to religious pluralism of D. Tracy and F. X. Clooney", *Journal of Comparative Theology* 3 (2012) 42-58.

religiosas. Como podemos comprobar, en esta primera caracterización Tracy no parece tener en cuenta a algunos de los insignes representantes de la primitiva teología comparada que pertenecían al campo de la teología y sólo operaban desde ella. De ahí que la dimensión apologética confesional de algunos ejemplos de esta antigua teología comparada no aparezca en esta primera sistematización del teólogo norteamericano.

Respecto a la teología comparada en la actualidad o nueva teología comparada, Tracy distingue dos líneas principales de desarrollo: 1) Teología comparada como forma de trabajo dentro del estudio de la historia de las religiones, en la cual se comparan diferentes teologías de distintas tradiciones por medio de algún método comparado desarrollado en la disciplina. 2) Teología comparada como labor específicamente teológica (también denominada 'teología mundial' o 'teología global'), que estudia de forma comparada las doctrinas teológicas, no sólo de una tradición, sino de dos o más, desde criterios estrictamente teológicos. Dentro de esta segunda acepción podemos encontrar dos corrientes o modelos: a) Una teología comparada confesional en la que la propia tradición del teólogo se relaciona crítica y teológicamente con otras tradiciones (Francis X. Clooney y James Fredericks); b) una teología comparada comprendida como estudio teológico de dos o más tradiciones sin un vínculo o compromiso teológico particular (confesional) con ninguna tradición (Robert C. Neville y Keith Ward). Ambos modelos teológicos trabajan directamente sobre el trasfondo del fenómeno del pluralismo religioso, de tal forma que la reflexión teológica de cada tradición se convierte de hecho en una teología comparada⁴⁶.

Para Tracy, estas dos formas de la nueva teología comparada (denominadas por él mismo 'histórica' y 'teológica') son complementarias: el estudio científico de la religión desde una

⁴⁶ Francis X. Clooney asumirá esta tipología propuesta por David Tracy, y añadirá una más. De esta forma establecerá tres formas de comprender el método comparado dentro del trabajo teológico: (1) comparación de teologías (por parte de la historia de las religiones); (2) planteamiento de cuestiones teológicas desde una perspectiva comparada; (3) la elaboración de una 'teología constructiva' desde y tras la comparación: una nueva forma de reflexión teológica, en definitiva. Ésta última será su forma particular de comprender y de trabajar la teología comparada: F. X. Clooney, "Comparative theology: a review of recent books (1989-1995)", *Theological Studies* 56 (1995) 521-550, p. 522.

perspectiva comparada interpreta las teologías como material para ser analizado posteriormente desde la perspectiva de los *criterios comparativos* de la historia de las religiones; y, por otra parte, todo proyecto teológico de una teología comparada, es decir, desde el contexto de las creencias, interpretará los resultados de la comparación de varias teologías en la historia de las religiones estrictamente a través de sus propios *criterios teológicos*.

Tracy considera que la aportación más importante del método comparado a la reflexión teológica ha sido la de ayudar a la teología académica a descubrir un aspecto fundamental: que, por motivos estrictamente teológicos, el fenómeno del pluralismo religioso debe formar parte de los propios fundamentos de todo análisis teológico y de la reflexión *ad intra* en cada tradición⁴⁷.

Asume, eso sí, que el término 'teología' aplicado al título 'teología comparada' es de uso occidental y de procedencia helenista, y está íntimamente vinculado con la forma de pensar esta disciplina en el ámbito cristiano. Pero reconoce también que es la mejor forma de denominar el trabajo de interpretación más estrictamente intelectual en las tradiciones religiosas, sea esa tradición teísta o no. De ahí que se considere que incluso las tradiciones no teístas (como algunas tradiciones arcaicas, hindúes, confucianistas, taoístas y budistas) desarrollan alguna forma de teología en el amplio sentido del término; ya que todas las tradiciones poseen una autocomprensión de sus propias doctrinas y la reflejan de manera estrictamente intelectual. Al mismo tiempo, toda tradición religiosa precisa verificar el contenido de sus creencias en la forma de sentido y coherencia respecto a la realidad dada y a la existencia en general; y en esto consiste también la reflexión

⁴⁷ Tracy no es un teólogo comparatista, sino que aborda esta disciplina desde las premisas de su competencia académica: la hermenéutica teológica. No obstante, dentro de su ámbito, siempre ha valorado la realidad del pluralismo religioso como un reto positivo para las concepciones clásicas de la reflexión teológica, porque obliga a los teólogos a encontrar y formular adecuadamente nuevas preguntas fundamentales que contribuyen a la formación de nuevas ideas y desarrollos de lo que la teología es y significa. Sobre esta valoración positiva del pluralismo religioso y su repercusión en la construcción de una nueva hermenéutica teológica interreligiosa: D. Tracy, *The analogical imagination: Christian theology and the culture of pluralism*, New York 1981, 339ss.

teológica. Así, independientemente del término apropiado para designar la realidad última a la que queda referida toda tradición religiosa, la palabra ‘teología’ indica que esa realidad es objeto de una reflexión explícitamente intelectual. Esta teología siempre será intelectual, pero no necesariamente *sistemática*.

