

3. COMUNICACIONES

LAS IGLESIAS LOCALES, EXPRESIONES PARTICULARES DE LA FE Y DE LA TEOLOGÍA LOCAL

LEO ELDERS

En esta comunicación nos proponemos estudiar un problema de gran actualidad: la existencia de Iglesias locales, enraizadas en culturas particulares, ¿implica que la expresión de la fe y de la teología de estas comunidades sean también particulares? Hasta una fecha reciente la pregunta hubiera sido absurda, pero hoy el problema se debate y algunos estiman que es preciso afirmar absolutamente la posibilidad e incluso la necesidad de una pluralidad de teologías. Presentamos sus argumentos:

a) Si la Iglesia debe encarnarse en las distintas culturas, la consecuencia es que la expresión de la fe resulte pluriforme, porque estará siempre marcada por las categorías de una cultura particular.

b) «La ley de la caridad es acoger todo lo que hay de legítimo en los hombres para purificarlo, penetrarlo desde dentro o iluminarlo desde fuera»¹. Es preciso, pues, asumir la sensibilidad y la sabiduría propias de una nación o cultura para elaborar la fe tal como ha de ser vivida por esa nación particular.

c) Se alega también que el pensamiento humano es inmanente a una cultura y a una época particular; los dogmas y la teología no escapan a esta historicidad. En efecto, los dogmas y la teología fueron formulados inicialmente en una terminolo-

1. Ch. JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, p. 1239.

gía griega y siguen marcados por una articulación greco-latina. Se impone una deshelenización.

d) A ello se añade un argumento propuesto por Karl Rahner: hasta el último concilio, la teología se había desarrollado apoyándose exclusivamente en la teología escolástica. Esto permitía sin duda la génesis de ciertas corrientes, pero dejaba intacta la unidad básica de la teología. Ahora bien, existe actualmente entre los cristianos una pluralidad de filosofías, y los horizontes del pensamiento se han diversificado. Según Rahner, esta situación es irreversible. Por razón de su dependencia de la filosofía, la teología se fragmentará en una gran diversidad de formas. La neoescolástica fue probablemente el último intento de hacer teología utilizando una sola filosofía; pero la neoescolástica no es ya sostenible hoy. En adelante los teólogos hablarán lenguajes distintos, no identificables unos con otros². Según Rahner, no se puede afirmar que este uso de categorías muy diversas (por ejemplo, las que proceden del existencialismo) sea erróneo. Si se concibe la esencia de las cosas como equivalente a su significación para el hombre, resulta que la transubstanciación pasará a ser una trans-significación o transfinalización³. Por otra parte, ya el hecho de que la Iglesia entre en áreas culturales nuevas implica una cierta desmitologización en las fórmulas de la fe (Rahner da como ejemplo el enunciado de que «hemos sido rescatados por la sangre de Cristo»), como también una adaptación a sensibilidades diferentes⁴.

Ciertos autores van más lejos que Rahner. Estiman que, siendo la religión el verdadero centro de la vida en las culturas africanas y asiáticas, la inculturación de la fe llevará consigo, inevitablemente, el empleo de categorías religiosas propias de los países de misión. En virtud de una verdadera *kenosis*, la Iglesia debería despojarse de sus ropajes greco-latinos para vestir-

2. *Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie*, en *Schriften zur Theologie X* (1972) 70-88, p. 81.

3. *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche*, en *Schriften...* IX (1970) 11-13.

4. *Ueber künftige Wege der Theologie*, en *Schriften zur Theologie X* (1972) 41-69.

se a la africana, a la india, etc. Según esta teoría, la Iglesia actual es una realización limitada de la vida cristiana, típica de una época occidental de su historia. En el futuro debe convertirse en una asamblea de Iglesias locales; en lugar de tener a Roma como centro, será policéntrica.

Queda así expuesto un problema que agita a muchos jóvenes teólogos en Asia y en Africa. Para ver con claridad en este tema, es preciso hacer varias distinciones y profundizar en ciertas cuestiones. Comencemos por el tema de la relación entre la teología y la filosofía.

