

Reconsiderando la teología de las religiones. Desarrollos y alternativas actuales

José Ramón Matito Fernández

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

SALAMANCA

RESUMEN La reflexión teológica cristiana sobre la diversidad religiosa sigue experimentando nuevos desarrollos en el campo de la formación de paradigmas interpretativos. Los nuevos modelos buscan, por una parte, superar los límites del clásico esquema tipológico, y, por otra parte, reconciliar el valor y el significado positivo del pluralismo religioso con la fidelidad a la identidad confesional y a su pretensión de verdad y definitividad. Este marco exige una revisión de la identidad de una teología cristiana de las religiones, y, asimismo, posibilita el planteamiento de nuevos horizontes hermenéuticos y nuevas propuestas, como el inclusivismo recíproco y el particularismo.

PALABRAS CLAVE Teología de las religiones, tipología clásica, inclusivismo recíproco, particularismo, teología interreligiosa, hermenéutica interreligiosa.

SUMMARY *Christian theological reflection on religious diversity is still experiencing new developments in the creation of interpretive paradigms. On the one hand, the new models aim to overcome the limits of the classical typological scheme, and, on the other hand, they try to reconcile the value and the positive meaning of religious pluralism while respecting the confessional identity and its claims to truth and finality. This framework requires a review of the identity of a Christian theology of religions, and also enables new hermeneutical horizons and new proposals, such as reciprocal inclusivism and particularism.*

KEYWORDS *Theology of religions, Classical typology, Reciprocal inclusivism, Particularism, Inter-religious theology, Interreligious hermeneutics.*

I. LA IDENTIDAD DE LA TEOLOGÍA CRISTIANA DE LAS RELIGIONES Y LOS LÍMITES DEL ESQUEMA TIPOLOGICO

Ya desde la primera mitad del siglo pasado podían diferenciarse distintas sensibilidades y tentativas de respuesta al problema teológico del pluralismo

religioso¹, que, más tarde, en un intento de sistematización, serían identificadas dentro de un sistema tipológico que incluía tres orientaciones generales. Éstas serían reunidas bajo el apelativo: teología clásica de las religiones o teología de la formación de modelos². Concretamente, a partir de 1980 se impondría el triple esquema acuñado por Alan Race³, discípulo de John Hick, máximo exponente del paradigma pluralista dentro de la teología de las religiones; de ahí que la propuesta del triple esquema o modelo tipológico siempre adoleciese de un sesgo pluralista, no sólo respecto a los modelos resultantes, sino al mismo planteamiento de una serie de paradigmas excluyentes entre sí. Lo cierto es que, de hecho, todos aquellos que trabajasen en este ámbito teológico acatarían, de forma más o menos convencida, el triple paradigma.

Desde entonces, seguir hablando de teología de las religiones⁴, o realizar alguna contribución dentro de esta línea de trabajo, implicaba ser encasillado dentro de uno de los tres paradigmas generalistas: exclusivismo, inclusivismo y pluralismo⁵. También desde entonces, este esquema ha tenido defensores y detractores. De cualquier forma, parece que la falta de una respuesta global

- 1 Para una visión bastante completa del recorrido histórico de la reflexión teológica cristiana sobre las otras religiones, cf. J. DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso* (Sal Terrae, Santander 2001); P. F. KNITTER, *Introducción a las teologías de las religiones* (Verbo Divino, Estella 2008); R. BERNHARDT, *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Beiträge zu einer Theologie der Religionen 2 (Theologischer Verlag Zürich TVZ, Zürich 2005); K. J. BECKER – I. MORALI (eds.) *Catholic Engagement with World Religions. A Comprehensive Study* (Orbis Books, Maryknoll / Nueva York 2011); G. D’COSTA, *Christianity and world religions. Disputed questions in the theology of religions* (Wiley-Blackwell, Malden / Mass. - Oxford 2009), sobre todo 1-54.
- 2 Cf. K. VON STOSCH, “Theorien, Modelle und Probleme christlicher Theologien der Religionen”, en: *Id.*, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* (Ferdinand Schöningh, Paderborn 2012) 17-131; Ch. DANZ, *Einführung in die Theologie der Religionen* (LIT Verlag, Wien 2005); R. BERNHARDT, “Suche nach dem Eckstein. Ein Blick auf die Baustelle der Theologie der Religionen”: *Herder Korrespondenz Spezial* 2 (2010) 2-5; P. SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente* (Ars Una, Neuried 1997); *Id.* “Skizze einer Theologie der Religionen”, en: G. RISSE – H. SONNEMANS – B. THESS (Hg.), *Wege der Theologie. An der Schwelle zum dritten Jahrtausend* (Ferdinand Schöningh, Paderborn 1996) 447-460.
- 3 Cf. A. RACE, *Christians and religious pluralism. Patterns in the Christian theology of religion* (SCM, Press, London 1983).
- 4 Parece ser que el término ‘teología de las religiones’ fue introducido como parte constituyente de la sistemática por Heinz Robert SCHLETTE, en su obra: *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer ‘Theologie der Religionen’*, Quaestiones Disputatae 22 (Herder, Friburgo-Basilea-Viena 1963).
- 5 Es cierto que se han propuesto otros nombres alternativos para estos modelos, pero siempre sin éxito. Quizá, el intento más logrado haya sido el de Paul Knitter, que propone la siguiente nomenclatura: sustitución, cumplimiento, reciprocidad y aceptación (cf. KNITTER, *Introducción a las teologías de las religiones*, 119-137, 205-215, 291-325, 403-441). A pesar de ello, en cualquier manual sistemático de teología cristiana de las religiones se mantienen los nombres ‘clásicos’ de los tres distintos modelos.

satisfactoria y de la propuesta de un principio de solución óptimo para todas las problemáticas abiertas por la teología del pluralismo religioso, hizo que este tipo de reflexión desembocara en una especie de callejón sin salida. Quizá llegados a un determinado punto en este campo del trabajo teológico se olvidó que, en la investigación teológica, muchas veces es más importante formular acertadamente las cuestiones fundamentales que desarrollar respuestas prescriptivas.

1. LA IDENTIDAD RECONSIDERADA

Para afrontar la cuestión sobre los conjuntos de problemas y temas que constituirían las señas de identidad de un proyecto actual de teología de las religiones, hay que preguntarse previamente por los cambios suscitados en su contexto. Es decir, ¿qué es lo que hace que un proyecto de teología de las religiones dentro de la teología sistemática sea diferente hoy día a lo que fue en sus desarrollos antiguos y modernos?

Fundamentalmente, el cambio más significativo lo proporciona la aguda conciencia universal de la diversidad religiosa y, sobre todo, del valor intrínseco de esa pluralidad, más allá de planteamientos históricos, cristológicos y soteriológicos. La mayor parte de los teólogos cristianos sistemáticos, protestantes y católicos, que trabajan en esta área de la teología, comparten la intuición básica de que constituye un ejercicio teológico en aras de una interpretación cristiana del valor positivo de la diversidad religiosa, más allá de intereses proselitistas, apologéticos o misionales. Ello, sobre todo, porque sostienen que pensando las otras religiones, inquiriendo acerca de la religiosidad humana en sí misma considerada, la teología no deja de ser fiel a su principio configurador: la fe que busca comprender y busca erigirse en sentido universal. Pero también porque pensando las otras religiones sigue indagando sobre el Dios entendido, acontecido y vivenciado como donación, y sobre el hombre comprendido como fruto y objeto de esa autodonación. Para el teólogo de las religiones cristiano, la presencia universal y diferenciada de la religión, con todas sus limitaciones y contradicciones, es un signo más del Dios encarnado, y no una suerte de desvarío fruto del pecado, al pretenderse un acercamiento a lo divino desde la sola voluntad de lo humano.

Esto quiere decir, a la inversa, que para el teólogo cristiano resulta irrenunciable el carácter parenético y doxológico del *logos* cristiano sobre la plu-

ralidad religiosa. Es decir, que cuestionarse que el hecho Cristo sea o no pertinente para una teología de las religiones está fuera de lugar en cualquier aproximación teológica cristiana a la diversidad religiosa. Si el pluralismo religioso y su fundamentación teológica desde la óptica cristiana no tienen nada que ver y que decir respecto al acontecimiento soteriológico y escatológico de la encarnación del Verbo y su significado para la experiencia y la comprensión del ser de Dios, la teología de las religiones no tendrá ningún sentido dentro de la teología sistemática.

Las religiones son para la teología cristiana, ante todo, ‘lugares de Dios’, y no un fenómeno extraño, y posiblemente nocivo, para cualquier identidad confesional. Son creaciones humanas, de impronta cultural e histórica, que constituyen una de las formas de respuesta de la dimensión religiosa del hombre y de su búsqueda espiritual a la moción del espíritu humano por parte de Dios. Son, por tanto, depositarias también de aquella Verdad que persigue el hombre, y que late tras todo lo real, sosteniéndolo y trascendiéndolo. Por todo ello la teología cristiana las considera objeto de su reflexión; porque indagando acerca de la forma en que la Verdad se halla en las doctrinas y prácticas de las diversas tradiciones religiosas, tiene la oportunidad de contrastar su discernimiento teológico acerca de su propia percepción de esa Verdad. Así, los lugares de Dios no pueden ser ajenos a la teología cristiana. Y, de hecho, no lo son.