Estas apreciaciones sobre el término ‘teología’ en la ecuación ‘teología comparada’ llevarán a David Tracy a definir la teología comparada como aquella interpretación intelectual realizada por una tradición religiosa que concede un lugar central al fenómeno del pluralismo religioso en la labor de la autocomprensión de la propia tradición. Lo que en términos metodológicos quiere decir que la teología comparada contemporánea proporciona una autocomprensión de una tradición religiosa particular desde el horizonte de varias tradiciones religiosas. En este sentido, se puede observar que la dirección que siguen estas caracterizaciones de la teología comparada apunta hacia los ámbitos hermenéutico y metodológico, más que al plano categorial, proposicional o asertivo⁴⁸.

Por tanto, para ambos autores, la nueva teología comparada, más allá de las múltiples vías de elaboración que ha desarrollado, es una disciplina hermenéutica y teológica. Se trata de una disciplina teológica y de una forma de hacer teología exigida por una nueva conciencia global de pluralismo religioso; requerida por la intuición teológica de que la diversidad no es antagonista de la legitimidad de la unidad, de que la universalidad no supone

⁴⁸ Ésta será la línea que sigan gran parte de los representantes actuales de la teología comparada, así como algunos de sus mejores sistematizadores. H. Nicholson, “The new comparative theology and the problem of theological hegemonism”, en F. X. Clooney, *The new comparative theology. Interreligious insights from the next generation*, London – New York 2010, 43-61; F. X. Clooney, “Comparative theology”, en J. Webster – K. Tanner – I. Torrance (eds.), *The Oxford handbook of systematic theology*, Oxford 2007, 653-669; U. Winkler, “Zum Projekt einer Komparativen Theologie”, en G. Ritzer (Hg.), “*Mit euch bin ich Mensch...*”. *Festschrift für Friedrich Schleiner*, (Salzburger Theologische Studien 34), Innsbruck-Wien 2008, 140ss.; R. B. Locklin – H. Nicholson, “The return of comparative theology”, *Journal of the American Academy of Religion* 78 (2010), 489ss.; N. Hintersteiner, “Intercultural and Interreligious (Un)Translatibility and the comparative theology project”, en Id. (ed.), *Naming and thinking God...*, 473ss.; K. Ward, “Programm, Perspektiven und Ziele Komparativer Theologie”, en R. Bernhardt – K. von Stosch (Hg.), *Komparative Theologie...*, 55-68, para la cuestión de la dimensión hermenéutica de la teología comparada 67s.; K. von Stosch, “Komparative Theologie als Herausforderung...”, 411ss.

una amenaza para la particularidad realmente significativa, de que respectividad no es sinónimo de relativismo, de que la alteridad no es una brecha abierta en el perfil identitario de una tradición, sino su expresión más lograda (porque tengo una identidad puedo compartirla y abrirla sin miedo a perderla, sino con la esperanza de enriquecerla y de que ella misma enriquezca). Su misión fundamental, desde cualquiera de sus perspectivas de abordaje, será la de establecer correlaciones mutuamente críticas entre dos interpretaciones distintas pero interrelacionadas, y mostrarle a la tradición religiosa de la que derive los motivos teológicos por los que el pluralismo religioso de la situación contemporánea tiene que recibir una atención teológica expresa⁴⁹. En definitiva, y según esto:

En el futuro probablemente se observará la evolución de las teologías más tradicionales hacia teologías comparadas en todas las tradiciones no fundamentalistas (...) Cualquier teología de cualquier tradición que se tome en serio el pluralismo religioso ha de convertirse eventualmente en una teología comparada⁵⁰.

3. ¿NUEVA FORMA DE TEOLOGÍA DE LAS RELIGIONES O UNA ALTERNATIVA TEOLÓGICA DIFERENTE?