Se admite generalmente que la función de la filosofía en teología es triple: (a) preparar a los hombres para la acogida de la revelación (entre otras cosas, demostrando la existencia de Dios y explicando la naturaleza y la vocación del hombre); (b) refutar a aquellos que niegan verdades de fe; (c) suministrar categorías del pensamiento y principios que nos ayuden a dilucidar la doctrina revelada.

Ahora bien, se olvida con frecuencia que las distintas filosofías no poseen el mismo valor. Una filosofía que no sea verdadera no puede ser un instrumento para realizar las tareas mencionadas bajo (a), (b) y (c). La razón de ello es evidente: se trata de la analogía existente entre el orden de la gracia y el orden natural. Lo que no contiene la *veritas rerum* tal como Dios la estableció, no puede servir como instrumento para explicar el plan de Dios. Si se replica que no todo es falso en esas filosofías, ello significa simplemente que pueden ayudar a veces a expresar ciertos aspectos secundarios de la revelación. No se pueden considerar como instrumentos fiables en el estudio y la elaboración de la doctrina de la fe.

Esta evidencia se confirma con la historia. La influencia de las filosofías paganas llevó a la génesis de las herejías. Tertuliano, Hipólito e Hilario repiten que la fe fue deformada por la instrucción de esas filosofías⁵. E. von Ivanka ha podido mostrar incluso que las grandes herejías en la Iglesia antigua,

5. Cfr. TERTULIANO, *De anima* 23, 5; Hipólito, *Refut. Haer.* Cfr. también H. CHADWICH, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford 1966, p. 8.

como el arrianismo, el monofisismo, el nestorianismo, y el pelagianismo, proceden de ideas propias de ciertas filosofías como el platonismo medio y el neoplatonismo, el aristotelismo y el estoicismo⁶. La historia de las herejías en los siglos XII y XIII depende en buena parte de la introducción de obras filosóficas nuevas en Occidente⁷. Una cierta ideología pesimista, un nuevo subjetivismo y nominalismo posibilitaron la génesis de la doctrina de Lutero⁸. En cuanto a las desviaciones teológicas más recientes, recordemos el modernismo, la teología de la liberación y la cristología de Schillebeeckx que, cada cual a su modo, son tributarios de corrientes de pensamiento como el positivismo, el marxismo y el perspectivismo epistemológico. Para servir de instrumento a la teología, una filosofía debe ser verdadera.

El magisterio de la Iglesia ha hecho suya, por otra parte, esta conclusión. En la raíz de la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII se encuentra la intuición de que el dominio de filosofías hostiles (como la de Kant) amenazaba a la doctrina de la fe, y la anarquía en las concepciones políticas imposibilitaba una renovación social. En un importante discurso pronunciado en la universidad romana de Santo Tomás el 17 de noviembre de 1979, el papa Juan Pablo II recuerda por su parte que «muchos naufragios en el plano de la fe y numerosas situaciones de perplejidad proceden de una crisis de naturaleza filosófica», para insistir a continuación en la necesidad de una buena formación filosófica: es preciso tomar a Santo Tomás por maestro. La razón de la posición privilegiada del Doctor Angélico es que él nos transmite, como decía Pío XI en una alocución del 8 de enero de 1927, la verdad de lo real: su filosofía no perderá nunca valor, porque entonces las cosas mismas tendrían que perder su verdad⁹.

