

Unidad en Pluralidad

Hugo Fernández M., Pbro.*

EL PLURALISMO TEOLÓGICO

INTRODUCCION

El tema de este trabajo es el pluralismo teológico. Dilucidar este asunto tiene importancia no solo para el progreso de la teología, sino para que los teólogos, formando una conciencia cada vez más refleja sobre el carácter, por una parte tentativo y caduco y, por otra parte, valioso y duradero de sus esfuerzos, se comprometan más a fondo en las diversas tareas teológicas que reclaman la iluminación del pueblo de Dios en marcha.

Pero aquí no termina sino que empieza la importancia del tema; ya que es la Iglesia entera la que de actitudes y comportamientos profundamente católicos, es decir, universales, ha de salir ganadora. La unidad católica de la Iglesia no nace del monolitismo de un pasado ni de una raza ni de una cultura ni de una área geográfica ni de una clase social ni de un sistema político, filosófico o teológico, sino de la concordia y comunión

co, sino de la concordia y comunión de los que son diversos en la unidad de una sola fe y un solo cuerpo. Los diversos hombres partiendo desde distintas regiones, cual los magos orientales, con sus riquezas en ofrendas, van llegando hasta Jesucristo. De allí no pueden regresar sino por otro camino.

Profundizar en el significado de la pluralidad y meditar en el pluralismo cristiano es ahondar en el sentido de la catolicidad, enriquecer la reflexión cristiana con las riquezas de las naciones, las culturas y los tiempos, purificarlas con la luz y sal del Evangelio y caer en cuenta de que la Iglesia no es solamente Madre que acoge a todos, sino educadora que orienta, corrige, fomenta y a todos los hijos les sirve como criterio de la rectitud de su fe y fidelidad de su servicio.

Reflexionar sobre el pluralismo teológico es afirmar más hondamente las ba-

* Licenciado en Teología, Universidad Javeriana; Licenciado en S. Escritura, Pontificio Instituto Bíblico y Escuela de Jerusalén; Profesor en el Seminario Mayor de Tunja (Colombia).

ses de la comunión eclesial, ya que la Iglesia es una comunión en la verdad de la fe, en el amor y la esperanza, es decir, en Jesucristo.

Convertir el pluralismo en tema de la teología implica reflexionar sobre la naturaleza, estructura, condiciones, criterios e implicaciones de un pluralismo cristiano. El cual, a su vez, es base de comportamientos pastorales en relación con el interior de la Iglesia y con el interior de la sociedad pluralista en medio y al servicio de la cual está insertada la Iglesia. El pluralismo cristiano es presupuesto necesario del diálogo intra y extra-eclesial, de la actividad ecuménica y del dinamismo misionero.

Probablemente la idea que con persistencia nos hemos formado dentro de la Iglesia y la imagen que damos hacia afuera es la de un sistema cerrado, ya sea en su organización, jerarquía, liturgia y disciplina, ya sea también en su teología. Pero todo lo que es unilateral es pobreza, es caricatura, es deformación, es decir, al fin de cuentas, mentira, fealdad, desunión, y pecado. Y, sin embargo, si esta es la imagen, es una imagen en desacuerdo con lo más auténtico de nuestro ser católico que consiste precisamente en el reconocimiento de la unidad por los caminos de la convergencia y comunión de los muchos, diversos, distantes, se convierten a Jesucristo y forman parte de su cuerpo.

La estructura de este trabajo es sencilla: primero miramos el fenómeno del pluralismo en el mundo en que vivimos, enfocando cada vez más al mundo cristiano, a la historia occidental y a la Iglesia. Este pluralismo lo miramos desde el punto de vista sociológico, filosófico y teológico. En segundo lugar, teniendo ya el trasfondo anterior abordamos el pluralismo teológico ante todo en su fenomenología, para luego examinarlo a la luz de los criterios de la fe. La tercera parte

está dedicada a reflexionar de una manera muy personal sobre las implicaciones del pluralismo, particularmente sobre las tareas que el pluralismo teológico impone a la Iglesia, ya sea a nivel teológico, ya sea a nivel pastoral.

Como se ve, un trabajo de semejantes implicaciones no debería ser abordado por una sola persona. Esta falla no ha sido obviada sino solo paliada, de un lado, porque he procurado, sobre todo en las dos primeras partes, andar de consulta con diversos autores cuyas referencias están en el texto y cuya lista, en testimonio de agradecimiento, está al final, precedido cada nombre del número con que ha sido citado.

Por otro lado, esta ponencia es solamente una base para que el I Congreso Nacional de Teólogos y trabajos ulteriores en la Iglesia colombiana sigan profundizando sobre el pluralismo y sacando las consecuencias teológicas y pastorales que el ser y la misión de la Iglesia reclaman hoy en América Latina y en Colombia.

PRIMERA PARTE:

EL FENOMENO DEL PLURALISMO EN GENERAL

I. El Fenómeno en la actualidad.

A. Aproximación al concepto del Pluralismo

Para aproximarnos al concepto de pluralismo hay que partir del concepto de pluralidad. **Pluralidad** alude al hecho experimental de que en toda realidad, particularmente en la existencia humana, no solo se da lo uno y lo unitario, sino lo múltiple, lo variado; junto a lo singular, lo plural. Al hablar de pluralidad

uno se refiere a un hecho y denota que tiene una estructura. Pero todavía no se piensa en la relación de lo múltiple con lo uno.

El pluralismo es el reconocimiento de la existencia de la pluralidad y el juicio de valor sobre la relación entre pluralidad y unidad.

“Los términos en ‘ismo’ tienden a aislar lo que en ellos se designa, a tomarlo en sí mismo, incluso a totalizarlo. Los ‘ismos’ designan un ‘nada más que’. Por eso se ha notado en ocasiones que los ‘ismos’ son la forma moderna del politeísmo” (cf. 65, Fries, H., p. 159 s.).

Dos formas básicas de entender el pluralismo:

1. **Primera forma:** no existe más que lo plural, lo múltiple, lo variable. No se admite una relación con una unidad superior que englobe o coordine lo plural. Y porque no se admite ninguna forma de unidad, por eso tampoco hay que buscarla, quererla o realizarla (cf. 65, Fries, H., p. 160).

2. **Segunda forma:** “expresa el hecho de que la multiplicidad, la pluralidad en los distintos dominios de la existencia humana, es el factor que se impone, la dominante, y que la realidad consiste en la co-existencia de lo mucho” (cf. 65, Fries, H., p. 160).

Los críticos de la primera forma, dicen: el pluralismo destruye los lazos y relaciones que impiden que ‘lo mucho y lo múltiple se dispersen en oposiciones hostiles. Esta destrucción de relaciones la llamamos pluralismo’ (W. Stählin) (cf. 65, Fries, H., p. 160).

En la segunda forma no se trata de ‘nada más que’, pero hay una tendencia a

ello. En efecto, la palabra ‘pluralismo’ es de aquellas que por sí solas tienen prestigio de modernidad, por lo cual ‘una pluralidad o multiplicidad dada, no solamente es atestiguada, sino que recibe una valoración favorable’ (88, Lapointe, R., p. 413) por parte de un individuo o de un grupo. No es solo tolerancia, como si se tratara de un mal, sino admisión positiva. Esta admisión, se juzga, pertenece al orden del derecho, o al nivel de los valores.

“Bajo el aspecto lingüístico, pues, con la palabra ‘pluralismo’ se introduce un prejuicio científicamente discutible” (128, Ratzinger, J., p. 15). Pluralismo convierte la pluralidad en sistema y le da un carácter irrenunciable. Hubiera sido mejor dejar la palabra pluralidad si se quería expresar una cualidad positiva (cf. id. ib., p. 15).

Cuando la palabra es cargada de valores hay el riesgo de caer en la ambigüedad. Para salirle al paso a este riesgo, en la medida de lo posible, sería preferible emplear circunloquios más exactos, como ‘aceptación de una pluralidad de actitudes dentro del conjunto social’, o también: ‘aceptación de la interpelación que nos dirige la variedad de los pensamientos o proyectos’, ‘aceptación de la pluralidad’ (cf. 154, Calvez, J.Y., p. 429).

El uso ambiguo que se le da a la palabra ‘pluralismo’ obliga a distinguir los significados que le son dados y más aún los campos a los que se lo quiera aplicar (cf. 49, Delhaye, Ph., p. 9; 74 Henkey, Ch.H., p. 378).

Porque apenas se pretende llenar el esquema de la definición formal de pluralismo: “pluralidad valorizada por el individuo o grupo”, surgen diversas actitudes. Es que el pluralismo es fundamentalmente una actitud frente al objeto que se valoriza como plural. Pluralismo político:

¿su objeto son diversas ideologías, programas y partidos políticos? . ¿Qué actitud surge inmediatamente en usted? ”Sí”, al pluralismo político, pero con tal de que se mantenga dentro de la democracia y que busque el bien común. Consecuencia: el pluralismo no es tan amplio. La actitud se vuelve reservada. Pluralismo social: su objeto sería diferentes ideologías o doctrinas sociales, diferente organización, diferentes clases sociales. Algunos aceptan semejante pluralismo porque está de acuerdo con su filosofía, con su ideología o con la etapa de su programa. Pero otros no aceptan semejante pluralismo.

Es, pues, el pluralismo una actitud que está condicionada por los objetos, valores o condiciones sociales a los que se aplica.

La actitud pluralista puede originarse en las convicciones que profesa y en los valores que acepta la persona o el grupo. O puede también funcionar como funcionan las ideologías (cf. 12, Lapointe, R., p. 10-11).

El pluralismo se ha convertido, como la secularización y los postulados, en líneas y slogans de las ideologías en “un dogma emocional” (cf. 2 Alvarez, A., p. 103).

B. Evolución reciente del concepto.

“Quizá hace veinte años, el término ‘pluralismo’ tenía un significado bien preciso en filosofía: designaba los temas de pensamiento que reconocen una pluralidad de ser, en oposición al monismo que veía en las cosas y en los hombres simples manifestaciones exteriores y engañosas de una realidad única” (49, Delhaye, Ph., p. 9). En este sentido, todos, o casi todos eran pluralistas como no eran monistas.

“Pero de unos años a esta parte, la evolución semántica es netísima, y el pluralismo se presenta ahora como una reivindicación de la diversidad, llegando, si es preciso, a la heterogeneidad, tanto en el plano geográfico como en el histórico” (49, Delhaye, Ph., p. 9).

Pablo VI ha hablado repetidas veces de la distinción necesaria entre dos tipos de pluralismo: pluralismo de cohesión y pluralismo de división (cf. 106, Pablo VI, pg. 3; 105, Pablo VI, n. 4). Charles H. Henkey se expresa así: “El pluralismo es un término ambiguo y tiene dos significados opuestos: puede ser riqueza y división; puede señalar vida que se despliega (pensar, por ejemplo, en el sistema complejo de Teilhard de Chardin) o desintegración (pensar en la destrucción, descomposición y muerte); puede significar armonía o caos” (74, Henkey, Ch., p. 378).

“Véase bien que de mil novecientos setenta en adelante, el pluralismo ha asumido una dimensión nueva: sirve de escudo a comportamientos de ruptura con la continuidad de la historia o con la unidad doctrinal y se ha vuelto más ‘histórico’ que ‘geográfico’ ” (48, Delhaye, Ph., p. 165).