Esa consideración teológica de la verdad del otro ha determinado la forma y el contenido de gran parte de la llamada teología cristiana de las religiones. Así, ‘teología de las religiones’ es una designación general para determinadas formas de proceder respecto a toda una serie de distintos conjuntos de problemas, que comparten la preocupación acerca de cómo se debe evaluar teológicamente la diversidad de las religiones. Ya es de sobra conocido la distinción de los dos momentos u aspectos de la episteme teológico religiosa. Siempre se ha recalado que el concepto puede entenderse tanto como *genitivo subjetivo* como *genitivo objetivo*; es decir, puede tratarse, por una parte, del estudio de las distintas teologías propias de las diferentes religiones (teología hindú, teología budista, teología judía...), o puede consistir en valorar la diversidad de religiones desde la perspectiva de la propia religión (teología musulmana *sobre* las religiones, teología cristiana *sobre* las religiones,...⁶). Este

6 Cf. el excelente trabajo introductorio de A. GRÜNSCHLOSS, *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen*

último sentido es el que se ha impuesto en gran medida en el actual debate teológico. Por lo tanto, la teología de las religiones puede interpretarse, en un sentido más amplio, como la reflexión sobre la forma en que se consideran e integran las otras tradiciones religiosas desde la óptica de la propia confesión. A la vez, analiza las posibles repercusiones de esa consideración para la propia comprensión religiosa. Por lo tanto, no se trata sólo de cómo pueden valorarse teológicamente las otras religiones, sino también sobre cómo afecta esa interpretación a la percepción que tengo de mi propia tradición⁷.

Uno de sus desafíos fundamentales debería consistir en establecer una vía teológica cristiana para reconciliar dos consideraciones en tensión. Por un lado, intentar poder apreciar en su diferencia a las otras religiones. Por otro lado, que ese aprecio no suponga la renuncia a la propia tradición religiosa y a sus pretensiones de absolutez y universalidad. Esta tensión es fundamental para el cristianismo, pues sin la primera premisa no puede constatarse la segunda (si no valoro de corazón cualquier búsqueda espiritual sincera por parte del ser humano, ¿cómo puedo reclamar que mi religión es absolutamente verdadera y universalmente significativa, es decir, válida para todos los hombres y para todo el hombre?); y, viceversa, sin la segunda no puedo fundamentar la primera (si mi Dios no es verdaderamente un Dios de todos los hombres y de todo el hombre, ¿cómo puedo llegar a estimar las otras búsquedas de ese Dios desde otros contextos religiosos y socioculturales?).

2. LA CRISIS DE LA FORMACIÓN DE PARADIGMAS

Tras nuevos planteamientos sobre el lugar concreto de una reflexión teológica sobre la diversidad religiosa dentro de una teología confesional, la

Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 37 (Mohr/Siebeck, Tübingen 1999).

7 Conforme a esto, Reinhold Bernhardt establece la siguiente doble cuestión como presupuesto fundamental de la teología de las religiones: "¿Cómo hay que interpretar teológicamente las religiones (...) y la diversidad de religiones? ¿Qué repercusión tiene esa interpretación en la definición teológica de los contenidos de la fe cristiana?" (BERNHARDT, *Ende des Dialogs?*, 167). Una pregunta muy similar plantea también Perry Schmidt-Leukel: "¿Cómo comprende y juzga el cristianismo a las otras religiones? ¿Cómo se comprende y se juzga a sí mismo el cristianismo ante el hecho de las otras religiones?" (P. SCHMIDT-LEUKELE, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen* [Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2005] 34).

llamada 'teología de la formación de modelos' mostró rápidamente sus carencias. Si los paradigmas propuestos por el clásico esquema tipológico eran tomados como marcos criteriológicos normativos para delimitar la orientación y los contenidos del trabajo de una teología de las religiones, entonces desde luego que resultaban insuficientes, y provocaban la consiguiente paralización de la investigación teológica en ese terreno. Porque todo el proceso discursivo quedaba acotado y reducido a una categoría: o se es exclusivista, o inclusivista o pluralista. Todo parecía quedar reducido a *pertenecer* a alguno de estos 'tipos' teológicos. Se podía reflexionar cualquier aspecto de la teología de las religiones, pero la conclusión final de ese trabajo sería siempre identificarse con uno de los tres paradigmas.

Ahora bien, si los modelos del esquema tipológico se empleaban para conocer los distintos resultados de una determinada línea de trabajo dentro de la teología de las religiones (la soteriológica), y desde ahí establecer algunos principios metodológicos para una parcela concreta de la investigación interreligiosa, entonces podría constituir un sistema de referencia confesional válido para establecer nuevas vías de reflexión y nuevas alternativas. Esta manera de considerar la formación de distintos modelos ayudaría también a comprender la compleja problemática que se deriva de una determinada forma de afrontar la interpretación teológica de la diversidad religiosa, ya que procedería siempre de forma heurística. Así, los distintos modelos no supondrían la clausura concluyente del rico y variado conjunto de propuestas que provienen de ese campo⁸.

Según el discutido esquema clásico⁹, todas estas cuestiones han recibido una respuesta diferente a partir de tres posturas teológicas o en la forma de

8 A este respecto nos parecen muy acertadas las consideraciones de Paul Hedges: "The typology should be seen as descriptive (it tells us what positions have been taken, not what the positions should be), heuristic (it gives guidelines to help understand the complexity of ideas and their relationships), multivalent (each category is not a single approach, but a spectrum of related approaches), and permeable (people may express ideas that spill over several of the categories), rather than as prescriptive, normative, defining, and closed" (P. HEDGES, *Controversies in Interreligious Dialogue and the Theology of Religions* (SCM Press, Londres 2010) 19).

9 El debate sobre la idoneidad o la caducidad de la teología 'clásica' de las religiones desde otras líneas del trabajo teológico merecería una mayor dedicación que este simple apunte que hemos realizado. Y, aunque más adelante haremos todavía alguna aclaración al respecto, no podemos ahondar más en esta cuestión sin correr el riesgo de desviarnos del objeto principal de nuestra reflexión. Para introducirse en este debate, cf. S. J. DUFFY, "A theology of religions and/or a comparative theology?": *Horizons* 26 (1999) 105-115; K. B. KIBLINGER, "Relating theology of religions and comparative theology", en: F. X.

tres tipos o paradigmas aparentemente excluyentes que ya han sido nombrados: el *exclusivismo*, para el cual sólo la propia religión posibilita el conocimiento y la experiencia salvíficos de la realidad última; el *inclusivismo*, que cree capaz de ese tipo de conocimiento y de experiencia también a otras religiones, pero sosteniendo que se dan de una forma singular y superior en la propia religión; y el *pluralismo*, que parte del hecho de que es posible un conocimiento salvífico simultáneo y equivalente en diferentes religiones porque el núcleo de las mismas puede *reducirse* a una intuición común idéntica en todas ellas¹⁰.

Como decíamos anteriormente, desde su aparición, el triple esquema ha recibido críticas severas y ha generado dudas de toda índole¹¹. 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 plu-

CLOONEY (ed.), *The new comparative theology. Interreligious insights from the next generation* (T&T Clark, 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*, Salzburger Theologische Studien 32 (SDB, Innsbruck 2007) 371-383; S. RETTENBACHER, “Theologie der Religionen und comparative Theologie – Alternative oder Ergänzung? Die Auseinandersetzung zwischen Perry Schmidt-Leukel und Klaus von Stosch um die Religionstheologie”: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religion* 89 (2005) 181-194.

Dos ejemplos actuales de defensa del esquema tipológico, aunque con matices respecto al modelo clásico, son Paul HEDGES, “A reflection on typologies: negotiating a fast-moving discussion”, en: P. HEDGES – A. RACE (eds.), *SCM Core Text Christian Approaches to Other Faiths* (SCM, London 2008) 17-33, y Perry SCHMIDT-LEUKEL, “Exclusivism, Inclusivism, Pluralism: The Tri-polar Typology – Clarified and Reaffirmed”, en: P. F. KNITTER (ed.), *The Myth of Religious Superiority: A Multifaith Exploration* (Orbis, Maryknoll-New York) 13-27.

10 Sobre las razones de esta clasificación cf. SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, 65-97, y también el gráfico que él mismo presenta en *Gott ohne Grenzen*, 66.

11 “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 se intenta mostrar a los respectivos grupos que las otras perspectivas contienen aforías, aunque no logren refutar las legítimas objeciones que aquéllas elevan frente a la propia posición (...) 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 ciencia” (VON STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, 216-217).

ralista de ese esquema¹². 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 clásico¹³. Muchas veces parece que el criterio determinante para elaborar ese esquema haya sido el supuesto sentimiento de ‘superioridad’ del cristianismo frente a otras religiones; cuando, en realidad, el nudo de problemas desde los que establecer los distintos criterios hermenéuticos para esta temática (la criteriología que, más tarde, los teólogos comparatistas desarrollarán para poder establecer respectivamente juicios de valor sobre las otras religiones¹⁴) es, de hecho, mucho más complejo de lo que quieren hacer creer algunos promotores del sistema de modelos.

También resulta problemático para algunos que, en esta forma de clasificación, la categoría de salvación desempeñe un papel tan central, pese a que fuera del cristianismo tenga un alcance claramente menor o ni siquiera sea relevante¹⁵; y pese a ignorarse con ello que las categorías religiosas fundamentales están enraizadas (tanto en su formulación conceptual como en su referencia experiencial) en el contexto sociocultural en medio del que surgen¹⁶.

12 Cf. G. NEUHAUS, *Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs 'Projekt Weltethos'*, *Quaestiones Disputatae* 175 (Herder Verlag, Freiburg-Basel-Wien 1999) 86.

13 Cf. 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) 120.

14 “Establecer una criteriología para realizar juicios de valor 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 fundamental respectivo de teología de las religiones. De tal forma que la capacidad de consenso de los criterios establecidos depende de la capacidad de consenso del modelo respectivo” (VON STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, 293). Cf. también: Reinhold Bernhardt – Perry Schmidt Leukel (Hg.), *Kriterien interreligiöser Urteilsbildung*, *Beiträge zu einer Theologie der Religionen* 1 (Theologischer Verlag Zürich – TVZ, Zürich 2005).

15 De ahí que muchos teólogos de las religiones consideren acertada la separación de las cuestiones de la salvación y de la verdad en su consideración desde una teología de las religiones. Cf. 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* (Gerold & Co., Viena 1994) 153-173.