Juan Pablo II ha insistido en el peligro que ciertas filosofías hacen correr a la Iglesia: «Hay corrientes de pensamiento

6. E. IVANKA, *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*, Viena 1948.

7. Cfr. G. THÉRY, *Autour du décret de 1210: I. David de Dinante*, París 1925, p. 109.

8. Cfr. T. SÜSS, *Luther*, París 1969, 27-44.

9. Cfr. también S. PÍO X en AAS 6 (1914) 337.

que, o bien por su orientación profunda o por su evolución ulterior, no reúnen ya las condiciones necesarias para poder colaborar con la investigación teológica. Hay ópticas deficientes —continúa el papa—; hay sistemas tan pobres y cerrados que excluyen una traducción o interpretación de la Palabra divina». Si la teología acepta estos sistemas como aliados, se condena a muerte¹⁰. Por lo visto, para poder ayudar a la teología, la filosofía debe ser esa ciencia de las cosas creadas que está en total conformidad con su verdad y, por tanto, también con la revelación. Lo cual no significa que el teólogo pueda relegar simplemente los sistemas filosóficos modernos, aunque sean radicalmente erróneos: éstos pueden contener parcelas de verdad y así, de un modo secundario, contribuir a un conocimiento más completo de la realidad¹¹.

Lo que hemos dicho sobre la filosofía se puede aplicar a las culturas y a las religiones, que son a menudo una expresión de opciones metafísicas. Cabe afirmar en líneas generales que la Iglesia sólo adopta formas culturales y religiosas en tanto que se hallan en conformidad con la revelación y con el orden natural. Basta estudiar los documentos para ver que la Iglesia descarta aquello que va unido indisolublemente a los errores; el resto debe ser tratado con benevolencia, protegido y promovido dentro de lo posible¹².

Sin duda, si tomamos la palabra «cultura» en su sentido de usos o de modo de vida particular, la Iglesia, lejos de estar ligada a una u otra cultura, es radicalmente independiente de ella¹³. Como dice el Concilio Vaticano II, ella no está ligada a ninguna *consuetudo*, sea antigua o moderna¹⁴. Pablo VI añade:

10. Cfr. el discurso del Papa del 28 de octubre de 1979.

11. No se puede admitir, pues, la posición de Rahner. Jean Daniélou, por otra parte, era ya más reservado: hablaba de errores muy graves en las filosofías de Kant, Hegel, Nietzsche, Bergson y Heidegger; pero estimaba, no obstante, que éstas contienen adquisiciones positivas de la inteligencia. Una actitud puramente negativa a su respecto sería estéril. Cfr. su *Catholicisme un et divers*, París 1962, 128.

12. Cfr. Pío XII, AAS 31 (1939) 42-49.

13. Pío XII, *Discorsi e radiomessaggi*, XVIII, 15-21.

14. *Gaudium et spes*, 4-58.

la Iglesia no tiene vínculos privilegiados con una u otra cultura¹⁵: el mensaje del evangelio es independiente de formas culturales particulares¹⁶.

De todo lo anterior se pueden extraer dos conclusiones:

(a) la Iglesia no se ha vinculado nunca a la cultura greco-romana en tanto que modo de vida y de pensamiento particular. Si la Iglesia toma prestados ciertos términos o categorías a un entorno particular, lo hace en la medida en que aquellos proceden de la experiencia ordinaria de los hombres de todos los tiempos y conservan su valor¹⁷. «Si ciertas categorías del pensamiento y ciertos usos del mundo greco-romano han ejercido una influencia en la elaboración de la doctrina de la fe y de las estructuras de la Iglesia, esa influencia no ha sido nunca intrínseca y constituyente, sino que ha quedado limitada a la causalidad que ejerce un modelo análogo y extrínseco. Tal influencia era posible por razón del valor y de la verdad de esas categorías. Estas no forman, pues, una herencia cultural particular, sino que pertenecen al patrimonio universal del espíritu humano. Ahí se encuentran los inicios de una verdadera cultura cristiana»¹⁸. La Iglesia posee su propia cultura universal y sobrenatural: la fe y el modo en que viven y piensan los cristianos en todo el mundo. La Iglesia que nosotros conocemos no es una mera fórmula entre un gran número de formas de vida cristiana posibles. Ayudados y guiados por el Espíritu Santo, los Apóstoles y sus sucesores dieron una forma a la comunidad cristiana. Los pueblos del mundo deben encontrar la salvación mediante una comunión con esta Iglesia concreta.