C. Campos de pluralismo

“El único terreno donde se da el pluralismo como característica es el terreno de la cosmovisión, de la concepción del mundo, de la vida, de la fe, de los sentimientos éticos y religiosos”. Porque es en este campo en donde las convicciones particulares de una persona o grupo tienen la pretensión de adquirir vigencia universal.

Teniendo en cuenta las diversas manifestaciones culturales del hombre y de la sociedad, se pueden dar en el terreno de la cosmovisión, diversos campos de

aplicación del pluralismo. De ellos se suele hablar: pluralismo de culturas, pluralismo religioso, ético, filosófico, político, ideológico, social, pluralismo de sistemas de valores.

1. **Pluralismo cultural:** es la coexistencia, dentro de la misma sociedad global, de varias culturas o manifestaciones culturales y el juicio de valor positivo que se da de esta pluralidad. La escuela americana H. M. Kallen (1822-) no se contenta con el reconocimiento teórico sino que entiende el pluralismo cultural como el intento de establecer entre los diferentes grupos buenas relaciones y colaboración hacia un objetivo común (cf. 68, Giguère, G.E., p. 87-88).

2. **Pluralismo religioso:** consiste en el reconocimiento de varias religiones o manifestaciones religiosas dentro de una sociedad y la valoración positiva de este hecho. Dentro del pluralismo religioso se puede catalogar el pluralismo eclesial y dentro del eclesial, el pluralismo disciplinar, el litúrgico y el teológico.

3. **Pluralismo filosófico:** consiste en la coexistencia de divergentes explicaciones globales de las razones últimas del mundo y del hombre y en la valoración positiva que se da a este hecho (cf. 7, Davis, Ch., pp. 219-222; 6, Davis, Ch., pp. 223-250).

4. **Pluralismo político:** es la coexistencia, en una misma comunidad política, de grupos que sostienen divergentes visiones globales sobre política y la valoración positiva de esta pluralidad (cf. 4, Calvez, J.Y., pp. 159-172; 25, Vachet, A., pp. 173-215).

5. **Pluralismo moral:** consiste en la coexistencia de divergentes sistemas de valores éticos de origen racional o ambiental, o provenientes de la revelación cristiana y la valoración positiva de esta

pluralidad (cf. 48, Delhaye, Ph., p. 72 ; 138, Ratzinger, J. p. 9-10).

6. **Pluralismo social:** es la 'coexistencia pacífica' de diversos e incluso opuestos sistemas sociales, ideologías, partidos, instituciones, dentro de una misma sociedad global (cf. 13, Lemieux, R., pp. 95-100; 14, Lemieux, R., pp. 101-124; 24, Rul-Angenot, p., pp. 143-152).

7. **Pluralismo intra-cristiano:** "denota ante todo, la coexistencia dialógante, al interior del cristianismo mismo, de posiciones profundamente divergentes e incluso opuestas" (cf. 52, Dufort, J.M., p. 367; cf. 88, Lapointe, R., pp. 413-423; 74, Henkey, Ch., pp. 367-389).

En relación con los fines internos que lleva, o con los que se le fijan externamente, el pluralismo puede ser de diversificación o reunificación.

8. **Pluralismo de diversificación:** "estado de lo que no es único, sino que presenta diferencias en materia de filosofía, de religión, de política. . ." (Grand Larousse Encyclopédique; cf. 68, Giguère, G.E., pp. 67-91).

9. **Pluralismo de reunificación:** "doctrina que preconiza la coexistencia constructiva de estas diversas tendencias. . ." (id. ib.; cf. 74, Henkey, Ch., p. 378).

D. Estructura del pluralismo desde el punto de mira cristiano.

Siguiendo el esquema de Roger Lapointe (cf. 88, Lapointe, R., pp. 413-423), quien se inspira, hasta un cierto punto, en las actitudes de la Iglesia en el Concilio Vaticano II, podemos distinguir cinco niveles de pluralismo. Es una manera de estructurar. Hay otras como se

puede ver en las ponencias de carácter teológico presentadas en el Simposio sobre pluralismo realizado en Canadá en 1972 (cf. 87, Lapointe, R., pp. 361-365; 52, Dufort, J.M., pp. 367-376; 74, Henkey, Ch., pp. 377-389; 85, Langevin, G. pp. 391-412).

Primer nivel: inter-teológico. El campo para ejercer actitudes pluralistas o totalitarias es el de diversas teologías que tienen como base común la profesión de los mismos dogmas católicos, por lo cual su campo es **intra-católico**. Ejemplo, en la cuestión de la gracia, tomismo y molinismo; en moral, tuciorismo y probabilismo; o actitudes más amplias como intelectualismo y voluntarismo. Si sale de estos límites ya no sería pluralismo sino heterodoxia (como el Jansenismo o el Pelagianismo).

Pero la pluralidad de teologías no ha sido automáticamente pluralismo teológico. Históricamente se han dado posiciones totalitarias y posiciones pluralísticas. La posición **totalitaria** (cf. 98, Miano, V., p. 9-10) la ha tenido cualquier sistema que se ha pretendido identificar con el dogma mismo o con la enseñanza de la Iglesia. Los sistemas de explicación del frente son "adversarios" a los que hay que combatir con **actitud polémica**, o cuyas verdades hay que **recuperar**.

La posición pluralista es conciliante. No pretende ocupar todo el espacio de la dogmática, sino que ve con buenos ojos otras explicaciones concurrentes. Pero esta posición puede ser una actitud solamente **tolerante** (cf. 124, Rahner, K., Vorgrimler, H., c.c. 737-738; 66, Fries, H., pp. 133-159; 147, Schlette, H.R., pp. 351-359), cuando considera malo o erróneo el sistema opuesto, pero sin considerarlo herético. La actitud tolerante merecería ser planteada a la manera luminosa como lo hacen los autores anteriormente citados quienes dan la razón a la cono-

cida frase de Goethe: "tolerar es igual que ofender" (cf. 66, Fries, H., p. 140). En cambio, la **actitud pluralista** valoriza el sistema diferente. No lo juzga. Se juzga a sí misma. Reconoce que su propio sistema y los de los demás no son suficientes para agotar la formulación y sistematización del dogma católico. Da campo a otros intentos (92, Lubac, H., de pp. 268 ss). Reconoce la complementariedad. Piensa que si ya se tuviera el punto de vista que todo lo unifica en un sistema, no habría campo para el pluralismo (cf. 115, Rahner, K., p. 431).

Segundo nivel: interconfesional e inter-cristiano. El campo para ejercer el pluralismo o el totalitarismo es el de las distintas **confesiones cristianas**. Es un campo ecuménico. Su base común es la fe en el mismo Evangelio. Las variaciones sobrevinieron de hecho en la historia.

La posición puede ser **totalitaria**, cuando una confesión pretende tener toda la verdad evangélica, con exclusión de las demás confesiones. Toma forma **polémica** si se preocupa por rechazar expresamente la otra confesión como herejía o cisma. Toma forma **recuperadora** si trata de convertir a los que se han separado.

La posición ante la pluralidad de confesiones puede ser **pluralista**. Aquí se sitúa el **movimiento ecuménico**. La actitud es **tolerante** cuando una confesión considera a la otra como distinta, piensa que objetivamente es falsa e impía, pero cree que subjetivamente es fiel al Evangelio. La actitud **valorizadora** reconoce los valores comunes que unen a las diferentes confesiones y las riquezas que pierden con estar desunidas. Se reconocen una fidelidad paralela a Jesucristo. Reconocen a las otras no solo buena fe sino fe, y elementos de verdad y santidad. Buscan la unidad querida por el Señor (cf. Jn. 17, 21-23). En la actitud valorizadora llega

hasta aquí, a lo que parece, el ecumenismo católico, el cual es diferente de otros ecumenismos (cf. Conc. Vaticano II, U. R., Decreto sobre el Ecumenismo; cf. 49, Delhay, Ph., p. 11). Pienso que uno se extralimitaría si vinculara simplemente la actitud del ecumenismo católico con la actitud valorizadora: ni la Iglesia Católica se pone simplemente en pie de igualdad con las demás confesiones cristianas (cf. 105, Pablo VI, n. 3), ni calla las divergencias profundas que las separan (irenismo), ni la conciencia de ser la verdadera Iglesia de Cristo (id. ib). Estas son también cosas que hay que valorizar.

Tercer nivel: inter-testamentario e intra-bíblico. El campo para ejercer el pluralismo está dentro de la revelación judeo-cristiana. La pluralidad es aquí dualidad, no propiamente entre Antiguo Testamento y Nuevo Testamento, sino entre lectura judía y lectura cristiana. Los cristianos leemos el A.T. en función de Jesús, el Mesías. Los judíos rechazan el Kerygma del N.T. en nombre del monoteísmo. La posición del cristianismo ha sido **totalitaria y polémica** (cf. Jn. 8,44) cuando los ha mirado como incrédulos; ha sido **recuperadora o integradora** cuando les ha reconocido un papel en la historia de la salvación (Rom. 11) y ha llamado a la Iglesia "nuevo Israel", o cuando su existencia y pasión durante estos 20 siglos se ha visto como un testimonio contra Israel y en favor de la verdad del cristianismo; la actitud fue **tolerante** cuando juzgándolos equivocados e impíos, sin embargo se les ha reconocido su aceptación del A.T. o cuando se ha respetado en los judeo-cristianos algunas de sus costumbres (cf. G. Baum, *Les Juifs et l'Évangile*, Lectio Divina, 41. Cerf, París. 1965). El pluralismo **valorizador** ha sido fuertemente impulsado por el Concilio Vaticano II (Nostra Aetate, n. 4), pero no puede llegar sino hasta donde se hallan los límites de la fe en Cristo, los límites de la Iglesia, Nuevo Israel y Cuerpo de Cristo, los

límites del Evangelio, cumplimiento de las Escrituras. Por ello me parece también, en este punto, exagerada la línea que regresa a convertir a la Iglesia en una especie de "judaísmo para el uso de los gentiles" (A. Zaoui).

Cuarto nivel: se refiere a la pluralidad de **religiones** dentro del fenómeno religioso. Las religiones, por su referencia al absoluto, tienden a ser totalitarias y cada una pretende poseer la verdad absoluta sobre el universo. El **totalitarismo** religioso militante se llama fanatismo. El **sincretismo** es la forma totalitaria que pretende recuperar los valores de otras religiones. La **tolerancia** religiosa ha sido inducida principalmente por los racionalistas e indiferentistas. La amenaza externa de las ideologías ateas ha hecho que las religiones se toleren, y valoren más lo que las une que lo que las separa. La manera de **valorizarse** es **relativizarse** respecto a las otras. R. Pannikar, teólogo hindú, ha llegado a decir que el cristianismo no es completo mientras no haya dialogado a fondo con religiones como el hinduismo. En lo cual, mientras lo que se exige es diálogo, no hay exageración. Pero si lo que se quiere decir es que necesita para su integridad tomar elementos de otras religiones, hay algo falso, pues todo lo que es el cristianismo lo es en Cristo y por Cristo. Otra cosa es que para profundizar en la meditación religiosa puede ser útil dialogar con el hinduismo (cf. Nostra Aetate, 2 ; 83, Küng, H., pp. 131-181).