Según la nueva teología comparada, la teología de las religiones es una disciplina teológica que estudia el significado religioso de otras tradiciones religiosas, pero a la sombra de las verdades y los objetivos que conforman la propia religión desde y para la que realiza este análisis. Lo bueno de ese enfoque es que puede llegar a profundizar sobre los diversos matices de la propia tradición, pero, por lo general, realiza una descripción demasiado vaga y sesgada de las doctrinas de las otras tradiciones de las que habla. El interés de la teología de las religiones

⁴⁹ “In properly general and heuristic terms, therefore, theology is an intellectual enterprise that may now be described more exactly as the hermeneutical attempt to establish mutually critical correlations between the claims to religious meaningfulness and truth of a religious tradition and the claims to religious meaningfulness and truth within the historical situation for which that tradition is being interpreted” (D. Tracy, “Comparative...”, 9134).

⁵⁰ Ibid., 9134.

no son las doctrinas de las otras tradiciones religiosas en sí mismas y desde sí mismas, para una mejor comprensión y una mayor posibilidad de acogida y aprecio, sino que el interés primordial es siempre la propia tradición y sus pretensiones de absolutez en su confrontación con otras pretensiones del mismo signo. El punto decisivo pues, para distinguir ambas disciplinas, es la perspectiva de la reflexión sobre las religiones, que, en el caso de la teología cristiana de las religiones será la tradición cristiana, y en el caso de la teología comparada serán los aspectos a comparar, en sí mismos, de las tradiciones religiosas seleccionadas para llevar a cabo la comparación. En el caso de la teología de las religiones, las otras religiones son consideradas de forma muy general, como sistemas, y sus doctrinas son estudiadas sólo desde perspectivas confesionales apologéticas. Tampoco se libra el modelo del pluralismo radical, que escapa a esa perspectiva apologética confesional, pero a costa de la identidad distintiva de cada tradición. Quizá incluso sea el modelo más rechazado por la teología comparada, debido a su falta de respeto a la particularidad de cada tradición y a la legitimidad de sus pretensiones de verdad; y, metodológicamente, por las constantes aporías en sus principios hermenéuticos.

Por otra parte, ninguna de las dos disciplinas debe suponer una especie de prelude de la otra, ni su marco de referencia, y mucho menos su superación. Por la misma razón, ninguna de ellas ha de criticar la forma de proceder de la otra, al no ver en ella la realización de sus propios objetivos. Ambas han de responder a métodos e intereses diferentes, aunque de sus respectivos resultados pueden beneficiarse mutuamente.

Aunque si existe un vínculo común entre ambos campos de la reflexión teológica cristiana, ése es el del compromiso con la pregunta por la verdad, como ya vimos en la primera parte de este trabajo. Y concretamente, con la cuestión sobre las respectivas pretensiones de verdad y significatividad de toda tradición religiosa universalista. En este sentido, hay que destacar la labor de la teología comparada a ese respecto. La cuestión de la verdad parece algo 'de suyo' en el trabajo de la teología de las religiones, pero en la teología comparada parece ser una tarea que tiene que 'conquistar', es decir, recuperar siempre en sus planteamientos sistemáticos. La perspectiva que aporta la teología comparada respecto a la cuestión de las pretensiones de verdad inherentes a las doctrinas de las distintas confesiones religiosas, no es la misma que la de la teología de las religiones, ni debe ser

la misma; pero ello no quiere decir que no constituya una de sus tareas permanentes. De hecho si en algún momento la teología comparada se olvidara de esa 'misión', perdería definitivamente su carácter de 'teología', y se convertiría en una disciplina adyacente a la historia comparada de las religiones o en un mero instrumento de la teología fundamental⁵¹. Ahora bien, también subraya que el teólogo comparatista tiene que realizar esta tarea siguiendo su propia metodología, que para esta cuestión supone, ante todo, la atención a aquellos detalles particulares de las tradiciones que incorporan verdades fundamentales, y no a los prejuicios que únicamente orientarían al conocimiento de la propia tradición. Cualquier teología confesional carece de la distancia exigida para establecer juicios sobre las otras religiones. De hecho, la teología comparada no se ocupa de establecer qué religión es la verdadera, sino que investiga más allá de los límites religiosos, de manera que la verdad de la propia confesión se expone a la luz de las creencias de los otros, ya que persigue no sólo comprender la verdad de los otros, sino enriquecer la comprensión de la propia verdad desde la comparación de sus particularidades con las de las otras verdades doctrinales.