(b) La segunda consecuencia de lo que hemos dicho es ésta: una verdadera inculturación en el sentido de una unión profunda y total con una cultura particular en tanto que particular no es ni siquiera posible. La Iglesia admite sin duda variaciones

15. *Insegnamenti* VIII, 1215.

16. *Ibid.*, 1375.

17. Cfr. la encíclica *Mysterium fidei*, la encíclica *Humani generis* y la declaración *Mysterium Ecclesiae* de la Congregación para la doctrina de la fe.

18. Cfr. nuestro trabajo *L'Église et les cultures*, en *Nova et vetera*, 1987, 7-35.

accidentales basadas en la geografía, la historia y la sensibilidad de una nación particular. Puede ocurrir también que la experiencia viva de un pueblo lleve a los cristianos (de un modo análogo y extrínseco) a tomar conciencia de ciertos aspectos de la fe conocidos hasta entonces implícitamente. En tales casos cabe hablar de un enriquecimiento de la vida eclesial.

Pero todo eso presupone que aquellos que se convierten, creen en la fe y en el amor y aceptan una profunda y total reorientación y renovación espiritual; según San Pablo, los paganos que se convierten son desgajados de su propio tronco silvestre, al que pertenecían por naturaleza, para ser injertados, *contra naturam*, en el olivo verdadero que es Israel (Rom 11, 24). En efecto, el mensaje de salvación no aporta sólo la fe, sino también una doctrina de Dios y del hombre que, en varios puntos de gran importancia, contrasta con el universo conceptual de las culturas no cristianas¹⁹, marcado generalmente por sistemas como el monismo, el dualismo, el materialismo o el idealismo.

De ahí que la conversión a la fe se haya vivido como un tránsito de la tinieblas a la luz, y de la sujeción a los demonios a la libertad de los hijos de Dios. Hacerse cristiano significa romper con la propia religión, a menos que ésta posea tal rectitud natural que la fe cristiana aparezca como la culminación de sus propias tradiciones ancestrales. En efecto, en los ambientes donde hay una metafísica natural próxima a la implicada en el mensaje evangélico, la predicación de la fe no chocará con grandes obstáculos. En tales casos, se produce un intercambio: mientras que la Iglesia acepta formas culturales particulares para tejer un vestido accidentalmente variado, los conversos han de mirar en adelante más lejos que el horizonte de su propia tradición y de su civilización particular, para abrirse a mejoras y a enriquecimientos²⁰.

La Iglesia no está ligada, pues, a ninguna cultura particular, sino que lleva consigo su propia cultura cristiana: el tesoro

19. Cfr. Cl. TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, París 1961, 27-85.

20. Cfr. PABLO VI, *Insegnamenti* VIII 1306; 1352.

de su doctrina de la fe, de su moral y de su liturgia, al igual que su organización, sus leyes y su doctrina social. Hacerse cristiano significa fundamentalmente una conversión, un desligarse del propio pasado religioso. Pero en el plano accidental el vestido de la Iglesia admite notables diferencias según los lugares y los tiempos²¹.

Esta conclusión se desprende también de la consideración de la catolicidad de la Iglesia. En virtud de las implicaciones de la encarnación del Hijo Dios, todo lo que pertenece a los hombres como expresión de su naturaleza espiritual «debe ser sometido e incorporado a Cristo en la unidad del cuerpo místico»²². Esta incorporación implica, sin embargo, una purificación o un abandono de esas particularidades culturales que no se ajustan a la naturaleza profunda y a la vocación del hombre y que, por consiguiente, se oponen a la doctrina de la fe y a la moral cristiana.