Quinto nivel: se refiere al pluralismo entre **diversas ideologías**, desde las religiosas hasta las ateas. La base común es la pertenencia al género humano (intra-humano). Por debajo de este nivel están las actitudes infra-humanas. Históricamente las ideologías ateas no son menos **totalitarias** que las ideologías religiosas. El marxismo, el hegelianismo, el racionalismo desmitizador son prueba de esto. Para ellos lo que no entra dentro de sus

esquemas no merece nombre sino apodo, o no existe, o no es pensamiento. Aquí se sitúan muchos de sus slogans. La revolución francesa, después de coronar a la diosa Razón, quitó a la Iglesia Católica su existencia legal. En el nombre de la misma Razón, los filósofos del s. XVIII trataron de aplastar el "infame". Con más sutileza han querido digerir a la Iglesia o someterla a esclavitud. Así lo intentaron el Josefismo, el movimiento de Maurras, y lo ha intentado la creación de iglesias nacionales en los países dominados por el comunismo.

La antigüedad conoció la **tolerancia**, por ejemplo, en los casos de Ciro y de Roma. Pero el fenómeno se generalizó solo recientemente. La **valorización** de las ideologías ateas la están haciendo las teologías de la muerte de Dios, por una parte, y la explicación global de Teilhard de Chardin, va ciertamente en el sentido de una valorización de lo profano y secular.

En los anteriores niveles podemos observar que el pluralismo implica constitutivamente valorar la unificación. En esto se distingue de la pluralidad. En todos los niveles lo que se pretende valorar es lo auténticamente humano. Esto es la base del pluralismo. Para un cristiano esto no es el único criterio para distinguir entre verdadero y falso pluralismo, como tampoco un humanismo cerrado es verdadero humanismo (cf. Pablo VI, *Populorum Progressio*, n. 42).

E. Hacia una historia del pluralismo.

La historia del pluralismo no ha sido escrita. El nombre 'pluralismo', por lo que he podido averiguar, aparece en la lexicografía a comienzos de este siglo (cf. 68, Giguère, G.E., p. 71). La realidad designada actualmente bajo el nombre de pluralismo: "una diversidad dada (que) se encuentra valorizada de modo

positivo por un individuo o por el grupo" (12, Lapointe, R., p. 10), es, me parece, una realidad antigua; al menos se podría documentar en algunos sectores de la vida de las sociedades. Pero las diversas realidades que son componentes del pluralismo actual, tales como pluralidad, aceptación de la pluralidad, reconocimiento de la diversidad, valoración del otro, tolerancia del pensamiento o de los comportamientos de los otros, reconocimiento de la libertad de los demás, etc. son evidentemente, actitudes, formas mentales y comportamientos que se encuentran en diversas partes de la humanidad en todos los tiempos.

Teniendo en cuenta lo anterior, la **historia del pluralismo debería ser**, para el tiempo anterior al s. XX, la historia de las diversas actitudes hacia las realidades arriba mentadas como componentes del pluralismo. Sería necesario distinguir los grandes sectores: religión, filosofía, política, moral, etc.

En relación con el **pluralismo en la Biblia**, podemos decir lo que H.R. Schlette en su valioso artículo sobre la tolerancia dice de ésta: "más importante que la enumeración de ejemplos de conducta 'tolerante' o 'intolerante' en el A.T. y en el N.T. es el conocimiento de los principios e imperativos fundamentales de orden antropológico y ético que aparecen en la S.E. y han contribuido a que la idea de tolerancia se abriera paso en el curso de la historia cristiana y occidental, aunque por caminos complicados y venciendo numerosas oposiciones" (147, Schlette, H.R., p. 352). Investigar sobre el pluralismo en la Biblia, sería investigar sobre las actitudes de tolerancia e intolerancia, sobre los juicios acerca de pluralidad de dioses, lenguas, costumbres, tierras, etc. de los diversos pueblos, pero igualmente sobre la unidad y bondad de la creación, especialmente del hombre. Otro campo, familiar a los exégetas, es el de la plura-

lidad de las tradiciones y visiones teológicas coexistentes en la Biblia. Igualmente habría que hacer notar la tensión que hay entre tales tradiciones y pensamientos.

La investigación del pluralismo en el N.T. contendría los mismos temas y además, la destinación universal de la salvación y del Evangelio. Las actitudes de la Iglesia primitiva ante diversas culturas y costumbres, especialmente la apertura que significó la entrada de los gentiles a la Iglesia, pero al mismo tiempo las exigencias de unidad y comunión.

La historia del pluralismo cristiano es un capítulo de la historia de la catolicidad y unidad de la Iglesia. Recogemos la mención de algunos ejemplos de pluralismo que presentan cinco autores en el *Symposium Interdisciplinar de Montreal*, (1972) (cf. 9. Despland, M., p. 19-22). Estos ejemplos serían apenas párrafos de una historia complicada.

1. **E. Robillard**, ve en S. Ignacio de Antioquía, campeón de la unidad, varias actitudes de un pluralismo cristiano: acepta la pluralidad. En realidad lo que se puede concluir de la imagen de Ignacio es que era más moderado en sus apreciaciones sobre judíos, paganos y cristianos, que otros contemporáneos (cf. 142, Robillard, E., p. 24-38).

2. **J.M. de Bujanda**, ofrece un estudio bien documentado sobre el pluralismo en tiempos del humanismo. La edad media representa una sociedad uniforme, pero no monolítica ni caracterizada por el fanatismo y la intransigencia. En España, por ejemplo, coexisten judíos, árabes y cristianos (claro que mientras no triunfe alguna de estas religiones. . .). Con el Renacimiento se amplía la cosmovisión escolástica que había dominado en la Edad

Media. La nueva actitud se ve en algunos hombres representativos.

a) **Nicolás de Cusa** (1401-1464): en la frontera de dos mundos (cf. Eusebi Colomer, *De la Edad Media al renacimiento* (Ramón Llull, Nicolás de Cusa, Juan Pico della Mirandola), Herder, Barcelona, 1975, pp. 119-144, ver p. 136-38), medieval y abierto. Caída Constantinopla, ante la amenaza turca, no excluye la defensa pero propone en su "De Pace Fidei" una conferencia universal en la que todos los pueblos y religiones se podrían expresar libremente, "sobre el modo de superar la diferencia de creencias y alcanzar la ansiada paz religiosa. El objetivo de Nicolás de Cusa se dirige a mostrar cómo por debajo de la multiplicidad de ritos y creencias se esconde en sus rasgos esenciales la única verdadera religión" (cf. Colomer, o.c.p. 136). No era sincretista ni racionalista. Sino un auténtico cristiano, creyente en el sentido absoluto de la revelación cristiana. Es suya la fórmula: "una religión in rituum varietate" cuyo significado no es uniformidad sino concordancia viviente de la diversidad. Es integro en lo dogmático y tolerante en lo ritual y litúrgico (cf. id. p. 136 s).

b) **Eneas Silvio Piccolomini** (luego Pío II), invita a los sultanes a convertirse al cristianismo.

c) **Marsilio Ficino** coloca a Platón entre los más grandes teólogos.

d) **Juan Pico della Mirandola** (1463-1494) pacifista por el camino del sincretismo: quiere conciliar a Platón, Aristóteles, la escolástica, la cábala, el Corán, la magia, las religiones orientales, con el cristianismo. Su "De hominis dignitate", presenta la imagen de un universo pacífico, tolerante, respetuoso de todas las tradiciones y de todas las creencias. . ." (16, Martínez, J.M., p. 42).

e) **Santo Tomás Moro** (cf. 83, Küng, H., p. 23-54), en la "Utopía" trae un pasaje típico del humanismo: ("Utopos. . .) desde que fue victorioso y dueño, se apresuró a decretar la libertad de religión sin embargo no proscribió el proselitismo que propaga la fe por medio del razonamiento, con dulzura y modestia, que no busca destruir por la fuerza bruta la religión contraria, si es impotente para persuadir, que en fin no emplea la violencia ni la injuria. Pero el celo intemperante era castigado con el exilio o la esclavitud" (citado sin referencias en 16, Martínez J.M., p. 42). En Utopía no se admiten, sin embargo, materialistas y ateos, por enemigos del orden público.

f) **Erasmus de Rotterdam**, se sitúa en plena controversia de la Reforma. El problema es cómo mantener la unidad. No puede ser sino en la libertad cristiana. En el "Elogio de la Locura" vitupera a los escolásticos que se creen con el monopolio de la verdad y a los que a sus adversarios los condenan como herejes. En su "Ratio verae theologiae", el "amor de la verdad. . . le hace ver la complejidad de los problemas y la posibilidad de afrontarlos bajo diversos ángulos que dan lugar a opiniones variadas" (7, Martínez J.M., p. 44). Su "Vía Media" lo puso en posición difícil con todos: "soy un gibelino para los güelfos y un güelfo para los gibelinos" (id. ib.). "En el dominio cultural, Erasmo reacciona contra toda tiranía que impone ideas o sistemas" (id. ib. p. 45). Su obra "Sobre la concordia de la Iglesia" es un himno a una Iglesia unida, a pesar de una cierta diversidad en una misma profesión de fe y en la participación de unos mismos sacramentos" (id. ib. pp. 46-47). Sobre la controversia acerca del libre albedrío opina que no debe ser agitada entre el pueblo sino en encuentros entre teólogos (cf. id. ib. p. 47).

3. **M. Despland**, estudia la aparición en Europa, del pluralismo religioso, a la luz de la obra de Pierre Viret (1511-1571). La lucha entre las dos religiones (católica y protestante) ha dado origen a la indiferencia y al ateísmo.

4. **Jean Pierre Wallot**, estudia el pluralismo en Québec a principios del siglo XIX.

5. **G.E. Giguère**, hace un trabajo interesante sobre "el pluralismo a la historia" (68, Giguère, G.E., pp. 67-91). Comienza distinguiendo la palabra y la cosa (cf. la misma distinción en Pablo VI, OR 15 V 69: "El pluralismo está en las cosas, después en las ideas y en las palabras"); dos conceptos de pluralismo; no es exclusivamente religioso; necesidad de estudiarlo en su contexto; una encuesta por los diccionarios y enciclopedias cuyo resultado es: la palabra aparece al comienzo del siglo XX, primero como pluralismo de diversificación y luego, además, como pluralismo de reunificación. Enseguida estudia el pluralismo de 1900 a 1940, desde el punto de vista de la sociología (que ha solido llamar pluralismo lo que es pluralidad), de la política (que considera el pluralismo como "la primera revolución sistemática contra el romanticismo de Rousseau y el liberalismo individual" (J. Meynaud), de la economía y el sindicalismo. Aquí nota que en terminología de la U.R.S.S., pluralismo es "coexistencia pacífica". En otro literal pasa revista al pluralismo de 1940 a 1972. En la segunda guerra mundial ve un nuevo impulso al pluralismo; señala dentro del pluralismo religioso, el pluralismo interconfesional, cuyo nombre actual es "ecumenismo". De este se preocupa en varias páginas. El pluralismo cultural, ligado en sus comienzos al nombre de H. M. Kallen (1882-). Dentro del contexto democrático, el pluralismo cultural reco-

noce el valor de las diferentes culturas y trabaja por una "federal union of diversities" (cf. 68, Giguère, G.E., p. 88). Finalmente se ocupa del pluralismo confesional dentro de la Iglesia Católica. Cosa que entiende como diálogo libre y sereno que pasa revista sobre puntos neurálgicos de la Iglesia para ver la pluralidad de puntos de vista existentes dentro de ella.