16 “Por otro lado, todo hombre sólo puede existir como tal hombre en sociedad, porque es lo que es en relación a otros hombres. La sociedad posibilita la vida, y al mismo tiempo restringe las posibles formas de vida. Ahí también residen las esperanzas de superar los límites de lo que también pueda constituir un cambio de las circunstancias sociales. Podemos obser-

Finalmente, ocurre que el triple esquema tiende a presuponer un carácter general de la religión, es decir, una especie de afinidad esencial o aire de familia entre las religiones universalistas; una suposición que es cualquier cosa menos evidente¹⁷, y que lleva a establecer las comparaciones y los juicios de valor a partir de esa generalidad homogeneizante. Y lo cierto es que desde las mismas ciencias de las religiones y desde la historia comparada se nos invita a establecer criterios de identificación e interpretación para los distintos elementos específicos de cada tradición religiosa, y no a reducirla a una esencia abstracta, así como tampoco intentar descifrarla desde una *metateoría* religiosa omnicompreensiva: no existe identidad sin particularidad, y la particularidad pierde todo su sentido sin un perfil coherente resultante. Así, aunque en una religión se den algunos fenómenos que otra tradición, por motivos de fundamento (fidelidad y compromiso con la verdad de la propia tradición religiosa), rechace con una actitud exclusivista, puede haber otros puntos que ésta reconozca como concordantes o por los que, incluso, considere a aquella tradición ajena una expresión más lograda de ciertos aspectos de lo Absoluto y de la Verdad¹⁸. El hecho de que el diálogo y el encuentro teológico interreligioso se den 'sólo' a esos niveles de concreción, no quiere decir que queden deslegitimados, o resulten un ejercicio menos convincente de la labor de una teología de las religiones. Parece 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. Y, al igual que aquella amenazó la continuidad del trabajo fenomenológico religioso, cuestionándolo de raíz¹⁹, ésta ha empañado los aciertos de

var en muchas sociedades, y especialmente en sus correspondientes religiones, cómo se organizan y cómo cambian en mutua dependencia ambas dimensiones de la esperanza" (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. Chancen und Probleme*, Beiträge zu einer Theologie der Religionen 11 (Theologischer Verlag Zürich – TVZ, Zürich 2013) 284).

17 Cf. 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, Critical and Historical Approaches*, Religion and Reason, 42 (Walter de Gruyter, Berlin-New York 2004) 271-294; y también JØRGENSEN, 120.

18 "Entre los fenómenos que nos encontramos hay algunos que, respecto a los criterios cristianos, provocan tal tensión que, categóricamente, pueden llegar a desestimarse como no salvíficos (aunque tengan sentido en el contexto de su respectiva cultura religiosa); otros pueden respetarse como parcialmente valiosos, y otros, finalmente, se reconocen sin ambages como manifestaciones extraordinarias de lo sagrado" (JØRGENSEN, 119).

19 F. DIEZ DE VELASCO, *La historia de las religiones: métodos y perspectivas* (Akal, Madrid 2005): "(...) una de las grandes cuestiones pendientes al estudiar religiones (...) es el problemático acercamiento al reto de la diferencia y a la perspectiva de

la teología de las religiones. Pero, al igual que la fenomenología se acrisoló bajo el fuego purificador de la revisión epistemológica de la historia comparada de las religiones, y recuperó su estatuto y su razón de ser en el conjunto de la ciencia interdisciplinar de las religiones²⁰, la teología de las religiones ha transformado las críticas a su elaboración clásica (la formación de modelos) en la forma de una revisión profunda, desbrozando otros senderos para realizar nuevas incursiones en el terreno interreligioso.

De entre esas valoraciones revisionistas, la que llegó a dinamitar, incluso, los fundamentos de la propia formación de modelos en la teología de las religiones fue la originada por la ciencia de la religión. Ésta, 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 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. De ahí que, en ese ámbito, el teórico de la ciencia de la religión, Andreas Grünschloß²¹

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" (235). Cf. también G. Flood, "The limits of phenomenology", en: *Id.*, *Beyond phenomenology: rethinking the study of religion* (Cassell, Londres-Nueva York 1999) 91-116.

20 Cf. 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 (Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York 2005) 29-34.

21 Andreas Grünschloß (Esslingen, 1957), es profesor de Ciencia de la Religión en la Universidad de Göttingen. Su investiga-

haya establecido la importante diferenciación entre los niveles de sistemas (macroclasificación) y de elementos (microclasificación)²²; concluyendo que en el marco de las religiones consideradas como grupos, es decir en el nivel de sistemas, no tiene sentido una estructuración de las posibles formas interreligiosas según la tipología tripartita. Desde ahí, Grünschloß 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 religioso²³. 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 conciencia de provisionalidad, consistencia, coherencia y simetría²⁴.

Grünschloß elabora su teoría a partir de un estudio sobre la determinación metodológica de la comparación interreligiosa desde la ciencia de la religión, sobre todo a partir de la percepción de las diferencias confesionales. Pero el alcance de sus consideraciones es mayor, constituyendo un auténtico fundamento metodológico para una teología de las religiones desde la ciencia de la religión²⁵. De hecho, sus conclusiones reflejarán una de las claves para reconsiderar la formación de paradigmas y modelos dentro de la teología de las religiones, y posibilitarán la aparición de recíprocos elementos integradores en el pluralismo y en el inclusivismo.

Así pues, la crítica de inexactitud y abstracción que recayó sobre el triple esquema clásico, y los serios reparos metodológicos frente al paradigma pluralista (no sólo por parte de la teología, sino también por parte de la ciencia interdisciplinar de la religión), provocó el surgimiento de otras alternativas teológicas sobre la diversidad religiosa. De ellas, algunas se seguirán moviendo dentro del esquema de modelos, pero buscando la creación de un nuevo pa-

ción está centrada en la ciencia sistemática y comparada de la religión, en la teología de las religiones y en los nuevos movimientos religiosos.

22 Cf. A. GRÜNSCHLOß, *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 37 (Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 1999) 24.

23 Cf. *Ibid.*, 28.

24 Cf. *Ibid.*, 30-39. Cf. también VON STOSCH, "Zur Kriteriologie interreligiöser Urteilsbildung", 310-312.

25 Cf. DANZ, *Einführung in die Theologie der Religionen*, 87.

radigma integrador y un nuevo marco hermenéutico. Para ello realizan una auténtica labor de reorganización de las aportaciones de cada uno de los paradigmas clásicos, eliminando lo que les resulta deficitario o erróneo y asumiendo las intuiciones más logradas. Otras propuestas, en cambio, se muestran o pretenden como auténticas alternativas a la propia teología de las religiones, bien entendiéndose de forma complementaria, la nueva teología comparada, o como camino paralelo, la teología interreligiosa en el sentido de una *global theology*²⁶.

Nosotros nos limitaremos a analizar las nuevas propuestas en el sistema de modelos de la teología de las religiones.

II. NUEVOS MODELOS EN LA TEOLOGÍA DE LAS RELIGIONES

Pese a las manifiestas carencias del esquema tipológico, la adquisición de una conciencia más aguda respecto a la complejidad y la riqueza de aspectos en el análisis teológico del pluralismo religioso, supuso la búsqueda de una mayor precisión en su sistema de modelos. El rigor requerido giraba en torno a dos demandas fundamentales: la ya mencionada distinción entre sistemas generales y aspectos particulares, y una ampliación categorial de los paradigmas establecidos²⁷. El primero de estos requisitos sólo se verá reflejado, en parte, en los nuevos desarrollos de la teología de las religiones, pero será muy importante, porque resituará cualquier esquema resultante de la formación de tipos o paradigmas en el plano heurístico de la investigación teológica. Esto es, los modelos resultantes no se moverán en el terreno prescriptivo o normativo, sino en el de las propuestas metodológicas y las claves hermenéuticas, para la identificación de la compleja diversidad de elementos y aspectos relacionales que ha de contemplar cualquier interpretación teológica de la diversidad religiosa. En definitiva, facilitará propuestas necesarias para orientar los posibles itinerarios de investigación, por una parte, y para ayudar

26 Cf. W. C. SMITH, *Towards a World Theology* (Macmillan, Londres 1981).

27 Cf. M. HÜTTENHOFF, *Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem. Religionstheologische Studien* (Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2001) 75ss.

a superar los posibles problemas relacionados con la aportación concreta de soluciones y la elaboración de hipótesis, por otra parte²⁸.

Respecto a la segunda demanda –la búsqueda de nuevos desarrollos para la formación de modelos más abiertos y más ricos en su caracterización criteriológica–, ésta traerá como consecuencia una cierta ‘hibridación’ en las nuevas propuestas. Se seguirá hablando de modelos o tipos, pero ahora comprendidos desde el influjo recíproco y el diálogo mutuo permanente entre las respectivas propuestas. En este nuevo esquema los paradigmas quedan desdibujados, debido a que los nuevos modelos superan sus límites y realizan trasvases constantes de una a otra posición. Ahora encontraremos modelos que integran aspectos de los tres paradigmas clásicos, aunque sobresalen los que integran pluralismo e inclusivismo, o los que pretenden sobre todo la superación de las deficiencias de los tres modelos a partir de la selección exclusiva de sus aciertos para una reorganización de los contenidos.

1. EL EMPEÑO SISTEMÁTICO: EL INCLUSIVISMO RECÍPROCO

La necesidad de hallar nuevas expresiones en la teología de la formación de modelos proviene, fundamentalmente, de la insuficiente respuesta que constituye el clásico triple esquema, tanto frente a la complejidad de los procesos relacionales interreligiosos²⁹, como a la cantidad de variables criteriológicas del fenómeno religioso aportadas en las últimas décadas por la hermenéutica interreligiosa³⁰.

28 Algo análogo a la función heurística de la teología intercultural, orientada hacia el desarrollo de todo un ‘instrumental’ metodológico para los procesos relacionales interculturales (‘interreligiosos’ en el caso de la teología de las religiones); y a la que se le exige también ese primer momento hermenéutico de la comprensión de lo diferente en su diferencia sin renunciar a la inclusión en el esquema mental de referencia del que busca comprender –para lo cual es ineludible la aplicación del método comparativo–: cf. V. KÜSTER, “Interkulturelle Theologie”, en: P. SCHREINER – U. SIEG – V. ELSENBAST (Hgs.), *Handbuch Interreligiöses Lernen* (Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2005), 188; J. MOHN, “Komparatistik als Position und Gegenstand der Religionswissenschaft”, en: R. BERNHARDT – K. VON STOSCH (Hgs.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Beiträge zu einer Theologie der Religionen 7 (Theologischer Verlag Zürich - TVZ, Zürich 2009) 268ss.