La catolicidad de la Iglesia significa que ésta ha de reunir a todas las naciones y que tiene el poder de responder a las expectativas de todos los hombres y de hermanarlas mediante la caridad, de suerte que «su diversidad resulte complementaria»²³. San Agustín dice al respecto: la Iglesia posee los remedios para todos los males: «tú eres candor con los niños, fuerza con los jóvenes, paz con los ancianos»²⁴. Esta fuerza espiritual funde en unidad los particularismos para hacerlos complementarios unos de otros. Eso se constata en la complementariedad de las órdenes religiosas de la vida activa y contemplativa, de la fuerza y la suavidad, de la esperanza y el temor, de la autoridad y la libertad, de la virginidad y las familias numerosas. Pero, como recuerda Charles Journet, cuando estos modos particulares se desligan del conjunto para vivir sólo de su propias ideas, se convierte en disidencias.

La catolicidad de la Iglesia significa, pues, que ella está llamada a asumir las riquezas, las facultades de los pueblos en lo

21. Cfr. SAN AGUSTÍN, *Epist.* 36, 14; *De civitate Dei* 19, 17.

22. Y. CONGAR, *Chrétiens désunis*, París 1937, 137.

23. JOURNET, *o.c.* en nota 1, 1267.

24. *De vera religione* 3, 3.

que tienen de bueno, y «en virtud de esta catolicidad cada porción aporta a los otros y a toda la Iglesia el beneficio de sus propios dones»²⁵. Se trata, sin embargo, de ver hasta qué punto pueden extenderse estos particularismos que nosotros hemos llamado variaciones accidentales en el vestido de la Iglesia. Los documentos del Concilio Vaticano II hablan de «la unidad en lo que es necesario»²⁶ y de «unidad sustancial a salvaguardar» en la liturgia²⁷. Todos los particularismos, en efecto, deben insertarse y ser asumidos en la unidad de la Iglesia. Lo que une a los cristianos en todas las partes del mundo es la unidad de la fe y de la caridad; es la gracia y la vida de Cristo.

Los cristianos de las primeras generaciones tenían una conciencia muy viva de esta unidad y afirmaban que Cristo iba a poner fin a toda división²⁸. El milagro de Pentecostés significa, en efecto, que los pueblos, dispersos después de la construcción de la torre de Babel, volverán a reunirse²⁹. Las divisiones, según Orígenes, son una consecuencia del pecado³⁰. En el siglo II, Hipólito escribe que Jesús envió a sus apóstoles para formar una nación única de fieles³¹. Según San Ireneo, la unidad de la fe es tan grande que la Iglesia habita una sola casa³². En su *Protréptico* 10, 1, Clemente de Alejandría responde, a los que reprochan a los cristianos el abandonar los usos de su pueblo, que la gran ley de la vida es avanzar siempre; nadie conserva la herencia paterna tal como la ha recibido. Tertuliano, por su parte, declara que los cristianos no tienen más que una sola patria: el mundo entero³³. Se pueden multiplicar los

25. *Lumen gentium*, 13.

26. *Unitatis redintegratio*, 8.

27. *Sacrosanctum concilium*, 37-38.

28. Cfr. ORÍGENES, *Contra Celsum*, 8; y E. PETERSON, *Theologische Traktate*, Munich 1951, 61.

29. Cfr. L. CERFAUX, *Le symbolisme attaché au miracle des langues*, en *Ephé. Theol. Lov.* (1936) 256-259.

30. *Homil. super Ezechiel* 9, 1. Cfr. también H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, París 1952, 9-17.

31. *Comment. in Daniel.*, 4, 9.

32. *Adv. haer.*, 1, 10.

33. *Apolog.* 38. Cfr. S. HILARIO, *De Trinitate* 1, 8.

textos de los Padres que van en este sentido. Para terminar esta sección, evoquemos el bello pasaje de San Agustín sobre Adán caído que, al quebrarse, se extendió por toda la tierra, llenándola con sus restos. La redención es el salvamento de este Adán en la unidad del cuerpo de Cristo³⁴.