Además, en el interesante libro del citado Simposium de Montréal hay esparcidas unas cuantas informaciones acerca de otras épocas. Es notable lo que Ch. Davis dice acerca del tiempo de la Ilustración (cf. 6, Davis, Ch., pp. 223-250), pero interesa igualmente la distinción que hace en la historia de la sociedad occidental en tres fases: sociedad tradicional, sociedad burguesa o liberal y sociedad tecnológica (cf. id., ib. p. 229 ss). En cada una de las cuales hace observaciones documentadas acerca de la evolución de una sociedad tradicional, unitaria, hacia una sociedad moderna pluralista.

II. Interpretación del Pluralismo

A. Desde el punto de vista sociológico.

El problema del pluralismo está relacionado con los grandes movimientos socio-culturales contemporáneos, ya sea a nivel de estructura, de organización o de mentalidad. A nivel de estructura, el medio técnico ha originado una economía tecnológica de producción siempre en expansión. A nivel de organización, el carácter dominante es la complejidad, pero se puede describir como una sociedad que "gira principalmente en torno a la producción, a sus condiciones y a sus consecuencias" (21, Rocher, G., pp. 281). A nivel de mentalidad, la sociedad moderna está profundamente desmitificada en cuanto a los conocimientos, cuyo resultado ha sido una profunda racionalización.

Igualmente está desmitificada en cuanto al orden moral, lo cual ha producido una extensa secularización. La secularización ha originado una distinción neta y radical entre lo sagrado y lo profano, por una parte, y por otra, el pluralismo religioso moral (cf. 21, Rocher, G., p. 267-296).

Entre los hombres de hoy se dan dos tendencias contrarias: por una parte hacia la unificación y, por otra, hacia la autonomía, como recurso para mantener la identidad. De modo insuperado y certero describió esta situación G. et S.: "Las relaciones humanas se multiplican sin cesar y, al mismo tiempo, la propia 'socialización' crea nuevas relaciones, sin que por ello promueva siempre, sin embargo, el adecuado proceso de maduración de la persona y las relaciones auténticamente personales, es decir, la 'personalización'". (n. 6). "Nuevos y mejores medios de comunicación social contribuyen al conocimiento de los hechos y a difundir con rapidez y expansión máximas los modos de pensar y de sentir, provocando con ello muchas repercusiones simultáneas" (G. et S. n. 6).

Efecto de ellos es que las distancias físicas se han acortado y el mundo se ha convertido en "una aldea planetaria" (cf. Mc. Luhan-G.Fiore, "Guerre et Paix dans le village planétaire", París, 1973). Se da un hacinamiento espiritual e ideológico tal, que el ambiente, por todas partes, está saturado de slogans y de ideas heterogéneas que se disputan las mentes de los hombres. Los modos de vivir, los problemas, las aspiraciones de hombres y naciones distintas se han acercado, nos atañen, forman parte de la conversación, de la preocupación, suscitan solidaridad, dividen o aglutinan a las personas y a los grupos y se han convertido en problema personal. Con ello las culturas entran cada vez más en diálogo y hay una tendencia hacia la 'estandarización' de la cultura,

pero por otro lado, hacia la polarización de las ideologías.

Sin embargo, nunca el hombre se ha sentido más solo, más falto de raíces y de solidaridad. La familia patriarcal se va volviendo molecular; el nacionalismo y el patriotismo se van diluyendo; las profesiones se internacionalizan: avanza la masificación obrada por los medios masivos de información y por la centralización del poder político y de los servicios.

En esta coyuntura surge el pluralismo como una defensa de lo personal, de lo autónomo; como reivindicación de libertad; como toma de conciencia de su peculiaridad; como regreso a sus bases para desde allí proponer planes federativos; como condición de coexistencia pacífica entre diversas ideologías y modos de vivir. "En sociología se presenta cada vez más el pluralismo como la yuxtaposición pacífica de puntos de vista y de modos de obrar inconciliables" (48, Delhaeye, Ph., p. 165).

La sociología da base para plantearle a la filosofía algunas cuestiones.

B. Interpretación filosófica.

Ahora intentamos una crítica del fenómeno global del pluralismo y de la definición que de él se da.

1. "La filosofía pluralista aparece, irónicamente, como una de las secreciones más generalizadas de un mundo cada vez más uniforme" (17, Moreux, C. p. 126). La uniformidad se la está dando una civilización cada vez más tecnificada. A pesar de los bloques, hoy hay más unidad que nunca en la humanidad. Los 'mass media' uniforman según modelos de comportamiento, formas de lenguaje, de pensamiento, que a su vez se fundan

en una interpretación matemática de la naturaleza. Esta interpretación es culturalmente unitaria y casi indiferenciada. Se ha convertido en lenguaje unificante, sin pluralismo (cf. 140, Ratzinger, J., pp. 9-11).

En política y economía se toman decisiones cada vez más convergentes. ¿Por qué entonces el pluralismo religioso? ¿No es un desfase? La indiferencia a los valores morales no es acaso un acelerador de la disolución de la sociedad? ¿Hasta qué punto el pluralismo puede ser propuesto como principio de unidad de una sociedad que reconoce más fácilmente sus semejanzas que sus semejanzas? (17, Moreux, C., p. 126).

Pero no se trata de un desfase de la realidad. Porque la técnica está **uniformando** a la humanidad, pero no está resolviendo, sino agudizando el problema de la **unidad** entre los hombres. El retorno a las culturas locales es prueba del problema no resuelto. Las tensiones, polémicas y guerras demuestran la inquietud existente. Como causas se pueden aducir muchas. Pero no se ha solido tener en cuenta que la civilización técnica por ser esencialmente positivista no pone su atención sino en lo mensurable con métodos positivos. Así quedan excluidos los juicios de valor y las verdades problemáticas.

Esto explica el hecho paradójico de que la unificación de la civilización técnica ha conducido a la fragmentación de la conciencia filosófica y de las verdades en general. "Uno de los más preocupantes fenómenos de nuestro tiempo está en el hecho de que la filosofía ha cesado de poner problemas sobre la verdad; trata de darse apariencia científica, mediante la renuncia al problema de la verdad" (cf. 140, Ratzinger, J., p. 10), que es considerado como a-científico. El proceso se

muestra más radical cuando la verdad es sustituida por la "de-mostración": así la verdad resulta producto de la actividad humana. Es verdadero lo que hace actual el futuro.

Se comprende ahora por qué la teología, entendida como ciencia, aspire a conmensurarse con este nuevo sistema y llegar a ser 'positiva' y a excluir aquellos problemas de la verdad no verificables con el método positivo. . . cayendo finalmente en la sospecha de hacer el oficio de ideología" (id., ib., p. 10). En algunas disciplinas teológicas se puede fácilmente aplicar el método positivo, por ejemplo, en la teología histórica. Pero esto es casi imposible en las disciplinas sistemáticas. "Este podría ser el motivo por el que la orientación neo-marxista tiende a restablecer la orientación positivista. Y así no solo se excluye la verdad, sino que se la sustituye con la praxis humana. En la contextura de las disciplinas teológicas la llamada teología práctica se presenta entonces como punto de partida y el punto de llegada de todo. En semejante perspectiva, la íntegra estructura de las materias teológicas debería interpretarse como un aspecto del empeño por el futuro del hombre sobre la base de la 'memoria' transmitida por la fe en su desarrollo histórico" (id., ib., p. 10 s.).

2. **¿Cuál es el origen del pluralismo desde el punto de vista filosófico?**

a. **Origen y sentido de la pluralidad.**

Ya que la pluralidad se opone a la unidad y ésta "es la primera propiedad trascendental del ser" (63, Fries, H., p. 424), la pluralidad o multiplicidad de-

be tener sus raíces en el no-ser. Como no hay puro 'no-ser' sino mezcla con el ser, así tampoco hay pura pluralidad sino sustentada por la unidad. Por consiguiente, pluralidad y finitud coinciden. Dios es único porque agota la plenitud infinita del ser. En cambio hay muchos individuos humanos porque ninguno puede expresar en sí mismo la plenitud íntegra de la especie. La especie infra-espiritual se desarticula en lo animal, lo vegetal y lo inorgánico, cada una con especies de individuos innumerables. Esta es la variedad del universo, que presenta sin embargo, pluralidad de cosas homogéneas. Este es el fundamento por el cual puede ser aprehendido en forma matemática. Lo cual se aplica máximamente a los entes que son más homogéneos, como es el caso de los inorgánicos.

La unidad subyacente a la multiplicidad de estos seres se manifiesta en la unidad físicamente real del orden cósmico. Por lo que respecta al hombre, su unidad se manifiesta en la unidad espiritualmente real de sus comunidades (cf. 35, Brugger, W., art. "pluralidad" (J.B. Lotz), pp. 405-406).

"Aunque la pluralidad tiene sus raíces en el no ser, no es algo malo, algo que no debe ser (como el Budismo enseña) ni una mera apariencia (así tal vez Parménides y el Brahamanismo), ni, en fin, una pluralidad de fenómenos dentro del mismo ente (así Spinoza y todo panteísmo). La multiplicidad recibe su íntegra realidad solo del Creador trascendente que quiere manifestar y comunicar la unidad de su riqueza en una pluralidad de seres independientes" (cf. id. ib.).

b. **Origen y sentido del pluralismo.**

Si la pluralidad es una propiedad trascendental del ser creado, ser plu-

* La plenitud de ser en absoluta unidad.

ral es signo de creaturidad, de finitud, de imperfección. Pluralismo es el reconocimiento de la existencia de pluralidad, más juicio de valor positivo sobre ella. Ahora bien, el juicio no puede ser solamente positivo. Pues la sola pluralidad ya indica algo negativo. El pluralismo implica, pues, una actitud de aprobación de lo múltiple a costa de la unidad. Pluralismo se ha convertido en una unidad de sentido que implica valor. Ahora bien, esta unidad no se puede aplicar indiscriminadamente a toda realidad que se presente como múltiple. Lo que equivale a decir que no todo pluralismo es aceptable. Y si no todo pluralismo es aceptable, se sigue que hay que discernir todo pluralismo para escoger solo el que es aceptable. De donde se concluye que es un engaño dejarse llevar de una actitud de aceptación de lo pluralista por pluralista. Adoptar una actitud pluralista no significa adoptar una actitud simplemente valiosa. En conclusión: el concepto mismo de pluralismo y el aura de modernidad de que goza, representa la consagración de una ambigüedad. Aparece siempre como valor lo que puede ser un antivalor, o un valor inferior, o un verdadero valor (cf. 106, Pablo VI, p. 3).