29 Cf. M. BONGARDT, “Aufs Ganze sehen. Der Inklusivismus eines glaubenden Blicks auf die Welt”: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 4 (2000) 147s.; DANZ, *Einführung in die Theologie der Religionen*, 92: “Si bien se acepta que el triple esquema de la teología de las religiones goza de una alta verosimilitud, al mismo tiempo, sin embargo, se advierte en él una importante necesidad de diferenciación si se pretende que el esquema tenga capacidad de desarrollar el discurso interreligioso”.

30 Cf. M. VON BRÜCK, “Gibt es eine interreligiöse Hermeneutik?”: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 93 (1996) 284-308.

Una de las posturas que ha buscado, por una parte, tender puentes entre los modelos pluralista e inclusivista/superiorista y, por otra parte, responder con mayor precisión a la complejidad tipológica de la diversidad religiosa, es la representada por el trabajo de varios teólogos alemanes, cuya propuesta va a ser identificada bajo el nombre de *inclusivismo recíproco* (del alemán *mutual / wechselseitig / reziprok*, que son los tres apelativos que recibe este modelo en la lengua en que se formuló)³¹.

Edmund Arens, Reinhold Bernhardt, Michael Bongardt, Michael von Brück, Andreas Grünschloss, Hans Kessler y Hans Waldenfels comparten todos ellos en su labor teológica –y algunos también en su docencia³²– las temáticas del pluralismo religioso (desde distintos intereses) y de la teología de las religiones³³. En este trabajo común todos ellos comparten también el deseo de salir del escollo pluralista en el seno de la teología cristiana de las religiones. Reconociendo de entrada los males que aquejan al triple esquema y a una teo-

31 También es conocido con el nombre de ‘inclusivismo ilustrado’: cf. J. WERBICK, “Der Pluralismus der pluralistischen Religionstheologie”, en: R. SCHWAGER (Hg.), *Christus allein? Der Streit um pluralistische Religionstheologie*, Quaestiones Disputatae 160 (Herder, Friburgo-Basilea-Viena 1996) 153-157, citado por DANZ, *Einführung in die Theologie der Religionen*, p. 96, n. 56.

32 Edmund Arens, profesor de teología fundamental en la Universidad de Lucerna, especialista en teoría práctica de la religión, teología comunicativa de la religión y teología fundamental. Reinhold Bernhardt, profesor de teología sistemática en la Universidad de Basilea, editor de la colección “Beiträge zu einer Theologie der Religionen”, de la editorial Theologischer Verlag Zürich. Michael Bongardt, profesor de teología católica sistemática y de ética comparada en la Universidad Libre de Berlín, director del Instituto de Ética Comparada, especialista en ética comparada y conflictos interreligiosos. Michael von Brück, profesor de ciencia de las religiones en la Universidad de Múnich, especialista en diálogo interreligioso. Andreas Grünschloss, profesor de ciencia de las religiones en la Universidad de Gotinga, especialista en diálogo interreligioso, teología de las religiones, nuevos movimientos religiosos, ciencia de las religiones sistemática y comparada. Hans Kessler, hasta el año 2003 profesor de teología sistemática (dogmática y teología fundamental) en la Universidad de Frankfurt. Hans Waldenfels, que fue profesor de teología fundamental, teología de las religiones y filosofía de la religión en la Universidad de Bonn (jubilado en 1997), director del Seminario de Teología Fundamental, especialista en teología fundamental y teología de las religiones.

33 E. ARENS, *Gottesverständnis. Eine kommunikative Religionstheologie* (Herder, Freiburg 2007); BERNHARDT, *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*; M. BONGARDT, “Aufs Ganze sehen...”; M. VON BRÜCK – J. WERBICK (Hg.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien*, Quaestiones Disputatae 143 (Herder, Freiburg-Basel-Wien 1993); GRÜNSCHLOSS, *Der eigene und der fremde Glaube*; H. KESSLER, “Was macht Religionen pluralismusfähig (und authentisch)? Fragmente einer Theologie des religiösen Pluralismus – jenseits von ‘Dominus Iesus’ und Pluralistischer Religionstheologie”, en: M. WITTE (Hg.), *Der eine Gott und die Welt der Religionen. Beiträge zu einer Theologie der Religionen und zum interreligiösen Dialog* (Religion & Kultur Verlag, Würzburg 2003) 277-314; H. WALDENFELS, *Christus und die Religionen* (Matthias-Grünewald, Regensburg 2002).

logía de las religiones centrada en la formación de modelos, buscan un modelo abierto, relacional, que se mueva más en un nivel heurístico que en el categorial. En ese sentido, más que hablarse de un modelo alternativo, propiamente dicho, se trata de una actitud metodológica que se pretende sin abandonar el marco de la teología sistemática. Consiste, por tanto, en un horizonte significativo, referencial e interpelante que ha de estar presente en el quehacer de la dogmática cristiana.

Los representantes de esta comprensión recíproca del inclusivismo cristiano, abogan por un concepto de teología de las religiones que parte del enraizamiento de la teología en su respectiva tradición religiosa y es consciente de la alteridad fundamental inderogable de las otras tradiciones religiosas. Pero, no obstante, ensayan la hermenéutica de estudiarlas desde la empatía y el aprecio, comprenderlas desde su interioridad constitutiva y su contexto único diferenciador, y se abre a la posibilidad de acoger, finalmente, las posibles sugerencias hermenéuticas y metodológicas que le puedan llegar desde aquellas para su propia reflexión confesional. Así, en cuanto a las posibles aportaciones recíprocas, esta línea prescinde de los grandes esquemas prescriptivos y definitivos, y prefiere las sugerencias de índole propedéutica; algo que, como ya dijimos, caracteriza su propia propuesta tipológica.

Por eso, el *inclusivismo recíproco* entiende la búsqueda de un modelo idóneo de teología de las religiones como un proyecto de una teología confesional abierta a las tradiciones ajenas, y no un intento de reunir a las diferentes tradiciones religiosas y sus respectivas teologías en una teología global uniformadora que esté por encima de aquellas. De ahí que sostenga que la constitución de la teología de las religiones se decide, ante todo, en la cuestión de la relación entre la teología interreligiosa y la teología confesional; en el fundamento hermenéutico que integra esa tensión inderogable sin perjuicio de ninguno de los polos constituyentes. A este respecto, toma posición entre la total separación de ambas teologías (interreligiosa y confesional) y la superación o abolición de la teología confesional por parte de cualquier paradigma de teología de las religiones; y defiende la elaboración de una teología confesional desde una perspectiva interreligiosa, con el convencimiento de que ambas no se excluyen mutuamente, sino que son complementarias.

Esta nueva mirada teológica inclusivista defiende que, en el caso de la teología sistemática cristiana, no hay que entender a ésta y a la teología de las religiones como dos empresas distintas, sino como dos dimensiones o facetas

de la reflexión teológica: la primera estructuradora, la segunda transversal. La teología confesional siempre ha de estar orientada hacia su centro configurador identitario, y la teología de las religiones hacia los contextos interreligiosos, comprendidos como horizontes referenciales. Para explicar mejor esta integración de la teología de las religiones en la teología sistemática (en el caso de la teología cristiana, y en el caso de las otras tradiciones religiosas, en sus respectivas teologías confesionales) el modelo inclusivista recíproco subraya que hay que comprender esta particular idea de teología de las religiones como vía o método de la labor teológica confesional en su dimensión interreligiosa (momento transversal).

El inclusivismo recíproco no obvia la importante cuestión de la dificultad de reconciliar epistemológicamente tantas y tan diferentes tradiciones y orientaciones teológicas en una visión o modelo de teología de las religiones. Y tampoco quiere pasar por alto el problema de las respectivas pretensiones confesionales de absolutez (universalidad, verdad, definitividad). Todas las tradiciones religiosas universalistas tienen sus desarrollos teológicos, pero eso no quiere decir que la teología signifique lo mismo para todas ellas. Tampoco los centros configuradores de la religiosidad son de la misma naturaleza en estas religiones. De ahí que el momento de reciprocidad sea una exigencia hermenéutica para cualquier tipo de inclusivismo: la comprensión teológica interreligiosa ha de ser inclusivista, porque cualquier proceso de comprensión lo es³⁴, pero con la misma perentoriedad ha de ser también recíproca. El inclusivismo no funciona en una sola dirección. Ese tipo de inclusivismo unidireccional (el llamado por algunos inclusivismo *imperialista* o de *superioridad*) no sería honesto intelectualmente, y no sería fecundo teológicamente. De esta forma, este modelo se aleja tanto de cualquier intento de homogeneización teológica y de relativismo confesional (propios del pluralismo radical³⁵), como de la preten-

34 Cf. VON STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, 107s.; HÜTTENHOF, *Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem*, 176-179.

35 Con el término 'radical' nos referimos al tipo de pluralismo desarrollado por John Hick, Paul Knitter, Perry Schmidt-Leukel, o Peter C. Phan (éste último con su proyecto de una cristología interreligiosa: P. C. PHAN, "An Interfaith Christology: A Possibility and Desideratum?", en: J. M. VIGIL (ed.), *Toward a Planetary Theology, Along the Many Paths of God 5* (Dunamis Publishers, Montreal 2010) 117-123), por poner algunos ejemplos emblemáticos. Hoy día la mayoría de teólogos de las religiones admite la coexistencia de distintos formas de entender también el paradigma pluralista. David Ray Griffin habla de dos tipos de pluralismo, 'diferencial' e 'identificador' (cf. D. R. GRIFFIN, "Religious Pluralism: Generic, Identist, Deep", en: *Id.* (ed.), *Deep Religious Pluralism* (Westminster John Knox Press, Louisville 2005) 3-38). Kalarikkal P. Aleaz, teólogo cristiano-

sión de *resolver* paradigmáticamente la interpretación teológica de la diversidad religiosa desde la perspectiva de un solo modelo confesional. No se renuncia, por tanto, a la teología sistemática cristiana y sus demarcaciones confesionales, pero ésta se convierte en una 'teología dialógica', que en su quehacer interreligioso descubrirá analogías estructurales y equivalencias funcionales, así como diferencias fundamentales en las distintas temáticas de la teología de las religiones. El objetivo de esta teología 'en diálogo' no es superar o subsumir las particularidades en un esquema teológico multirreligioso situado en un plano superior (o *fuera de plano*), sino lograr una comprensión más rica, amplia y diversa, desde la cual perfilar mejor, de una forma plural e intercultural, el lenguaje sobre los centros distintivos confesionales.