Hablábamos de *unidad* de la Iglesia. Debemos abordar ahora la cuestión de si son posibles ciertas expresiones particulares de la fe y diversas teologías. Si consideramos el problema de una eventual diversidad de teologías desde el ángulo de la unidad de la Iglesia, se imponen algunos datos:

(a) La fe es una en cuanto a su objeto. San Ireneo recuerda, en un texto muy bello, que la Iglesia cree en lo que recibió de los Apóstoles «como si tuviera una sola alma y un sólo corazón. Ella lo anuncia, lo enseña, lo transmite con una sola voz, como si tuviera una sola boca. Las lenguas habladas en el mundo son diferentes, pero el poder de la tradición es uno e idéntico». «Las Iglesias fundadas en las Germanias, entre los celtas o en las Iberias y en Libia poseen todas la misma tradición y el mismo depósito»³⁵.

El poder del Espíritu reúne a los hombres en el plano de la doctrina. Por otra parte, el milagro de Pentecostés consiste en que un mensaje, uno e idéntico, sea entendido en lenguas diferentes³⁶. Este mensaje contiene verdades sobre Dios, la creación y el hombre que no se encuentran en ninguna otra parte: la trascendencia y la inmanencia de Dios, la creación del mundo en el tiempo, la bondad del mundo, el rechazo del dualismo, la grandeza del hombre, la espiritualidad del alma humana, la libertad, la igualdad radical de todos los hombres, el amor a los pobres y humildes, el triunfo sobre los nacionalismos, la Iglesia como una sociedad universal y supranacional.

La Iglesia misma ha confirmado, por otra parte, que la doctrina de la fe conserva su valor por siempre y que las fórmulas dogmáticas deben ser comprendidas en un sentido preciso que permanece invariado a lo largo de los siglos.

34. *Enarr. in Ps.* 95, 15.

35. *Adv. haer.* 1, 10.

36. *Hech* 2, 7-11.

(b) Esta unidad de la fe se extiende a los símbolos y a toda la doctrina de la fe, definida y enseñada por la Iglesia. Ahora bien, la expresión doctrinal de la fe está sujeta a ciertas condiciones históricas: ocurre que una u otra verdad revelada se expresa primero de un modo incompleto y recibe más tarde una expresión más detallada. La Iglesia utiliza lenguas humanas (en particular el griego y el latín), cuyas palabras poseen un significado que puede variar a lo largo de los siglos³⁷. La Iglesia se sirve de ciertos términos en cuanto «expresan conceptos que no están ligados a una determinada forma de la cultura humana ni a una fase específica de la historia humana ni a tal o cual escuela teológica. Al contrario, estas fórmulas presentan esa parte de la realidad que una experiencia necesaria y universal permite al hombre aprehender y manifestar con ayuda de términos aptos y precisos tomados o bien del lenguaje común o del lenguaje culto. Por esta razón tales fórmulas se adaptan a los hombres de todos los tiempos y lugares»³⁸.

Hay que distinguir, pues, las verdades que la Iglesia proclama de las concepciones cambiantes de una u otra cultura u época; ocurre que la expresión de esas verdades lleva huellas del entorno donde se han tomado; pero eso no va más allá de los aspectos secundarios³⁹. Una desmitologización, seguida de una remitologización de los símbolos y de los dogmas, como quieren algunos autores, queda excluida absolutamente. La elaboración ulterior de la doctrina de la fe, a la que puede contribuir la experiencia de los cristianos que viven en las áreas culturales africanas o asiáticas, es posible y deseable. Porque hay virtualidades en la doctrina y la vida de la Iglesia que podrán ser actualizadas por el aporte de aquellos que viven en otros universos religiosos y culturales diferentes a los de nuestro mundo occidental.

Señalemos, con todo, que tales aportes eventuales deben ser universalmente válidos. Es inconcebible que ciertas Iglesias

37. Como ejemplo cabe citar el término *homousios*, que los Padres sólo utilizaron después de haberse modificado su significación.