¿Por qué se ha llegado a la aceptación de esta ambigüedad? Me parece que se ha llegado a esta ambigüedad por el camino del positivismo adoptado por la sociología descriptiva: "valores son los criterios según los cuales el grupo o la sociedad juzgan la importancia de las personas, de los modelos, de los fines y de los otros objetos socio-culturales" (J. Fitcher, *Sociologie*, Editions Universitaires, París, 1960, p. 266 s.). Se considera valioso lo que un grupo o la sociedad considera tal. Es un criterio antropocéntrico. Además es positivista (cf. 48 Delhaye, Ph., p. 72). Insensiblemente se ha introducido "lo que la gente acepta" como criterio de "lo que debe ser", lo considerado valioso ha venido a sustituir a lo

moral, los criterios antropocéntricos han venido a ocupar el lugar de los criterios de conciencia o de revelación divina. ¿Cuántas veces y hasta qué punto coincide lo justo, lo bueno, lo honesto, lo conveniente para el bien común con aquello que la gente acepta, aquello que tiene por valioso? (cf. una crítica de esta situación en 6, Davis Ch., pp. 223-250, especialmente pp. 225-229). En todo pluralismo un elemento cuantitativo (otros, muchos, la mayoría) tiende a desbancar a los elementos cualitativos (lo verdadero, lo justo, lo bueno, lo legítimo). Y sí, como sucede, las ideologías y la publicidad presentan lo que les conviene con una imagen atractiva, seductora y al fin de cuentas mentirosa, entonces más número de gente sin capacidad crítica considera como valioso lo mismo que tales ideologías o publicidad proponen (cf. 48, Delhaye, Ph., p. 77). La consecuencia es clara: cada vez más el criterio de la gente queda falseado (y muchos de los contenidos que se ponen en el pluralismo al menos no pueden aceptarse sin beneficio de inventario en orden a la formación de modelos de pensamiento y de comportamientos éticos). El paso siguiente es desprestigiar todo lo que es normativo. Todo lo que implique juicio moral. El comienzo de este desprestigio se da con frecuencia llamando "legalismo" a la ley y "moralismo" a la moral. Perdido el prestigio se anula la influencia. Sigue entonces en el proceso de la presentación de nuevos valores, a voluntad de los consumidores o de los manipuladores: muchos de ellos son presentados como pluralistas.

En conclusión, solo con beneficio de inventario se pueden aceptar los contenidos de las diferentes formas de pluralismo, pues lo tenido por valioso no es necesariamente lo bueno, lo justo, lo verdadero, lo bello, lo conveniente para el bien común y la realización íntegra de la persona y su dignidad (cf. Phil 4, 8).

C. Interpretación teológica del pluralismo en general.

El teólogo que ha estudiado desde hace más largo tiempo diversas cuestiones referentes al pluralismo es Karl Rahner. Siguiendo las grandes líneas de su pensamiento, proponemos lo que sigue:

La escena general del mundo, las grandes corrientes del pensamiento y las expresiones de la reflexión cristiana, los comportamientos de las gentes nos ponen en la actualidad, por todas partes, en presencia del fenómeno del pluralismo.

1. característica de este pluralismo es el hecho ineluctable.
2. Las causas del pluralismo las ve a dos niveles:
 - a. Causas de orden permanente;
 - b. causas de orden coyuntural.

Las causas de orden permanente se encuentran, 1). en nuestra cualidad de creaturas; 2). en nuestra situación de concupiscencia; y 3). en la distancia que separa nuestra percepción del misterio y la objetivación que hacemos de la trascendencia.

1. Característica de ineluctabilidad del pluralismo.

Ante todo, el pluralismo se presenta con un carácter ineluctable, es decir, no podemos luchar contra él con alguna esperanza de victoria: "a pesar de las últimas estructuras metafísicas que les son comunes, el hombre y el teatro de su existencia (el mundo de sus semejantes y el universo que los rodea) están compuestos de realidades de tal modo diversas y múltiples que la experiencia vivida por el hombre mismo no puede por menos que provenir de varias fuentes originalmente

distintas (cuya acción de conjunto no tiene desde su origen una unidad de estructura), de tal manera que el hombre es incapaz, teórica y prácticamente, de reducir esta multiplicidad a un común denominador (a un sistema), a partir del cual - y únicamente a partir del cual- esta multiplicidad pudiera ser deducida, comprendida y dominada (117, Rahner, K. - Vorgrimler, H., p. 561).

2. Causas del Pluralismo

a. Causas de orden permanente.

1) Nuestra creaturidad.

"Este pluralismo es el índice de su creaturidad. Solo en Dios es todo uno. En lo infinito no se puede suprimir el antagonismo de las realidades" (id., ib., c. 562). "La unidad completa y plenamente comprendida de lo real está presente para el hombre como un postulado metafísico y como una esperanza escatológica, pero no como una realidad que al presente le sea accesible", (id. ib. c. 561: traducido de acuerdo con 85 Langevin, G., p. 398).

El hecho de que la luz por la cual nosotros podemos percibir las realidades divinas es doble, pero se refiere al mismo objeto, es decir al Trascendente, y la revelación, hasta un cierto punto, abre el camino a un cierto pluralismo (cf. Concilio Vaticano I, Denz, 1975).

2) La concupiscencia

El plan original de Dios conlleva una unidad interior del hombre. Pero por haberse la humanidad separado libremente del designio inicial del Creador, se originó la concupiscencia, que es un estado de dispersión interior que trae consecuencias negativas para la decisión personal moral (cf. 117, Rahner, K. - Vorgrimler, H., art. "concupiscencia": cf.

J.B. Metz, art. "concupiscencia", en *Conceptos Fundamentales de la Teología*, I pp. 255-264 ; cf. K. Rahner, sobre el Concepto teológico de Concupiscencia, en *Escritos I*, 379 a 416; W. Seibel, *El hombre, imagen sobrenatural de Dios. Su estado original*, en *M/S. II/2* pp. 902-939, ver esp. 932) y para el conocimiento humano (aspecto gnoseológico de la concupiscencia). "El pluralismo teológico actual es, . . . la toma de conciencia de un estado pasional en el orden gnoseológico en que se encuentran el cristiano individual, el teólogo y la misma convicción teológica de la Iglesia. . . el pluralismo no puede ser suprimido ni aceptado sencillamente sino que más bien pertenece a las realidades humanas que vienen dadas con la misma historicidad del hombre y su continua provisionalidad, que nunca serán de tal modo superadas que dejen de existir, y que sin embargo, se han de afrontar en un continuo esfuerzo por superarlas" (115, Rahner, K., pp. 437-438). "Nuestro mundo secularizado nos ofrece una situación pluralista de concupiscencia; pero el encontrarse envuelto en ella sin pretenderlo no es en sí mismo un pecado. Lo que hace es dar a conocer en todas las dimensiones de la realización existencial humana (incluyendo la dimensión gnoseológica) el postulado y la situación de la existencia humana cristiana; una existencia que es combate y que está amenazada por el pecado (por el olvido de Dios); una existencia que debe ser aceptada por el cristiano tal como es, en su permanencia, y que hay que mirar realísticamente, sin una ideologización integrista del mundo" (20 Rahner, K. pp. 187-188).

Para ayudar a entender esta tesis, Rahner añade: "Entendida correctamente, la concupiscencia significa un pluralismo interior del hombre en todas sus dimensiones, niveles e impulsos, de tal manera que el hombre en cuanto que es (en su más profunda mismidad) un ser libre y personal, no puede nunca integrar-

lo adecuada e integralmente en una única decisión de libertad (a favor o en contra de Dios). Este 'estado de desintegración' que no puede ser abolido, se manifiesta en todas las dimensiones de la naturaleza humana (no solamente en la acción moral en sentido estricto, sino también en la dimensión del conocimiento que está presente como tal en cualquier 'praxis') y que aparece con su manifestación más amarga y descubierta en el estado de desintegración de la muerte y en la vida como 'prolixitas mortis'" (id., ib. p. 188).

Más adelante Rahner se inspira en las afirmaciones del Concilio de Trento sobre la concupiscencia, para aplicarlas al pluralismo.

a) En sí no es pecado; b) es imputada al hombre 'ad agonem'; es decir, el pluralismo secular no integrado es la palestra de una existencia para la muerte; c) esta lucha hay que lucharla varonilmente, empezando por aceptar la pluralidad no integrada y por lo mismo renunciando a reducir en provecho de un sistema, ya sea científico, filosófico o teológico todos los datos pluralmente diversos del conocimiento humano; d) finalmente la concupiscencia inclina al pecado (Denz. 15 15). Ante el pluralismo, el pecado consiste en no soportar, en no sobrellevar esta situación del hombre y querer integrar intramundamente en uno de sus elementos el todo. Con esto, ese aspecto particular en teoría se vuelve ideología y en la práctica, pecado (cf. id. ib. p. 192-193).

3) La distancia que separa nuestra percepción del misterio.

Se refiere a nuestra actividad espiritual. Es el carácter finito de nuestra percepción del misterio. Nuestra manera de abordar la explicación del Trascendente, es por medio de analogías ligadas todas a las experiencias particulares de di-

SEGUNDA PARTE EL PLURALISMO TEOLOGICO

I. El Fenómeno del Pluralismo Teológico.

A. Introducción: ubicación del pluralismo teológico.

Decir que vivimos en una sociedad pluralista es una verdad de perogrullo. Sobre ello hay que pensar, "porque lo que parece cotidiano es lo verdaderamente peligroso, lo que de veras está lleno de misterio" (19, Rahner, K., p. 45). En la sociedad pluralista en que vivimos nos encontramos en pluralidad de actitudes, convicciones y finalidades de los hombres que viven juntos. Todas estas 'intenciones' toman cuerpo en diversas instituciones, tales como Iglesia, confesiones, partidos, asociaciones, etc. Nos interesa ahora el pluralismo de las intenciones. "En ese pluralismo de la intención, la intención puede de hecho ser particular y no querer ser nada más, o puede ser particular de hecho, esto es, que no es compartida por todos, pero **queriendo ser universal**, es decir, presentándose con la pretensión teórica y la meta práctica de ganarse para sí a todos". . . "El auténtico problema del pluralismo de las intenciones surge cuando convicciones que de hecho son particulares han de alzarse con la pretensión de la vigencia universal, si no quieren eliminarse a sí mismas" (id., ib., p. 45 s). Un ejemplo: un círculo de amigos de las orquídeas, o una asociación de filatelistas o la institución 'pro acuarios' no quieren evidentemente ganar el interés de todos. "El cristianismo, por el contrario, o. . . un partido de materialismo dialéctico militante son magnitudes que se sienten, si es que no niegan lo que les es propio, dotadas con una pretensión de verdad y llamadas a una misión que se dirige a todos en cuanto intención fundamentalmente uni-

versos sujetos y extraídas de tiempos y lugares determinados. Todas nuestras objetivaciones del misterio están sometidas a la historicidad: el punto de partida es particular, el vocabulario es finito, tradicional, y hay una distancia entre lo que realmente se intenta y lo que concretamente se realiza por medio de nuestras concepciones y palabras (cf. 19, Rahner, K., pp. 45-57, ver p. 51). Esta distancia es el camino que nuestros espíritus ligados a la historia deben recorrer para llegar a la convergencia. Las diversas cosmovisiones de la realidad tienen carácter escatológico, es decir, están abiertas al futuro. Este es el precio que han de pagar a su historicidad. Solo así pueden entrar en diálogo fecundo unas con otras (cf. id., ib., pp. 51s).

Además de las causas permanentes del pluralismo, Rahner aduce otras recientes.

b) Causas coyunturales del pluralismo actual.

1) **El extraordinario desarrollo de las ciencias;** es decir, su inmenso crecimiento y profundización, hace prácticamente imposible al hombre la adopción de una cosmovisión. Por eso en el tiempo presente han nacido muchas cosmovisiones y entonces el pluralismo cosmovisional (cf. 112, Rahner, K., pp. 33-44). Esta causa es descrita por G. et S. n. 61 a.

2) **La instauración de una civilización universal.** La otra causa próxima del pluralismo es la desaparición de la homogeneidad regional por acción del racionalismo positivista y técnico, Con ello desaparece la homogeneidad de cosmovisión que había en las diferentes regiones y se encuentran en este momento en pleno contraste unas con otras en el único campo de la historia del mundo que ahora empieza a ser una historia (cf. 125, Rahner, K., pp. 248-253).

versal, en cuanto concepción del mundo. La doctrina de que no puede haber nada parecido, de que semejante pretensión universalista es siempre falsa, sería a su vez una intención universal con consecuencias muy prácticas" (id., ib., p. 46).