Por otra parte, otro de los principios hermenéuticos del inclusivismo recíproco señala que en todo proceso de comprensión sólo se puede argumentar desde la propia cosmovisión. En el proceso dialógico interreligioso sucede lo mismo; por eso no se puede ignorar que las tradiciones que se encuentran pretenden comprenderse mutuamente desde sus respectivos horizontes contextuales, y no sólo desde sus doctrinas. Esto conlleva aceptar la posibilidad de que los otros me consideren o interpreten desde sus respectivas perspectivas, y no sólo de que yo los contemple desde mi posición particular. Esta dificultad del momento de 'referenciabilidad' supone al mismo tiempo el fundamento de otro elemento constitutivo de esta comprensión teológica del inclusivismo. Y es que la diferencia y distancia entre los respectivos contextos fundacionales y estructuradores de todo sistema de creencias y de todo universo experiencial, remite directamente al momento de *alteridad* en el proceso teológico interreligioso. En este modelo inclusivista confesional la respectividad teológica nos recuerda que nos estamos considerando mutuamente, precisamente, en nuestra *otredad*, en nuestra alteridad constituyente: se trata del reconocimiento del otro como otro, y no del otro como una forma oculta o una variante del 'yo' o del 'nosotros'. Esto quiere decir que el modelo inclusivista recíproco reclama una teología de la alteridad, que oriente el trabajo de la teología de las religiones a evitar juicios precipitados, subsunciones totali-

hindú y sacerdote de la iglesia siro-ortodoxa, aboga por un 'inclusivismo pluralista' dentro del paradigma pluralista (cf. K. P. ALEAZ, "Pluralism Calls for Pluralistic Inclusivism", en: P. F. KNITTER (ed.), *The Myth of Religious Superiority: A Multifaith Exploration* (Orbis, Maryknoll - New York 2005) 162-175. Para una mayor profundización en el debate pluralista cf. HEDGES, *Controversies in Interreligious Dialogue and the Theology of Religions*, 115-137.

zadoras, inclusiones condescendientes o nivelaciones anti-dialógicas. Sólo desde esta conciencia es legítimo introducir al otro de forma inclusiva en el propio proceso discursivo³⁶, y ofrecer al otro participar en ese mismo proceso para que lo acoja siguiendo la misma dinámica:

Para el inclusivismo comprendido de forma recíproca, es fundamental que la ineludible inclusividad de la estructura mental se le reconozca también a los otros; y se les conceda por eso que, al igual que yo, ellos también puedan establecer juicios de valor al modo inclusivista³⁷.

Uno de los autores que más ha contribuido en los últimos años a la clarificación y al desarrollo de este modelo de reciprocidad es Reinhold Bernhardt³⁸. Desde sus comienzos con la teología de las religiones, el teólogo evangélico alemán comprende ésta desde el interior de los desarrollos propios de la teología sistemática cristiana, y, en su caso particular, más concretamente, de la teología trinitaria³⁹. Siguiendo las premisas y las orientaciones que acabamos de explicar de este modelo, con su planteamiento Bernhardt abandona intencionalmente el momento de superioridad atribuido al clásico paradigma cristológico inclusivista⁴⁰, y en su lugar propone tender un puente desde la

36 En esta línea van las recomendaciones de Peter Feldmeier acerca de buscar siempre una 'tensión creativa' en la teología de las religiones del futuro; cf. P. FELDMIEIER, "Is the Theology of Religions an Exhausted Project?": *Horizons* 35/2 (2008) 266ss.

37 VON STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, 108-109.

38 Cf. R. BERNHARDT, "Prinzipieller Pluralismus oder mutualer Inklusivismus als hermeneutisches Paradigma einer Theologie der Religionen", en: P. KOSLOWSKI (Hg.), *Die spekulative Philosophie der Weltreligionen. Ein Beitrag zum Gespräch der Weltreligionen im Vorfeld auf der EXPO 2000 Hannover* (Passagen Verlag, Wien 1997) 17-31.

39 De entre la diversa y múltiple bibliografía que Bernhardt ha dedicado a este tema, cf. R. BERNHARDT, "Trinitätstheologie als Matrix einer Theologie der Religionen": *Ökumenische Rundschau* 3 (2000) 287-301; *Id.*, "Protestantische Religionstheologie auf trinitätstheologischem Grund", en: Ch. DANZ – U. H. J. KÖRTNER (Hgs.), *Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie* (Neukirchener Verlag, Neukirchen - Vluyn 2005) 107-120. Para consultar todas sus publicaciones cf. <https://theolrel.unibas.ch/en/header/personnel/profile/publications/person/bernhardt/>

40 Sobre este momento de 'superioridad' en el modelo clásico de dualidad inclusiva: "Esta diferenciación radical... [entre el cristianismo y las religiones], no obstante, no se entiende en el sentido de la exclusividad (...). El cristianismo y las religiones se ordenan entre sí, más bien, al modo de dos ámbitos superpuestos: uno inferior, de carácter elemental y universal, y otro superior y específico. El inferior exige (y tiende a) su rebasamiento en el superior" (R. BERNHARDT, *La pretensión de absoluté del cristianismo. Desde la Ilustración hasta la teología pluralista de la religión* (Desclée de Brouwer, Bilbao 2000) 124). Sobre esta pretensión del modelo de Bernhardt, cf. DANZ, *Einführung in die Theologie der Religionen*, 99; VON STOSCH, *Komparative Theologie*, 109.

teología sistemática hacia las respectivas pretensiones de absolutez de las otras tradiciones religiosas. Y no sólo hacia esas aspiraciones doctrinales, sino hacia su articulación teológica, para, de esa forma, ofrecer a estas teologías una invitación formal a la apertura dialógica y la inclusión del horizonte de la diversidad religiosa en sus desarrollos particulares. Así, más que una postura entre el exclusivismo y el pluralismo, el autor explora los senderos entre el pluralismo radical y el inclusivismo del cumplimiento.

Dos criterios hermenéuticos constituyen el centro de la propuesta metodológica de teología de la religión del teólogo alemán. En primer lugar, el presupuesto de una conciencia permanente del propio e ineludible marco de referencia (*unbintergehbare Standortrelativität*), lo que llamará la ‘percepción perspectivista’⁴¹ (entendiendo por perspectiva “complejos de creencias y patrones de interpretación que fijan el horizonte del conocimiento y del obrar humano”⁴²); y, en segundo lugar, el requisito de introducirse en la perspectiva interior del otro (*Sich-Hineindenken*)⁴³, no sólo representársela o interpretarla desde la propia visión (lo que según el autor constituye la perspectiva exterior).

Para Bernhardt estos dos aspectos constituyen en realidad, dos momentos interrelacionados de la hermenéutica propia de una teología de las religiones. La conciencia de la ‘perspectividad’ es inherente al quehacer interreligioso, y supone la presencia constante de las referencias de los marcos de comprensión e interpretación; y es el resultado, a su vez, de la integración de la conciencia experiencial del hombre y la objetivación de sus horizontes de significación. Justamente aquí descansa la condición de posibilidad del momento de reciprocidad del modelo inclusivo que propugna Bernhardt; ya que, lejos de constituir un obstáculo para el desarrollo de una valoración teológica crítica⁴⁴, abierta y positiva sobre la diversidad religiosa, el carácter perspectivista de toda comprensión y experiencia humanas –también de la religión– no clausura ni agota los procesos constituyentes de doctrinas,

41 BERNHARDT, “Suche nach dem Eckstein”, 4.

42 *Ib.*, *La pretensión de absolutez del cristianismo*, 308. “Las perspectivas son formas de ver el mundo, redes de actitudes fundamentales, con carácter normativo y fundadoras de sentido, posiciones fundamentales, contextos de significación básica, que proporcionan al hombre un marco de referencia en el que insertar su experiencia (percepción, selección, reelaboración cognitiva), su orden de valores y su orientación vital”.

43 *Ib.*, *Ende des Dialogs?*, 162ss.

44 Sobre la importancia del momento crítico en el proceso de intento teológico de comprensión recíproca en el modelo de Bernhardt, cf. VON STOSCH, *Komparative Theologie*, 212-213.

instituciones e identidades, sino que reconoce y asume su permanente mutabilidad y evolución. Esto hace que las perspectivas sean referenciales, comunicativas y relativas, y es precisamente esta cualidad la que las dota de la capacidad de reciprocidad: las dimensiones comunes de la existencia posibilitan el intercambio de elementos propios de perspectivas diferenciadas⁴⁵. Todo esto sin menoscabo de la identidad particular de las propias configuraciones resultantes de cada marco de perspectivas, sino más bien como posible correctivo para sus tendencias absolutistas:

La reflexión sobre otros modos de acceso a lo Absoluto y la apertura universalista del propio modo de acceso pueden servir, dentro de la más estricta fidelidad a la tradición, para evitar que una concepción particular se absolutice en términos exclusivistas⁴⁶.