Este compromiso con el problema de la verdad repercute, necesariamente, en el carácter confesional de la teología comparada, así como la tensión fructífera entre el vínculo con la propia tradición y la apertura a otras tradiciones religiosas desde sus respectivas teologías. Una tensión que, en definitiva, no tiene otro objetivo que enriquecer el propio discurso teológico y, de paso, llevar a cabo un auténtico y fecundo diálogo interreligioso; desde el compromiso con las propias convicciones y desde el respeto y el aprecio por las convicciones del otro⁵². En este

⁵¹ "Si una teología cristiana comparada no se ocupase nunca de estas verdades referentes a Cristo y a la salvación, fácilmente podría considerarse una disciplina no teológica, y su compromiso con las particularidades religiosas supondría, en el mejor de los casos, un recurso para los teólogos que habitualmente se ocupan de las cuestiones sobre la fe. El estudio comparado tiene que encargarse de las cuestiones sobre la verdad, y no desentenderse de temas que son centrales para la fe" (F. X. Clooney, *Komparative Theologie...*, 25). Véase también *Ibid.*, 113-114.

⁵² Tensión por la que pasaría el futuro también de una teología de las religiones más allá de la formación de modelos tipológicos: "A theology of religions needs to live in a creative tension between paradigms of truth claims and what they point to (*veritas semper major est*). The key point here is that objective truth itself is known paradigmatically and no paradigm can subsume all other paradigms or include all legitimate or important truths"

sentido, la teología comparada no es una especie de invitación al relativismo, como lo pudiera ser el modelo pluralista dentro de la teología de las religiones; sino que la teología comparada constituye una apuesta decidida por la relevancia de la comprensión particular de la verdad, que cada tradición religiosa profesa, y que sus respectivas teologías pretenden razonar. Aquí radica también el carácter de servicio de la teología comparada; de servicio, no sólo ni en primera instancia, al diálogo interreligioso o al ‘desbloqueo’ de una determinada forma de hacer teología de las religiones (tipológica); sino servicio ante todo a la propia comunidad de fe a la que uno pertenece. La teología siempre consistirá en la fe que busca comprender, sea desde la tradición religiosa que sea y ante el horizonte de comprensión que se establezca. Pues la teología comparada sigue siendo lo mismo: fe que busca comprender; aunque ahora, también a través de la cosmovisión del otro, no sólo para conocerlo y apreciarlo más adecuadamente, sino para comprender también mejor mi propia tradición, y enriquecer así las perspectivas de su alcance cultural, su influencia individual y social, y su significatividad religiosa⁵³. Por eso, una de las diferencias fundamentales entre esta nueva teología comparada y la teología clásica de las religiones es que aquélla se considera fruto del diálogo interreligioso, y ésta se construye para el diálogo interreligioso⁵⁴.

Habíamos comenzado este trabajo descubriendo los síntomas y las causas de la crisis de identidad de la teología clásica de las religiones. Pues bien, el logro de la identidad de la nueva teología comparada sólo dependerá del curso de su propio desarrollo, así como de la elaboración de ensayos decididos y de la adopción de posturas prácticas en ese ámbito de la reflexión en materia de metodología, delimitación de contenidos y perspectivas de estudio. Pero lo que sí forma parte constitutiva y constituyente de su naturaleza es el hecho de que las otras religiones ya no son

(P. Feldmeier, “Is the theology of religions an exhausted project?”, *Horizons* 35/2 (2008) 268).

⁵³ “El trabajo de la teología puede continuar como hasta este momento, sólo que ahora con un componente interreligioso más importante. De esta forma logramos ver de una forma nueva doctrinas que nos son familiares; aprendemos a ampliar y a modificar nuestros métodos de aprendizaje; establecemos diálogo con nuevos colegas de otras tradiciones; y acogemos la verdad, la verdad por caminos desconocidos por nosotros hasta este momento” (F. X. Clooney, *Komparative theologie...*, 127).

⁵⁴ “Una teología *del* diálogo, no una teología *para* el diálogo” (Ibid., 384).

simplemente datos a tener en cuenta a la hora de abordar ciertos temas clásicos, sino que ahora, la diversidad religiosa constituye una nueva perspectiva desde la que contemplar, revisar y reformular esos temas clásicos, así como desde la que desarrollar nuevas cuestiones que antes no resultaban significativas para la propia fe⁵⁵.

⁵⁵ “Para los teólogos comparatistas las otras religiones no sólo son nuevos «datos» a examinar bajo el microscopio cristiano, sino que también son materiales con los que se pueden construir nuevos microscopios. Las otras religiones pueden convertirse en los microscopios con los que los cristianos observen los ‘datos’ del cristianismo” (P. F. Knitter, *Introducción a las teologías...*, 385).