Con la pretensión de universalidad y con el exclusivo 'nada más que' se presentan en la sociedad actual las ideologías ateas o religiosas; las religiones no cristianas; el judaísmo, el mahometismo y el cristianismo; las diversas confesiones cristianas y la Iglesia Católica; ¿puede una teología particular dentro de la Iglesia presentarse con la pretensión de ser la única cosmovisión, la única explicación sistemática del mundo y de Dios y de las relaciones entre los dos? ¿Y puede pretender imponerse como tal a todos los demás? . Cualquier teología que se llame a sí misma 'cristiana' ¿tiene carta de ciudadanía dentro de la Iglesia? ¿Por el hecho de ser una dentro de la pluralidad, ¿tiene derecho, con solo proclamarlo, a ser considerada como teología cristiana? ¿O, pueden tal vez subsistir varias teologías dentro del cristianismo que pretenden cada una ser 'la' explicación total? . ¿O, quizás puedan subsistir varias explicaciones que se relativicen a sí mismas y pretendan que por sí solas, no son la explicación adecuada de la totalidad, no representan una cosmovisión adecuada y total y permanente, sino un intento provisorio de ello? .

Estas preguntas son planteamientos posibles del problema del pluralismo teológico. De hecho, en la actualidad, el problema del pluralismo teológico se plantea de una manera nueva, precisa, diferente de como se daba o se planteaba en el pasado. Es necesario proponer el planteamiento del pasado, a fin de precisar los problemas de hoy y de esta manera interpretarlos y ponernos en camino de soluciones.

B. El fenómeno del pluralismo teológico en el pasado.

Así como la historia del pluralismo en general no ha sido escrita, tampoco hay una historia con lineamientos firmes del pluralismo teológico.

Ante todo hay que tener presentes los grandes rasgos de la historia de los condicionamientos del pensamiento cristiano en estos siglos de cristianismo, para lo cual ayuda una visión retrospectiva y una comparación histórica. Así tendremos el cuadro dentro del cual se enmarca el pluralismo en general y con ello la perspectiva histórica del pluralismo teológico.

1. Retrospectiva y comparación histórica (cf. 65, Fries, H., pp. 162-169).

El régimen de cristiandad, en la Edad Media estaba constituido por el 'corpus christianum' que tenía una sola fe, la cual era el punto de convergencia de todas las realidades existentes (cf. 6, Davis, Ch., pp. 229-237), que tenía una sola Iglesia que se apoyaba en el mundo y recibía apoyo de él; entonces pertenecer a la Iglesia era pertenecer al pueblo y viceversa; entonces el César y el Papa eran los dos brazos del 'corpus Christianum'. Entonces se daba también unidad entre ciencia y fe y había unidad y homogeneidad de cosmovisión creyente.

Durante mucho tiempo los católicos se inclinaron a pensar que esta situación era la situación ideal de la Iglesia. Pero resulta que hay que desromantizar esta época de la cristiandad para acercarse a una más justa visión histórica.

Ante todo, la homogeneidad cosmovisional era regional, es decir, estaba en gran parte condicionada por las regiones a que cada uno pertenecía; la mayo-

ría de la gente estaba absorbida por sus tareas materiales y, por ende, estaban estandarizados cultural y cosmovisionalmente; eran dependientes de los señores que, dentro de unos ciertos límites, pudieron imponer una cierta homogeneidad de tal manera que las discrepancias de pensamiento (que siempre las ha habido) no pudieron objetivarse libremente en la sociedad. Además, la formación estaba casi exclusivamente en manos del clero. La fe no se determinaba por la decisión personal, sino por el estado y obligación social, por el ambiente, el nacimiento y tradición. El status social de los no-cristianos era inferior al de los cristianos, a pesar de las declaraciones oficiales de que la fe cristiana era asunto de libre albedrío. El que disenta en la profesión de fe, era llamado hereje y la pasaba muy mal. “La verdad de la fe y su conservación eran para el individuo y la comunidad, para la Iglesia y el reino, mucho más importantes que la libertad y la decisión personal” (65, Fries, H., p. 164).

“La traducción actual de aquel monolitismo sería un totalitarismo ideológico universal, con métodos, medios y consecuencias opuestos a los del mundo libre en el que se admiten todas las diferencias a pesar de la problemática que ello trae consigo” (id., ib., p. 164).

La sociedad pluralista es un hecho adquirido del hoy y del futuro. Regresar de ella sería por una abdicación de la unidad de la historia universal, de la sociedad racional y técnica, de la libertad y de su posible objetivación social. Si no se admitiera sociedad pluralista cabría esperar una victoria total del cristianismo por conversión voluntaria o una sociedad totalitaria. Para ser realistas, hay que contar para el futuro con una sociedad pluralista como marco existencial (cf. 125, Rahner, K., p. 214).

Una segunda etapa grande está de-

terminada por los acontecimientos de la Reforma, principalmente por la Confesión de Augsburgo “cujus regio, ejus religio” fue el principio que puso en las manos del Señor de la región la decisión religiosa confesional. El ‘jus emigrationis’ fue una forma de cinismo, pero al mismo tiempo el último reducto de la libertad.

Este modelo tampoco puede regresar, ya que el mundo está comunicándose por la industria, la técnica, la cultura, el internacionalismo y está comenzando a vivir una sola historia y a experimentar la solidaridad para el bien y para el mal.

“La unidad cristiana se perdió principalmente por corrientes intelectuales. La caída de la Edad Media en el sentido sociológico estructural no tuvo por qué traer como consecuencia la presente pluralidad cosmovisional” (65, Fries, H., p. 166), si los hombres de la Iglesia hubieran sabido dar una expresión decididamente antropológica a la fe, pues el mantenimiento del sistema feudal no era una exigencia de la fe.

Históricamente, la causa más decisiva del pluralismo moderno es la división de la Iglesia en confesiones separadas y por mucho tiempo hostiles (cf. 6, Davis, Ch., p. 232). Este pluralismo no es el desarrollo de la pluralidad que aparece en el N.T., sino de la división que allí se prevé y vitupera (1 Cor 11, 18-19; 1 Cor 1, 11ss.22; 1, 6,9; 1 Jn 2, 18-19).

Antes de la Reforma, y contemporáneamente con ella, el Renacimiento había significado una desidentificación entre Iglesia, cristiandad y mundo. Enseguida ciencia e Iglesia entraron en conflicto y se separaron. La filosofía tomó un nuevo derrotero con la duda metódica “de omnibus dubitandum” de Descartes. La Ilustración dirá: “sapere aude”; los finales del s. XVIII y el s. XIX descubren la historicidad y la subjetividad. A esto se-

suma el retroceso de las Iglesias en muchos campos que eran de ellas, la crisis de las tradiciones, la autonomía de las culturas. Estas se nombran como los componentes de la mentalidad moderna.

Ahora bien, estas fuentes del pluralismo moderno no han nacido ni de la fe ni de la Iglesia, han crecido fuera de ella y ella en contra de ellas.

La proclamación de la tolerancia se hizo por fuera de la Iglesia y en contraste con ella. El socialismo y el comunismo nacen porque ni la sociedad burguesa ni la Iglesia supieron dar la respuesta eficaz exigida por la situación económica y social. "El socialismo marxista que siguió evolucionando hacia el comunismo y que hasta hoy ha recorrido muchas fases dialécticas aceptando notables variantes, representa en sus ansias de amplio conocimiento del mundo y de radical transformación del mismo, en relación con la crítica de la religión y con el ateísmo, la cosmovisión más fuerte en intensidad y en extensión dentro del actual pluralismo" (65, Fries, H., p. 168).

"Para completar la imagen del pluralismo actual hay que citar al humanismo moderno, que pretende conscientemente ser un humanismo ateo, una nueva Ilustración, que con muchas variaciones y en todos los continentes vive de la crítica detallada y global del cristianismo, de la Iglesia y de la fe, y que, de muy variadas formas, se esfuerza en sacudir las posiciones del cristianismo en nombre de todas las objeciones posibles, hasta llevarlo 'ad absurdum', aprovechándose de la incongruencia entre sus aspiraciones y su aspiraciones y su realidad, procurando además, desarrollar un ethos propio, ateo. Las tareas y las misiones que en otro tiempo se encomendaban a la fe religiosa, las emprenden ahora las ciencias exactas" (65, Fries, H., p. 168).

2. Conclusión de esta comparación histórica.

En conclusión: el mundo actual no está regido por ideas e instituciones unitarias de orden espiritual, religioso, o ético, ni por un ambiente y tradición comunes, sino por una realidad abigarrada, por un pluralismo cosmovisional: la fe cristiana y la Iglesia ya hace mucho tiempo que no son 'lo uno y todo' sino 'lo uno entre otros', 'lo uno entre muchos'.

Tal es la situación espiritual en que se encuentra hoy la fe cristiana y la Iglesia. Tal es también el trasfondo que es necesario ver cada vez que nos sumergimos en nuestras discusiones internas en la Iglesia. Si por falta de una perspicacia apostólica, descuidamos ver este trasfondo, o no lo miramos en su real proporción, las discusiones internas de la Iglesia se convierte en una nueva ocasión para el sarcasmo, en nuevo motivo de objeción, en nuevo impulso a la indiferencia.

C. El fenómeno del pluralismo teológico en el presente.

Es K. Rahner quien ha propugnado de modo más convincente el carácter de novedad que representa el pluralismo actual respecto al pluralismo del pasado (115, Rahner, K., pp. 427 a 437). Solo por apariencia engañosa han sido identificados. Como se suelen confundir pluralidad y pluralismo. Ha habido un paso cualitativo.

1. El pluralismo de escuelas en el pasado.

a. Los hechos.

1) En la historia de la teología siempre han existido escuelas diversas.

2) Entre los teólogos siempre hubo divergencias en muchas cuestiones.

3) La Iglesia toleró y fomentó la diversidad de escuelas y opiniones.

4) Protegió tesis teológicas discutidas, contra la acusación de heterodoxia emitida por la parte oponente.

b. Como sucedieron los hechos.

1) El pluralismo de escuelas o tendencias (como la Patrística oriental y la occidental) estuvo separado geográficamente y culturalmente.

2) Tales divergencias no fueron objeto de reflexión, o a lo más sus tesis se enfrentaron como un 'sí' y un 'no', pero sobre el campo común de presupuestos, conceptos y planteamientos compartidos por ambas partes contrincantes.

3) Antiguamente se podía partir del supuesto de que se conocía la posición del contrincante y por qué no se aceptaba.

4) La terminología, los supuestos filosóficos, el medio lingüístico y el sentido de la vida eran comunes y, las diferencias no fueron objeto de reflexión.