Como vemos, la centralidad del momento hermenéutico en la propuesta de teología de las religiones de Reinhold Bernhardt hace de ésta un modelo heurístico más que doctrinal. No hay conclusiones de carácter apodíctico en esta línea de trabajo, sino más bien unos *delineamenta* que buscan marcar unos criterios metodológicos básicos para orientar la forma de acometer la reflexión teológica sobre la diversidad religiosa. El modelo del inclusivismo recíproco huye de tres conjuntos de extremos en esta labor: los de la superioridad inclusivista y el relativismo pluralista; los de la absolutización de identidades particulares (que no ve el carácter perspectivo de su propia posición) y el sincretismo metaperspectivista (que demoniza cualquier concreción individual/institucional de los respectivos marcos referenciales); y, por último, los de la perspectiva externa y la perspectiva interna (que supone no renunciar a mi mirada particular sin olvidar la mirada de mi interlocutor, no ya sobre la realidad que ambos contemplamos, sino sobre esa mirada mía sobre su forma de observar⁴⁷). En cambio, el modelo sí que busca mantener la tensión entre

45 "El dinamismo de la conciencia y de la callada presencia de Dios en ella es la que conduce a las religiones al encuentro mutuo y pone a los hombres en el camino hacia Dios; eso, y no la canonización de lo existente en cada caso, que es algo que priva a los hombres de una búsqueda más profunda" (J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo* (Ediciones Sígueme, Salamanca 2005) 49).

46 BERNHARDT, *La pretensión de absolutez del cristianismo*, 306.

47 Es lo que constituye la 'hermenéutica interreligiosa' que proporciona este modelo, cf. *Id.*, *Ende des Dialogs?*, 212s.

lo confesional específico y lo espiritual universal como criterio hermenéutico irrenunciable de cualquier proyecto de teología confesional de las religiones; y como condición de posibilidad para una interpretación teológica de la diversidad religiosa capaz de aportar aspectos enriquecedores para la propia tradición, al proporcionar una ampliación del propio horizonte de comprensión con la inclusión de otras perspectivas.

2. EL CUARTO PARADIGMA: MÁS ALLÁ DEL RELATIVISMO PLURALISTA

En el ámbito anglosajón, la teología cristiana no se remitió al horizonte de reflexión establecido por el triple paradigma. La segunda mitad del siglo pasado ya fue testigo de un tratamiento alternativo acerca de la diversidad religiosa en la teología angloamericana. Sería concretamente la denominada *nueva teología comparada* la encargada de superar el supuesto escollo confesional en el que desembocó la teología de la formación de modelos⁴⁸; aunque lo cierto es que el programa de trabajo de la teología comparada ya se había iniciado en la segunda mitad del siglo XIX, independientemente de los planteamientos programáticos soteriológicos de la teología cristiana de las religiones.

La teología comparada tomará como punto de partida y de llegada el diálogo interreligioso desde el interior de las propias tradiciones, y no desde ninguna instancia establecida apriorísticamente por una forma determinada de creer y de pensar⁴⁹. No obstante, esto no quiere decir que no se desarrollara la teología de las religiones; de hecho (y quizá motivado en parte por su tradición académica de la religión y la teología comparadas), la gran contribución de la teología angloamericana a la teología de la formación de modelos sería precisamente el modelo pluralista⁵⁰ y algunas de sus variantes⁵¹. Y ha sido justamente en ese ámbito

48 Cf. VON STOSCH, "Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?": *Zeitschrift für Katholische Theologie* 124 (2002), 294-311; F. X. CLOONEY (ed.), *The new comparative theology. Interreligious insights from the next generation* (T&T Clark, London-New York 2010); P. HEDGES, "The Old and New Comparative Theologies: Discourses on Religion, the Theology of Religions, Orientalism and the Boundaries of Traditions": *Religions* 3/4 (2012) 1120-1137; W. PFÜLLER, "Komparative Theologie als Theologie der Zukunft. Einige Klärungen": *Münchener Theologische Zeitschrift* 61 (2010) 240-253.

49 Cf. R. SCHEBERA, "Comparative Theology: A New Method of Interreligious Dialogue": *Dialogue and Alliance* 17 (2003) 7-18.

50 Cf. Hyun Kyung Chung, "Seeking the Religious Roots of Pluralism": *Journal of Ecumenical Studies* 34 (1997) 399-402.

51 Cf. J. HICK, *A Christian Theology of Religions* (Westminster John Knox Press, Louisville 1995); L. SWIDLER, *Toward a Universal*

donde las aportaciones actuales más significativas se han centrado en establecer una superación, tanto de los límites hermenéuticos del modelo inclusivo, como del relativismo del modelo pluralista y su filosofía homogeneizadora⁵².

Esto ha invitado a algunos autores de aquel horizonte cultural a tipificar un cuarto paradigma que englobe el conjunto de esos esfuerzos por salir del estancamiento pluralista en la teología de las religiones⁵³. El apelativo más utilizado para definir este paradigma es '*particularismo*'⁵⁴, cuya principal seña de identidad será la de recoger las intuiciones más valiosas de los tres paradigmas clásicos y rechazar sus respectivas deficiencias. Algunos autores alineados en esta perspectiva son Gavin D'Costa, Alistair McGrath, J. A. DiNoia, Kevin Vanhoozer y Paul J. Griffiths, George Lindbeck⁵⁵; y se suele atribuir a éste

Theology of Religions (Orbis, Nueva York 1998); SMITH, *Towards a World Theology*; G. D'Costa, "Pluralist Arguments. Prominent Tendencies and Methods", en: K. J. BECKER – I. MORALI (eds.), *Catholic Engagement with World Religions*, 329-344; W. C. SMITH, "Changing the Angle: Recent Maps", en: *Id.*, *Christianity and world religions*, 34-54; P. SCHMIDT-LEUKEL, "Pluralisms", en: P. HEDGES – A. RACE (eds.), *SCM Core Text Christian Approaches to Other Faiths* (SCM Press, London 2008) 41-58.

52 G. D'Costa, "The Impossibility of a Pluralist View of Religions": *Religious Studies* 32 (1996) 23-33.

53 Las obras de referencia principales donde se puede encontrar bien descrito el esquema de cuatro paradigmas son: 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*, Zondervan (Grand Rapids 1996) 151-180; P. HEDGES, "The Inter-Relationships of Religions: some critical reflections on the concept of particularity": *World Faiths Encounter* 32 (2002) 3-13; *Id.*, "A reflection on typologies: negotiating a fast-moving discussion", en: P. HEDGES – A. RACE (eds.), *SCM Core Text Christian Approaches to Other Faiths*, 17-33; P. HEDGES, "Particularities", en: P. HEDGES – A. RACE (eds.), *SCM Reader Christian Approaches to Other Faiths* (SCM Press, London 2009) 61-70; *Id.*, "Radical Difference and Religious Others: The Particularist Agenda", en: *Id.*, *Controversies in Interreligious Dialogue and the Theology of Religions*, 146-196; KNITTER, "El modelo de aceptación: intuiciones y cuestiones", en *Id.* *Introducción a las teologías de las religiones*, 403-441; J. H. FLETCHER, *Monopoly on Salvation: a Feminist Approach to Religious Pluralism* (Continuum, London-New York 2005).

54 Otros autores, sin embargo, han optado por denominarlo simplemente 'cuarto paradigma', al considerar que el nombre de 'particularismo' se podría aplicar también al paradigma exclusivista, cf. P. HOŠEK, "Interreligious Relations Today. Towards a Fourth Paradigm": *Religion in the Time of Changes. Space – Society – Economy* 7 (2005) 45. Otro caso relevante de cambio de nomenclatura es el de Paul Knitter, en su trabajo sistemático arriba citado sobre la teología de las religiones, donde le asigna el nombre de 'modelo de aceptación', cf. KNITTER, "El modelo de aceptación: intuiciones y cuestiones", 403-441.

55 G. D'Costa, *The Meeting of Religions and the Trinity* (Continuum, London 2000); *Id.*, "'Roundtable Review' of *The Meeting of Religions and the Trinity*": *Reviews in Religion and Theology* 8 (2001) 238-242; *Id.* *Christianity and world religions. Disputed questions in the theology of religions* (op. cit.); A. E. McGRATH, "A Particularist View: A Post-Enlightenment Approach" (op. cit.); J. A. DiNoia, *The Diversity of Religions: A Christian Perspective* (The Catholic University of America Press, Washington DC 1992); K. J. VANHOOZER (ed.), "Theology and the condition of postmodernity: a report on knowledge (of God)", en: *Id.*, (ed.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* (Cambridge University Press, Cambridge 2003), 3-25; P. J. GRIFFITHS, *Problems of Religious Diversity* (Blackwell, Malden - Massachusetts 2001); G. LINDBECK, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Westminster Press, Philadelphia 1984).

último y a su obra programática '*La naturaleza de la doctrina. Religión y teología en una era postliberal*' la base fundacional de la línea particularista⁵⁶.

En conjunto, el particularismo constituye un modelo de interpretación teológica de la diversidad religiosa que se encuadra en una consideración bipolar de la teología de las religiones. Según esta visión, el conjunto de paradigmas y modelos que conforman la teología de las religiones se estructuran en dos grandes momentos y paradigmas culturales fuera y dentro de la propia teología. Estos dos conjuntos serían, por una parte, la interpretación liberal o modernista de la cultura y de las religiones (y su propuesta de meta-narrativas que tienden a la unificación y a las consideraciones holísticas) y, por otra parte, su interpretación post-liberal o post-modernista (que se caracteriza por su rechazo tanto a la hermenéutica transcultural y meta-histórica como a la construcción de sistemas totalizadores). El culmen de la aportación liberal/modernista dentro de la teología de las religiones sería el paradigma pluralista, y el de la contribución post-liberal/post-modernista sería el particularismo⁵⁷. Como el triple esquema o esquema tipológico (los clásicos exclusivismo, inclusivismo y pluralismo), son fruto en última instancia –al menos su formulación–, de la corriente pluralista, aquel también formaría parte de la interpretación liberal/modernista.