38. Encíclica *Mysterium fidei*; cf. el *Credo del pueblo de Dios*, n. 5.

39. Cfr. la declaración *Mysterium Ecclesiae*.

hagan una selección de verdades que ellas estén dispuestas a admitir, relegando o descartando las otras. La plenitud de la fe debe ser conocida y admitida en todas partes. Es cierto que algunos historiadores han especulado sobre ciertas comunidades cristianas primitivas que se habrían desviado de las Iglesias paulinas en puntos importantes. Por ejemplo, ellas no habrían (re)conocido la autoridad de los Doce o la resurrección de Jesús. Si tales grupos existieron, se trata de comunidades cristianas deformadas, al margen de la corriente principal y destinadas a desaparecer.

Para dar un ejemplo de la exigencia de la integridad de la doctrina de la fe para todas las Iglesias locales, señalemos que el dogma del primado del obispo de Roma debe ser admitido por todos lo que quieran pertenecer a la Iglesia católica. Pero dentro de la unidad de la fe, son posibles diferentes modalidades. Como escribe San Gregorio Magno: «In una fide, nihil officit sanctae Ecclesiae consuetudo diversa»⁴⁰.

Notemos que las teorías contrarias utilizan hipótesis filosóficas erróneas: el hombre estaría marcado en este punto por su medio cultural e histórico, su pensamiento estaría inmerso en el devenir. Nosotros rechazamos ese relativismo como contrario a la verdad y a la fe: el pensamiento humano puede conocer objetivamente una doctrina que sea válida para todos los hombres que viven en períodos históricos diferentes.

(c) Esta unidad se extiende también a la teología. A este propósito conviene aclarar primero lo que nosotros entendemos por «teología». Según una opinión muy difundida, para hacer un discurso teológico sería necesario un verdadero diálogo con el hombre de hoy y un intercambio con las corrientes filosóficas de nuestra época. La teología se convertiría así, sustancialmente, en un estudio del pensamiento moderno. Una variante de este enfoque afirma que, así como la teología se sirvió en otros tiempos de la filosofía escolástica, debe recurrir ahora a la fenomenología, el existencialismo, incluso el marxismo y el pensamiento hindú.

40. *Reg. I 41: PL 77, 497.*

Ciertos autores rechazan toda teología de la palabra: ésta sería autoritaria y por tanto contraria al régimen moderno del espíritu. Necesitaríamos más bien un enfoque subjetivo que se sirve de la hermenéutica⁴¹.

Constatamos, en efecto, un deslizamiento en el sentido de la palabra «teología». «Hacer teología» significa ahora un diálogo intelectual con filósofos modernos. Así, la teología se ha convertido, en buena parte, en una antropología o una sociología. Un ejemplo de este desplazamiento nos lo ofrece una gran obra colectiva, *Weisheit Gottes, Weisheit der Welt*, que algunos colegas y discípulos del cardenal Ratzinger han querido ofrecerle con ocasión de su sexagésimo aniversario: la gran mayoría de los trabajos no abordan ya la dogmática, sino que son estudios de teología histórica o se mueven en el plano de las relaciones ecuménicas o sociales.

Es obvio que si todos estos aportes se llaman «teología», ésta mostrará una gran diversidad. Suponiendo que tales investigaciones no se oponen a la revelación, pueden tenerse por válidas. Pero ¿no son consideraciones preparatorias más que un verdadero estudio de la revelación?

La teología en el sentido más auténtico del término se somete a la palabra de Dios, a la tradición y al magisterio para intentar conocer, ordenar e interpretar la revelación mediante instrumentos objetivos y seguros; es decir, se apoya en la analogía de lo real. Como lo real es el orden de la creación, el teólogo debe utilizar el pensamiento filosófico que aprehende ese orden. En una serie impresionante de declaraciones, el magisterio ha afirmado que el instrumento que ofrece esa ayuda es la filosofía y el método teológico de Santo Tomás de Aquino. Habrá que hacer, pues, teología teniendo a Santo Tomás como maestro.