2. El pluralismo de hoy es distinto cualitativamente.

a) El material histórico que han de trabajar las disciplinas teológicas, por su ingente amplitud, es inabarcable a un solo teólogo y de ello tienen conciencia todos.

b) Los métodos de cada disciplina se han complicado tanto que ningún teólogo individual puede aplicarlos todos.

c) La filosofía misma tiene tal pluralidad que nadie puede hoy dominarla toda. A lo sumo cada uno trabaja con su filosofía.

d) La filosofía ha dejado de ser el lugar único de encuentro entre la teología y los conocimientos humanos obtenidos por el hombre en la experiencia cotidiana, en vida cultural y en sus ciencias. Las ciencias modernas (históricas, naturales, sociales) se han emancipado de la filosofía. Sin embargo, el teólogo debería permanecer en contacto con ellas. Lo cual muchas veces es imposible.

e) Las teologías cristianas no se oponen hoy simplemente como un sí y un no.

f) La línea divisoria entre diferentes teologías cristianas no coincide con la línea divisoria entre las diferentes confesiones cristianas (cf. 111, Rahner, K., pp. 327-347).

g) El pluralismo teológico actual no podría ser superado ni siquiera con trabajo en equipo, porque en las ciencias del espíritu en orden a entender los resultados no basta con aceptarlos, sino que hay que rehacer el proceso. Esto es imposible a uno solo o a un equipo.

h) La diferencia cualitativa del pluralismo teológico actual con respecto al del pasado está en que no se da ya una alternativa de contradicción entre dos tesis, sino que las diversas teologías, planteamientos o tesis son esquivas para dejarse reducir a un horizonte común de comprensión en donde se pudieran confrontar las formulaciones concretas.

j) Aun en el caso de que el teólogo haga magistralmente bien su trabajo en la actualidad, no podrá alcanzar una postura definitiva frente a determinadas posiciones de la teología de otros teólogos. Su afirmación o negación frente a ellas no puede ser hoy tan rotunda porque siempre queda el interrogante: ¿he comprendido bien lo que quieren decir ellos con sus aseveraciones? ¿com-

prendemos nosotros rectamente las disposiciones magistrales que sustentamos?

Algunos ejemplos: Rahner mismo no está seguro de si la doctrina de la justificación expuesta por Karl Barth, es, en su concepción básica, católica o heterodoxa. Igualmente, emplaza a cualquier teólogo a que diga si los fundamentos últimos de Rudolf Bultmann no son realmente católicos (sobre la Cristología de R. Bultmann, véase 79, Jossua, J.P., p. 69).

Y estos problemas se vuelven existenciales cuando hombres que tienen la misma fe se encuentran en diálogo y caen en cuenta de que sus teologías son disparas y contrapuestas. Surge entonces la inseguridad de la propia fe, porque la fe y comprensión teológica de la fe no deben separarse. ¿Cómo podemos estar seguros de la fe de los otros si sus concepciones permanecen simplemente yuxtapuestas a las nuestras? .

D. Hacia una definición del pluralismo teológico actual.

C.J. Pinto de Oliveira distingue dos acepciones principales del pluralismo en el campo espiritual:

1. **Pluralismo teológico:** “se refiere a la formulación de una misma experiencia humana, ética, religiosa o teológica en registros doctrinales o intelectuales diferentes. Las expresiones distintas derivan de los respectivos ambientes culturales, manifestando, sin embargo, el despliegue de una vida espiritual básicamente idéntica. Con referencia a la tradición cristiana, se tratará, sobre todo, de la fe, que se afirma mediante el empleo de unas formas de comunicación culturales, dogmáticas o teológicas estructuradas a partir de unos materiales culturales, filosóficos, artísticos, muy diferenciados, y

a veces, heteróclitos” (109, Pinto de Oliveira, C.J., pp. 99-111, cf. p. 101).

Cita luego como ejemplo la antropología y la ética de San Agustín y la de Santo Tomás; las diversas cristologías del N.T.

2. **Pluralismo en la percepción de la fe y de los valores:** “El pluralismo, en efecto, puede designar una divergencia aún más profunda. . . se trataría en este caso de la coexistencia de sistemas de vida y pensamiento realmente discordantes en cuanto a la afirmación o la apreciación de los principios profesados, por una parte y otra parte, como fundamentales, o de la percepción de determinados valores. . . esenciales. Tales serían las visiones, por ejemplo, marxista y cristiana del mundo, a pesar de la posibilidad de una colaboración entre creyentes y ateos en las tareas específicas de la promoción humana (cf. Pablo VI Octogésima Adveniens N. 50). Así mismo, las nociones católica y protestante del magisterio vivo en la Iglesia, que se revelan tanto más netamente antagónicas en el plano doctrinal cuanto más leal y auténtico es el diálogo ecuménico. No se trata sin embargo, de una divergencia pura y total, como podría dar a entender de por sí el término ‘pluralismo’. Hay en todo ello por el contrario, un acuerdo básico, pero latente e implícito” (pp. 101-102).

3. **Pluralismo de cohesión o de concordancia:** Es la diversidad que se da en la unidad. No es una diversidad estática sino dinámica, es decir, que provoca tensiones. Pero no son estas de tal naturaleza que anulen la unidad, den muerte a la concordia o sofoquen la caridad. Insiste en la diversidad en la vida de la Iglesia y de los cristianos, pero conserva la persuasión de que la revelación cristiana es la misma para todos y para todas las épocas porque está centrada en Cristo: “Jesucristo es el mismo ayer y hoy y por

los siglos” (Hebr. 13.8). “Encuentra en el Magisterio y en la autoridad pontificia una garantía de la legitimidad de las adaptaciones pastorales que tienen en cuenta la fe, la moral y la vida sacramental comunes a todos los cristianos (Mt. 28, 18-20)” (cf. 49, Delhaye, Ph., p. 10).

4. **Pluralismo de división o de disención:** Es la insistencia en la diversidad pero con un dinamismo hacia la división y el disentimiento que llega hasta anular la unidad, dar muerte a la concordia y sofocar la caridad. Trata de persuadirse de que no hay una sola revelación divina para todas las épocas. La necesaria unidad en Cristo, ha desaparecido, la misión de la Iglesia ha quedado ofuscada, se llega hasta la disención doctrinal cubierta con el nombre de pluralismo, pero lo que hay es relativismo dogmático. Se llega incluso a contraponer a la única institución y comunidad de salvación una pluralidad de instituciones y comunidades de disención. Es un pluralismo indiscriminado, arbitrario y centrifugo. (cf. 49, Delhaye, Ph., 10-11; y cf. 105, Pablo VI).

Así, pues, es condición previa antes de abordar un autor aclarar a qué pluralismo se refiere. Y en todo caso sería mejor emplear el lenguaje de la diversidad y no el término ‘pluralismo’ que sigue empleándose dentro y fuera de la Iglesia ambigüamente.

II. Interpretación teórica del fenómeno del pluralismo teológico.

A. Presupuesto y punto de partida de la interpretación del pluralismo teológico.

“La dificultad, a veces la tragedia, de la Iglesia católica en el mundo de todos los tiempos, pero sobre todo en el mundo actual, está en que es una co-

munidad visible y organizada de creyentes en medio de otras sociedades puramente humanas. Esto hace que los que no son miembros de ella la juzguen según las mismas normas sociológicas aplicables a otras instituciones. El resultado no puede ser sino una caricatura de la Iglesia, la cual, es su naturaleza íntima oculta, reconocible solo a los creyentes, es algo totalmente diverso de un estado o de una asociación, y solo puede ser juzgada rectamente, incluso en su apariencia externa, desde el punto de vista de su naturaleza oculta” (95, Balthasar, H. Urs. von pág. 9).

El punto de partida pues, de una interpretación teológica del pluralismo no es: ¿Qué cosa está de acuerdo con el mundo presente? Como si adaptarse fuera el criterio de la interpretación. Por el contrario, el punto de partida de la interpretación cristiana del pluralismo es: ¿Cómo se entiende esta realidad a partir del interior de la fe? . Y después de entendida, si se puede ver si es y hasta qué punto no lo es. Porque “no se trata de adaptar el cristianismo a los hombres, sino de adaptar los hombres a Cristo ” (H. de Lubac, Paradojas y Nuevas Paradojas, Colección “Compromiso Cristiano, 7”, Ediciones Península Madrid, 1966, p. 24)

Y entonces lo que el mundo nos ofrece a los cristianos hemos de observarlo primero, examinarlo y quedarnos con lo bueno (cf. Rom. 12, 1-2 y el comentario de Karl Kertelge, Carta a los Romanos, Nuevo Testamento y su Mensaje, 6, Herder, Barcelona, 1973, pp. 203-206; 1 Tes 5,21), no sea que la mano que pretende agarrar el don de los hombres deje caer por tierra el don de Dios, o utilizando la imagen de Jeremías, abandonemos la fuente de aguas vivas para cavarnos cisternas agrietadas (cf. Jer 2, 13).

La Encarnación del Verbo fue también una asunción crítica de la naturaleza

humana, “en todo menos en el pecado” (cf. Hebr. 4,15). No por el hecho de no aceptar todo lo que contenía la condición humana, deja de ser Encarnación. Aceptó lo que no se oponía a su dignidad divina y a su finalidad salvífica. Por eso, solo excluyó el pecado. La “Kénosis” del Verbo no es la evacuación de su divinidad, ni de su Persona. La Kénosis de la Iglesia, de la fe y de la teología no puede ser la evacuación de su carácter divino, de su unidad, de su identidad, de su carácter revelatorio o sacramental, de su carácter normativo, de su cruz, de su originalidad. Cuando la teología renuncia a decir algo distinto de lo que está diciendo el mundo actual, renuncia también a existir y entonces es mejor que se llame filosofía, sociología, ideología o propaganda. Esta actitud cortante no es el orgullo de la teología sino su verdad, su humildad: seguir obedientemente las huellas del Verbo de Dios. Y este es el servicio que está llamado a prestar al mundo. Su servicio es insustituible. Porque si el mensaje fuera de las entrañas mismas del mundo y de su historia, ¿qué oficio revelador tendría Cristo y qué papel la revelación, la fe, la Iglesia, la teología? .

Así como la fe no se casa con ninguna cultura del pasado, tampoco lo puede hacer definitivamente con ninguna del presente. Puede entrar en comunión con todas (cf. G. et S. 58c), a todas ha de renovar, “combate y elimina los errores provenientes de la seducción permanente del pecado” (C. et S. 58 d), a todas las purifica y eleva, fecunda, consolida, perfecciona, restaura. . .

Ante los requerimientos del pluralismo hemos de reflexionar en esto: “No somos nosotros los jueces de la palabra de Dios: ella es la que nos juzga y saca a luz nuestro conformismo con la moda del mundo” (105, Pablo VI).

Partiendo, pues, del interior de la fe, encontramos que la fe cristiana nunca

se reduce a “un solo punto de vista, sino que siempre mira las cosas desde una dualidad o pluralidad de aspectos. “La pluralidad es fruto de un análisis. . .”. “Estas verdades componen realmente una unidad interna, tienen todas ellas una cohesión, remiten unas a otras” (K. Rahner). “Cada una es un aspecto de una verdad global y única. Y ésta participa, en algún modo, de la unidad misma de Dios único en tres personas, del Dios que se revela en su obra, que manifiesta al hombre su único designio de salvación, desde la creación del mundo hasta el ingreso de este mundo en la vida eterna” (92, Lubac, H., de, pp. 246-247).

Si la fe cristiana hace alguna reducción, es la misma que hizo Dios: la del ‘Verbum abbreviatum’. Jesucristo. Palabra abreviada de Dios (cf. H. de Lubac, Exegese, Médiévale, Les quatre sens de l’Ecriture, II/1, Aubier, Paris, 1961, pp. 181-197; cf. id. L’Ecriture dans la Tradition, Aubier, Paris 1966, pp. 232-246). Así, la fe cuando mira hacia la pluralidad, no olvida la unidad. Por eso hemos de partir de la unidad para ver la pluralidad o también de la pluralidad para llegar a la unidad. Esta ha sido la diversa manera de hacer teología en oriente y occidente. Igualmente la Iglesia de Jesucristo es una y católica: “Si Dios hace algo a su imagen, la hará a la vez uno y universal”. (Yves de Congar, Teología de la Catolicidad, en MS IV, 1, p. 501). La unidad cristiana no es monolitismo ni uniformidad, nunca lo ha sido auténticamente. En épocas de decadencia nos hacen creer que es uniformidad. Es más bien convergencia de la pluralidad. Todo lo que asciende converge (cf. Teilhard de Chardin; cf. G. et S. n. 45, b).