Aunque no se puede considerar el particularismo como un sistema unificado de pensamiento, que incluye algunas posturas individuales con variaciones en ciertos temas, sí que se pueden destacar algunas características generales a partir de ciertos principios nucleares de la teología post-liberal. A grandes rasgos, y lo más importante para la evaluación del modelo particularista, puede resumirse la línea liberal como el intento de difuminar las diferencias o características distintivas de las tradiciones religiosas. Todos los mo-

56 Cf. HEDGES, *Controversies in Interreligious Dialogue and the Theology of Religions*, 152ss. Un análisis crítico bastante completo sobre los fundamentos del particularismo establecidos por la teoría cultural-lingüística de Lindbeck, así como sobre su teología post-liberal, podemos encontrarlo en M. MOYAERT, "Postliberalism, religious diversity and interreligious dialogue: a critical analysis of George Lindbeck's fiduciary interests": *Journal of Ecumenical Studies* 47 (2012) 64-86.

57 Sobre el debate en torno al empleo de los conceptos modernismo / post-modernismo en el ámbito de la actual teología de las religiones cf. T. STANLEY, "Speaking Credibly? Communicating Christian Particularism in Postmodern Contexts": *International Review of Mission* 97 (2008) 21-30; HEDGES, *Controversies in Interreligious Dialogue and the Theology of Religions*, 1-3, 55-57, 164-169, 189-192; George Hunsinger, "Postliberal theology", en: VANHOOZER (ed.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, 42-57; G. WARD, "Introduction: 'Where We Stand'", en: G. WARD (ed.), *The Blackwell Companion to Postmodern Theology* (Wiley-Blackwell, Oxford (entre otros) 2005) xii-xxvii.

delos de este grupo hacen gala de respetar esas *particularidades*, pero todos ellos buscan su superación de diferentes formas. El exclusivismo lo pretende a través de su transformación y sustitución por el mensaje cristiano; el inclusivismo no sólo respeta, sino que aprecia las diferencias, pero poniendo el acento en la búsqueda de las similitudes que puedan hallarse dentro de ellas, para, desde ahí, establecer el diálogo interreligioso y la interpretación teológica de las religiones; por último, el pluralismo, respetando las diferencias las reduce a una especie de mero accidente, una expresión cultural, a lo sumo, de la realidad divina común y de la experiencia religiosa universal.

En cambio, la línea post-liberal constituye justamente lo contrario: el ensalzamiento de las diferencias por encima de todo intento de homogeneización o igualación. No es que no valore positivamente lo que pueda haber de común en las distintas tradiciones religiosas de la humanidad, sino que subraya las *particularidades* de las mismas como lo realmente determinante de su cualidad de tradiciones diferenciadas y, en definitiva, de religiones⁵⁸. Frente a todas las dudas que pueda despertar (sobre todo la de ser una especie de nuevo exclusivismo), el particularismo sostiene que su propuesta no atenta contra la construcción del diálogo interreligioso, sino que es la única vía para establecer un diálogo legítimo y con garantías de credibilidad⁵⁹. Por otra parte, la aseveración de la radical diferencia entre religiones constata que las religiones no son simplemente expresiones variadas de una misma experiencia, sino experiencias distintas en sí mismas. Así, la otra consecuencia definitiva para el modelo *particularista* es que, debido a todo lo anterior, se concluye que realmente no podemos desarrollar *una* teología que proponga métodos paralelos de expresión e interpretación para diferentes tradiciones religiosas⁶⁰.

Este acento en la radical diferencia interreligiosa no tiene la misma intensidad en todos los representantes de esta corriente, pero sí que todos se apoyan para ello en un mismo fundamento teológico: la radical alteridad de Dios; incluso en el caso de la comprensión cristiana de Dios, para la que la

58 Cf. D. TRACY, "Theology and the Many Faces of Postmodernity": *Theology Today* 51 (1994) 110; HOŠEK, "Interreligious Relations Today. Towards a Fourth Paradigm", 48-49; M. MOYAERT, "Postliberalism, the Theology of Religions and Interreligious Dialogue", en: *Id.*, *Fragile Identities: Towards a Theologie of Interreligious Hospitality* (Rodopi B. V., Amsterdam - Nueva York 2011) 142-158.

59 Cf. T. STANLEY, 29.

60 Cf. M. MOYAERT, "Interreligious Dialogue and the Debate between Universalistic and Particularistic Theologians: Searching for a Way Out of the Deadlock": *Studies in Interreligious Dialogue* 15 (2005) 43-44.

encarnación del Verbo y la unión hipostática del Hijo con la humanidad de Jesús tampoco suprime la diferencia entre divinidad y humanidad. De esta forma, para los teólogos cristianos del modelo particularista, sólo la consideración y el respeto por la real alteridad de las otras tradiciones religiosas constituye la postura coherente respecto a la radical alteridad del ser de Dios respecto a la realidad creada. De hecho, esa alteridad correspondiente a la diversidad religiosa es un signo de la insalvable diferencia ontológica de la realidad divina; y supone, al mismo tiempo, el reconocimiento de que ninguna doctrina religiosa *acota* definitivamente la realidad de Dios. Dios permanece el totalmente otro incluso en el seno de cualquier tradición religiosa. Si no fuera así, nos recuerdan estos teólogos, Dios dejaría de ser Dios. ¿Por qué, entonces, habría de intentar superarse teológicamente la diferencia real entre las distintas religiones? ¿No es una postura teológicamente más correcta, al menos desde la perspectiva cristiana, destacar y valorar precisamente esa distancia insalvable entre tradiciones?⁶¹ Para el particularismo, la búsqueda de una reconciliación y armonización entre las diferentes verdades y doctrinas religiosas, sea de la forma que sea (a través de la discontinuidad y superación del exclusivismo, a través del cumplimiento del inclusivismo, o a través de la apertura radical del pluralismo), supone la privación de la posibilidad de descubrir la verdadera alteridad de Dios, la real alteridad de las otras religiones, y la alteridad constitutiva de la propia realidad plural.

Otro aspecto importante de la corriente particularista es el recurso a la doctrina trinitaria y pneumatológica cristianas para llevar a cabo una aproximación teológica a los otros credos religiosos desde el señalado principio de la alteridad. Para los particularistas “la Trinidad permite la mayor fidelidad a la propia tradición [cristiana] y la mayor apertura y respeto hacia los otros”⁶². Es la doctrina trinitaria la que permite hablar de la presencia efectiva de Dios a través del Espíritu Santo en las otras tradiciones religiosas y la que demanda del cristiano una actitud de respeto y afecto hacia esas confesiones; pero, del mismo modo, la propia doctrina trinitaria supone la garantía de fidelidad a la

61 “Dios es el otro en la alteridad de las religiones. Por tanto, reducir la alteridad—esto es, la diversidad auténtica—de las religiones a algún tipo de unidad más alta o final equivale a reducir la alteridad de Dios a lo que podemos conocer o poseer. Pero esto es otra forma de denominar a la idolatría” (KNITTER, *Introducción a las teologías de las religiones*, 412). Cf. GRIFITHS, *Problems of Religious Diversity*, 12ss.

62 HEDGES, *Controversies in Interreligious Dialogue and the Theology of Religions*, 29.

ortodoxia de la propia tradición, por cuanto no permite suprimir o difuminar ninguno de sus elementos constituyentes (sobre todo el hecho Cristo, cuestionado por el modelo pluralista) para que siga siendo trinitaria. Además, el particularismo aboga por una actitud de humildad teológica a la hora de preguntarse por el modo de actuación del Espíritu Santo en las otras tradiciones: no puede saberse y no tiene sentido preguntarlo⁶³.

Esta última consideración conecta directamente con el último elemento diferenciador del particularismo: su negativa a reconocer algún tipo de función salvífica, en el sentido cristiano, en las otras tradiciones religiosas. Esto no supone, según los particularistas, ningún desprecio o minusvaloración hacia las otras religiones; antes bien, conlleva la aceptación auténtica de su real alteridad experiencial religiosa y de su real alteridad doctrinal. El universalismo soteriológico cristiano no es compartido de ningún modo por ninguna otra tradición; cualquier intento de conciliación en ese terreno supone una falta de respeto hacia esas otras tradiciones. No es que se niegue la salvación de los fieles de las otras religiones, sino que se cuestiona que en sus tradiciones se hable siquiera de salvación en el sentido en que lo hace el cristianismo. Para el cristiano Dios es salvación; cualquier despliegue suyo en la historia de los hombres, cualquiera de sus realizaciones concretas en aras del encuentro con el ser humano, es salvación. ¿Supone lo mismo la consideración de la divinidad o de la trascendencia en el budismo, en el hinduismo, en el islam...? Entonces, ¿por qué hablar de la salvación al referirnos a esas tradiciones religiosas? Ello supondría seguir manteniendo la actitud condescendiente del inclusivismo, así como hacer del término teológico 'salvación' una especie de meta-concepto polivalente y totalizador que termina eliminando las diferencias entre las distintas tradiciones.

En definitiva, y como decíamos al principio de este apartado, el particularismo se erige como el correctivo necesario para superar el anquilosamiento provocado por la teología de las religiones de cuño liberal. Es cierto que en muchos de sus aspectos supone una superación de ciertas aporías provocadas por el discurso pluralista, así como de algunas contradicciones inherentes a la hermenéutica inclusivista. Que pueda hablarse de esta línea de trabajo, dentro de la teología cristiana de las religiones, como de un 'cuarto paradigma' sólo el propio futuro de este marco teológico podrá confirmarlo.

63 D'Costa, *Christianity and world religions*, 210ss.

Sí que podría decirse que constituye toda una apología de la diferencia, considerada ésta no sólo como elemento integrador de la diversidad religiosa, sino del propio entramado de la realidad. En este sentido, se convierte en muchos casos en una auténtica 'teología de la alteridad', que, como ya vimos en el inclusivismo recíproco, habría de formar parte de cualquier propuesta cristiana para una interpretación teológica del pluralismo religioso.