En el pensamiento de la Iglesia, la teología posee una verdadera unidad. Hablar de una pluralidad de teologías es ir a la deriva. Nada habría que objetar a la existencia, en otras épocas,

41. Cfr. Cl. GEFFRÉ, *Un nouvel âge de la théologie*, París 1972, 85ss. Se trata de concepciones de autores protestantes, en particular la de W. Pannenberg, asumidas por algunos teólogos católicos.

de distintas escuelas teológicas, porque este hecho afectaba sólo a modalidades y dejaba intacta la verdadera unidad de la teología.

Eso no excluye, evidentemente, que otras corrientes de pensamiento, en la medida en que expresen la realidad y las virtualidades de la vida humana, puedan a veces contribuir a una mejor explicitación de la revelación y de su sentido para nosotros. Pero tales corrientes de pensamiento se insertarán entonces en el conjunto de la filosofía y de la teología cristiana y pasarán a ser, si son válidas, una parte del patrimonio de todos.

Nuestra exposición ha dado respuesta también a los que afirman que, en la formulación de la fe, una Iglesia local debe utilizar categorías de la religión que domine en su cultura: si la Iglesia debe inculturarse y si la religión constituye el corazón de toda cultura, esta conclusión —se nos dice— es inevitable. Por otra parte, ¿no ha hablado el Concilio Vaticano II de los elementos positivos de las grandes religiones?⁴² Algunos teólogos van más lejos al afirmar que esas religiones deben su origen a una iniciativa de Dios y no son producto de esfuerzos humanos, sino de la gracia divina. La Iglesia sería la plenitud de lo que ya está contenido en tales religiones.

Para el que examina atentamente los documentos del Concilio Vaticano II resulta claro que el Concilio no habla en ninguna parte de una revelación divina hecha a esas religiones paganas; eventuales gérmenes del Logos poseen sólo una función preparatoria. Varios textos subrayan la necesidad de predicar el evangelio a fin de que los pueblos encuentren la salvación. *Lumen gentium*, n. 16, establece que los no cristianos son inducidos muy a menudo al error por Satanás y han sustituido por imposturas la verdad sobre Dios; sirven al mundo más que al Creador. El aporte de esas religiones al establecimiento de una Iglesia y de una teología locales será inevitablemente muy reducido y sólo afectará, cuando más, a algunas virtualidades de vida cristiana a desarrollar ulteriormente.

Nos resta añadir esta consideración teológica: «Los primeros siglos de nuestra era ocupan una posición única en la histo-

42. Cfr. *Nostra aetate*.

ria de la Iglesia; es la era de la tradición, la era en que se fijó el canon de la Sagrada Escritura⁴³, la era en que se establecieron los símbolos por una Iglesia que había estado en contacto con los Apóstoles y sus discípulos. Los cristianos han considerado siempre a la Iglesia de los primeros siglos como la norma de la vida cristiana para todas las épocas. La elaboración de los dogmas y de la vida sacramental y litúrgica, tal como se produjo durante los primeros siglos, no es un proceso cualquiera que pudiera ser sustituido por una descomposición de los dogmas, de la teología y de la vida litúrgica, seguida de una nueva elaboración en un entorno asiático o africano. Tenemos ante nosotros la tradición de la Iglesia, que constituye la norma para siempre»⁴⁴. Escuchemos al P. Congar: «Así, en los tres ámbitos quedó fijado su idiosincrasia. No es eso todo. Habría que añadir la tradición exegética, de la que ya hemos hablado, y eso que se llama la espiritualidad, teniendo en cuenta que la de los Padres tiene de particular que no se separa, ni siquiera se distingue de la contemplación dogmática, unida a su vez a la meditación de las Santas Escrituras. Los Padres determinaron la vida de la Iglesia»⁴⁵.

43. Hacia el año 400 el proceso de formación del Canon toca a su fin en Occidente. Los sínodos de Cartago de 397 y de 419 establecieron 27 escritos como constitutivos del Nuevo Testamento. Inocencio I confirmaba la lista el año 405.

44. L. ELDERS, «L'Eglise et les cultures», en *Nova et vetera*, 1987, 7-35.

45. *La Tradition et les traditions*, II, París 1963, 200.