III. MÁS ALLÁ DE UNA TEOLOGÍA DE FORMACIÓN DE MODELOS

Tanto en la presentación general que hicimos sobre las distintas configuraciones de la teología de las religiones dentro del esquema tipológico, como en el análisis de estos dos modelos más recientes que se muestran como alternativas al triple paradigma, podemos observar que, quizá, el escollo fundamental que se ha encontrado la teología sistemática en su labor interreligiosa haya sido, precisamente, el horizonte de la formación de modelos holísticos categoriales. Frente a esto, las nuevas líneas de trabajo en el ámbito del pluralismo religioso (que incluyen no sólo los modelos aquí presentados, sino también la teología comparada y la teología interreligiosa⁶⁴), tienen en común el rechazo a subsumir la enorme variedad de problemas y aspectos, que conlleva el tratamiento teológico de la diversidad religiosa, en sistemas totalizadores. La atomización del fenómeno religioso como tal (según criterios, categorías y elementos constituyentes), y de su diversidad experiencial y doctrinal, precisa de unas mayores exhaustividad y exactitud en el análisis teológico de la religión y de su expresión plural; y, al mismo tiempo, respetar, por encima de cualquier lectura englobante u homogeneizadora, la fidelidad a la propia tradición y el aprecio de la diversidad como tal. En este marco, el sistema de la formación de modelos a partir de paradigmas excluyentes parece que ha dejado de ser una prioridad en la teología cristiana de las religiones.

64 Como sobre la teología comparada ya dimos algunas referencias, para una introducción muy completa a la teología interreligiosa recomendamos la obra colectiva: R. BERNHARDT – P. SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme*, Beiträge zu einer Theologie der Religionen 11 (Theologischer Verlag Zürich – TVZ, Zurich 2013); especialmente las contribuciones de SCHMIDT-LEUKEL, "Interreligiöse Theologie und die Theologie der Zukunft", 23-42, y de BERNHARDT: "Theologie zwischen Bekenntnisbindung und universalem Horizont. Überlegungen zum Format einer «interreligiösen Theologie»", 43-66. Cf. también SCHMIDT-LEUKEL, "Interkulturelle Theologie als interreligiöse Theologie": *Evangelische Theologie* 71 (2011) 4-16.

Creemos que las dos nuevas tendencias aquí presentadas, el 'inclusivismo recíproco' y el 'particularismo', contienen aspectos positivos para salir de ese callejón sin salida de la reflexión teológica sobre el pluralismo religioso provocado por una teología de formación de modelos desde el triple paradigma clásico. La hermenéutica de la reciprocidad del primero y la hermenéutica de la alteridad del segundo nos parecen claves fundamentales para el desarrollo de una teología de las religiones en el seno de la teología sistemática cristiana. Su negativa común a imposiciones foráneas, reducciones hermenéuticas, renunciadas desestructurantes y, sobre todo, a relativizar y uniformar, han de formar parte hoy de los criterios distintivos de una hermenéutica teológica interreligiosa confesional.

Por supuesto que ambas propuestas contienen también límites y riesgos, lo cual es inherente a cualquier proyecto interpretativo. No hay que olvidar tampoco que, sin pretender serlo, ambas perspectivas son excluyentes entre sí, debido al principio del que parte cada una. El inclusivismo recíproco sostiene la posibilidad de compartir experiencias provenientes de universos culturales y religiosos distintos, apoyándose en la afirmación común acerca de la presencia de lo Absoluto en cada una de esas tradiciones⁶⁵. El particularismo, en cambio, rechaza del todo esta posibilidad, y acentúa precisamente las diferencias irreconciliables entre las distintas religiones como consecuencia de ese punto de partida: no hay posibilidad de compartir experiencias de la alteridad del otro que difuminen los perfiles de su diferencia.

Por otra parte, el inclusivismo recíproco, al moverse en un terreno casi exclusivamente heurístico, corre el peligro de obviar precisiones necesarias en el ámbito de la fundamentación de realidades centrales, como el concepto de religión, la experiencia religiosa, el cumplimiento salvífico o la incorporación o sustitución soteriológica, y la forma concreta de reciprocidad mutua. Respecto a esto último, se demandan de este modelo ulteriores reflexiones acerca del hecho de que esa reciprocidad, no sólo se ha de configurar en las

65 "Si lo Absoluto también está presente en las otras tradiciones religiosas, entonces esa presencia de lo Absoluto debería constituir un puente con cuya ayuda yo pueda, a partir de mis propias experiencias religiosas, introducirme en el universo experiencial ajeno" (VON STOSCH, *Komparative Theologie*, 113-114). Aunque, en este sentido, se le recrimina a Bernhardt, por una parte, que está utilizando un criterio de homogeneización respecto a la realidad divina que él mismo rechazó respecto del pluralismo; y, por otra parte, que nunca acaba de explicitar la forma de lograr esa comunión experiencial: "Sin embargo, cuál es la forma en que podemos mirar con los ojos del otro sigue siendo una cuestión abierta en la concepción de Bernhardt" (DANZ, *Einführung in die Theologie der Religionen*, 99).

relaciones interreligiosas, sino también en las respectivas consideraciones teológicas. Es decir, hay que aceptar que la propia diversidad religiosa será evaluada, necesariamente, de forma diferente por las respectivas teologías confesionales. De ahí que en el esfuerzo de valorar y comprender al otro desde su propio interior, como pide el inclusivismo recíproco, cada teología confesional tendrá que tener muy en cuenta esta realidad. Cuando el teólogo hace teología de las religiones desde el criterio de reciprocidad, no sólo tendrá presente la diversidad religiosa en sí, sino la forma que tienen las otras tradiciones de interpretarla teológicamente. En este sentido, un modelo o, si se prefiere, una línea de trabajo desde la reciprocidad tendrá que plantearse previamente si ésta se cumple o podrá llevarse a cabo en la esfera de las teologías confesionales de las diferentes religiones; porque no tiene ningún sentido una reciprocidad unilateral, una reciprocidad que no va ser respetada y buscada del mismo modo por aquel hacia el que queremos tener una actitud inclusivista recíproca. A este respecto, se habla de una 'asimetría' problemática entre las perspectivas interna y externa de aproximación a la diferencia y a la pluralidad religiosa⁶⁶.

Por su parte, el particularismo adolece de un radicalismo perspectivista deudor de una particular interpretación occidental de la cultura; la elaborada por el luterano George Lindbeck. Este sesgo hermenéutico puede hacer desembocar al discurso particularista en la supresión de la posibilidad de un auténtico diálogo fructífero, así como levantar una sospecha programática sobre todo intento de interpretación y valoración teológica de la diversidad religiosa⁶⁷. Una sospecha que podría trasladarse por extensión a la propia reflexión teológica sobre la realidad del hombre y, en última instancia, sobre la misma realidad de Dios y su manifestación. Así, si el pluralismo es acusado por el particularismo de intento de homogeneización, éste puede ser tachado de aislacionista.

Creemos que la teología de la alteridad que propugna el particularismo puede ser una contribución muy positiva al futuro del desarrollo de la teología cristiana de las religiones; pero si esa teología concluye que la alteridad se impone en definitiva como un muro infranqueable para el verdadero encuentro *recíproco*

66 Cf. P. SCHMIDT-LEUKEL, "Replik": *Salzburger Theologische Zeitschrift* (2000) 189-193.

67 "If pluralisms stand accused of colonial imposition by placing different religions under a Western meta-narrative by employing the trope of similarity, then, likewise, the particularist imposes their own meta-narrative of 'radical difference'. However, at least in principle, pluralisms, inspired by radical openness, allow their system to be critiqued by the Other, whereas particularities refuse dialogue or interchange in any meaningful way" (HEDGES, *Controversies in Interreligious Dialogue and the Theology of Religions*, 196); cf. KNITTER, *Introducción a las teologías de las religiones*, 418-419.

con el otro, entonces pensamos que no tendrá ningún futuro, ya que de esta forma anula la posibilidad de la propia teología como reflexión sobre la Alteridad que es Dios, y sobre las vías de acceso que abre esa Alteridad para el encuentro con el ser humano; para convertirse para ese ser humano en salvación.

Para terminar con estas consideraciones finales, volvemos a recuperar aquí la convicción fundamental de que el pluralismo religioso no puede ser una opción de la teología sistemática cristiana, sino uno de sus horizontes de reflexión ineludibles. El carácter racional de la teología cristiana impide evitarlo: estamos impelidos a dar razón teológica de la diversidad religiosa, y hemos de replantear la razonabilidad cristiana en el marco del pluralismo religioso y de la conciencia del mismo en el hombre de nuestro tiempo. Por eso creemos que el marco de la teología fundamental y de la teología sistemática son los referentes necesarios para el desarrollo de esa reflexión. Fuera de ahí, lo que se hace, y debe hacerse también, es ciencia comparada interdisciplinar de las religiones; y el teólogo cristiano igualmente tiene derecho y obligación de conocer las aportaciones en ese terreno, y a contribuir a él si su formación lo capacita para ello. Pero hay que intentar no confundir ambas parcelas de la interpretación interreligiosa, ni tampoco caer en rancios dogmatismos aislacionistas por temor a posibles crisis de identidad intelectual.

Más allá de modelos y paradigmas, la teología cristiana sigue estando convocada a desarrollar una teología de la religión y de la diversidad religiosa que sea cristiana, kenótica, heurística más que sancionadora, y testimonial más que proselitista. Una reflexión, por otra parte, que recupere permanentemente la pregunta sobre las razones por las que la diversidad religiosa y su aguda conciencia actual son o han de ser temas de la teología cristiana. Una teología que reclame la posibilidad del afecto real, el respeto absoluto y la consideración auténtica por los credos ajenos sin menoscabo de la experiencia cristiana del Dios 'anonadado', del Dios donación absoluta, del Dios revelado en su autoenajenación y en su desvalimiento encarnatorio. ¿Puede existir un mejor punto de partida para la aceptación sincera de la alteridad del otro que esta convicción realizada en la proexistencia de Cristo? Desde ese requerimiento originario, y sin olvidar sus líneas de demarcación, seguro que las aportaciones de la teología sistemática a la temática de la pluralidad religiosa responderán siempre a los criterios de fidelidad, respectividad, reciprocidad y particularidad que demandan las nuevas propuestas dentro de la teología de las religiones.