B. El misterio de Cristo, fundamento de la unidad y de la pluralidad de la fe.

La Comisión Teológica inter-

nacional (en adelante CTI), durante varios años estudió el tema del pluralismo teológico y propuso una serie de tesis que examinaremos y nos servirán de inspiración dentro de nuestro propósito de ofrecer una interpretación teológica del pluralismo teológico. De ahora en adelante asumiremos más este notable trabajo y tomaremos como base los comentarios que J. Ratzinger, P. Nemeshegyi y Ph. Delhaye han hecho (cf. 44, CTI). No vamos a hacer una demostración bíblica ni a probar unas tesis preestablecidas. Solamente ofreceremos en proposiciones sintéticas el resumen de diversos análisis basados en la globalidad de la revelación.

PRIMERA TESIS: *“La unidad y la pluralidad de la expresión de la fe tienen su fundamento en el misterio mismo de Cristo que, aunque es misterio de recapitulación y reconciliación universal, (cf. Ef. 2, 11-22), sobrepasa las posibilidades de expresión de cualquier época de la historia, sustrayéndose con esto mismo a toda sistematización exhaustiva (cf. Ef 3, 8-10).”*

La esencia de esta tesis fue asumida por el magisterio de Pablo VI (cf. 41, Pablo VI; cf. infra p. 60).

La Epístola a los Efesios presenta el designio secreto de Dios de formar un solo pueblo mesiánico destruyendo el muro divisorio entre Judíos y paganos. Su cuerpo crucificado une a los otros separados. “Precisamente en cuanto sufriente, pertenece a ambos y los conduce a la unidad” (128, Ratzinger J., p. 16). Los seres celestes como los terrestres serán reconducidos bajo el señorío de Cristo como cabeza (anakephalaiósasthai) (Ef 1,10). Este tema de la ‘recapitulación’, que habría de ser hilo conductor de la teología de S. Ireneo, está al servicio del tema teológico mayor: “La salud colectiva de la humanidad en Cristo” (cf. P. Benoit, art. Paul: Epitres aux Ephesiens,

en SDB, VII, cc. 201s). Puesto que Cristo es cabeza, por eso recoge todo lo demás en unidad para formar un solo cuerpo. Cristo, como cabeza, es decir, como Señor (Kyrios) es el ‘salvador del cuerpo’ o sea de la Iglesia (cf. H. Schlier, Der Brief an die Epheser, Ein Kommentar, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1965, pp. 254-255).

Con razón exalta la “multiforme sabiduría de Dios” que se revela en el misterio de la Iglesia (Ef 3, 10; H. Schlier, o.c., pp. 155-167). Con esta expresión deja entrever una unidad multiforme. “En esta nueva unidad han entrado judíos y paganos; hay espacio allí para toda la rica diversidad del hombre” (cf. 128, Ratzinger, J., p. 16). La diversidad no es eliminada sino que es asumida en la plenitud de la unidad. Ello es obra de la virtud unificante de Cristo. “Precisamente en virtud de su capacidad unificante, Cristo ofrece espacio para la total plenitud del hombre. El no puede, pues, ser agotado en ninguna cultura humana, sino que puede ser expresado en toda cultura” (id., ib., p. 16 s; cf. G. et S. 58 c.).

Trataremos de profundizar este principio: el hombre se adhiere a Cristo por la fe. El contenido de la fe cristiana es Cristo Jesús crucificado y resucitado y sus palabras y acciones. Estas palabras y acciones apuntan hacia la revelación de la Palabra, del Logos de Dios. Nuestra fe, a través de las palabras y acciones, tiende hacia la Palabra, y en ella se confía en el crucificado-resucitado. La escolástica había expresado esta tendencia de la fe al definir el artículo de fe: “perceptio divinae veritatis tendens in ipsam” (Sum. Theol. II-II, q.1, a 6, sed contra). Esto mismo ya lo había enunciado en II-II, q.1, a 2, ad 2: “Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem”. Esta doctrina la podríamos sintetizar: “Por las palabras a la Palabra”. La expresión misma de la fe es superada por

la tensión hacia la realidad omnicompreensiva del Señor. La fórmula verbal pierde el sentido cuando es superada por el acto de tender hacia el Kyrios. La 'fides quae' (expresión de los contenidos) y la 'fides qua' (realización personal de la fe) tiene una relación íntima e irrompible: la tensión hacia el Señor, el contacto con él es el lugar interior imprescindible de las formulaciones de fe. Por eso B. Lonergan habla de una triple conversión a nivel de conocimiento: conversión intelectual, moral, religiosa. Sin esta triple conversión, las expresiones de fe cristiana no se comprenden ni se realizan.

"Para el problema de la pluralidad unidad en la expresiones de fe, este modo de ver trae consigo consecuencias importantes: a la atención interior de la expresión ('tendens in ipsam'), debe corresponder la tensión real de la persona. Tal tensión es, por un parte, lugar unificante de los creyentes en el cual se hacen intercomunicables sus expresiones de fe, siempre fragmentarias y abiertas sobre el todo; por otro lado, tal tensión es apertura de todas las proposiciones formuladas o formulables a otras y con ello el rechazo de todo uniformismo, típico de los sistemas cerrados. Así se delinea una primera respuesta al problema de la unidad del creyente y de su fe en el complejo de notables diversidades a nivel histórico y cultural en que se expresa la fe" (128, Ratzinger, J., p. 18).

El pluralismo en sus formas más exasperadas supone que las diferencias intelectuales entre hombres separados por el tiempo (V. gr. Siglo IV y XX) o el espacio (Centro de Europa, Tercero y Cuarto Mundo) son tan profundas que carecería de sentido afirmar que ellos creen lo mismo, forman una única Iglesia-comunión de fe en base a la verdad común admitida por ellos. Parecería, por una parte, que la cultura común los uniera más que la fe; por otra parte, parecería que la fe los se-

parara más de lo que ella misma los une. Pero tal convicción depende de una valoración superficial de las diferencias, sin consideración de los contenidos; sobrevalora los contenidos racionales y desconoce la dimensión profunda del alma humana de la cual dependen realmente las decisiones existenciales.

El sentido común, la conciencia diferenciada y la conversión entran en juego de múltiples maneras para realizar el acto de fe. En todos los estadios de la conciencia, la profesión de fe puede expresarse solo si se da la conversión, es decir, la tensión hacia el crucificado-resucitado.

Consecuencias:

1. **Primera Consecuencia:** la fe está en relación con la conversión y no con la diferencia en los grados de comprensión. Por esto, espíritus refinados y espíritus simples podemos formar unidad y comunidad. El 'tendere in ipsum' es el común 'tiempo' que posibilita 'sincronizar' a los hombres a través de los tiempos. De aquí resulta evidente que es erróneo hacer distinciones entre lo básico y lo exquisito de la fe o entre fe auténtica y fe errónea; entre creyentes teólogos y fieles sencillos; entre fe instruída y 'fe del carbonero', tomando como parámetro los grados de instrucción (cfr. 92, Lubac, H. de, pp. 238 ss), como si tuvieran precedencia los más instruídos, sobre los menos instruídos. La única precedencia la da la revelación divina a los sencillos (Mt. 11,25 y par; cfr. Mt. 16, 17 ss; cfr. en este mismo sentido H. de Lubac, Meditación sobre la Iglesia, Cap. VIII: Nuestras tentaciones respecto a la Iglesia, Desclee de Brower, Bilbao 1964, Pág. 273 ss.). "Nos consta que el más humilde de nuestros santos es más libre interiormente que el mayor de los sabios. Aquel modestamente no habla sino de Salvación; al paso que este se complace en hablar de libera-

ción; pero pronto se echa de ver cuál de los dos está realmente 'liberado' (Id., Ib., p. 275). Está falta de la misma base la distinción entre cristianos que conocen por ciencia y obedecen en conciencia y los que tienen que contentarse con obedecer al Magisterio y escuchar la predicación (cfr. 92, Lubac H. de, Pág. 233).

2. **Segunda Consecuencia:** en cuanto se hace más clara la expresión de la fe en cada sujeto, en tanto toma formas más diferenciadas que aumentan la pluralidad de las expresiones de la fe: "la diferenciación produce posiciones diferenciadas" (128, Ratzinger, J., p. 19).

3. **Tercera Consecuencia:** el mensaje de Jesucristo y las realidades contenidas en él reivindican la pretensión de ser válidos para todos los períodos de la vida humana y de ser la palabra definitiva que lo precede en todas sus realizaciones inmanentes de la historia. Esta pretensión escatológica que ninguna época (ni siquiera la nuestra!) puede pretender agotar la comprensión de la palabra, superar la novedad, evacuar su plenitud. El proceso, del 'recordar' de que habla S. Juan (14,26) no disminuye ni cambia la palabra ni viene a sustituirse a ella. "Recordando" aprendemos a conocer de manera nueva los contenidos de la palabra. Por tanto, la manifestación del mensaje seguirá incesante en el curso de la historia. Ninguna forma cultural o histórica lo agotará.

C. **Unidad y pluralidad entre Antiguo Testamento y Nuevo Testamento.**

La segunda tesis de la CTI se refiere a la unidad-pluralidad del AT y del NT. Así se expresa:

"La unidad -dualidad del Antiguo y del Nuevo Testamento, como expresión histórica fundamental de la fe cris-

tiana, ofrece un punto de partida concreto a la unidad pluralidad de esta misma fe" (44, CTI, p. 21).

El conflicto entre Jesús y sus adversarios fue, en cierto modo, el conflicto por la interpretación del A.T., es decir, de la autorevelación de Dios y de sus promesas. El Sanedrín juzga que Jesús blasfema y entiende mal la Escritura. La resurrección de Jesús es para los creyentes la toma de posición de Dios en favor de Jesús y de su interpretación del A.T. La Iglesia primitiva admitió esto y con ello el término de la interpretación política del A.T. y la exigencia de interpretarlo cristológicamente.

En la actualidad se lee la Biblia de modo más diferenciado. El A.T. es reinterpretado continuamente a la luz de nuevas experiencias históricas y religiosas. Se distinguen diversos estratos. La lectura cristológica revela luces inesperadas. Tanto el A.T. como el N.T. están estructurados de modo 'pluralístico'. Pero esto no afecta en lo fundamental la lectura cristológica. Los diversos hagiógrafos del N.T. dejan ver la forma una y múltiple de interpretar cristológicamente el A.T. De ahí las diversas cristologías, vgr. joanea, paulina, petrina o de hebreos (cf. R. Schnackenburg, en MS III/1, pp. 267-409. ver 401; cf. 31, Benoit, P., pp. 300-317; cf. T.W. Manson, On Paul and John, SCM Press, London 1963).

La lectura del A.T. a la luz de Cristo, autenticada por la resurrección, rechazada por los dirigentes de Israel, originó la conversión hacia las naciones. Ahora Yahveh es Dios de todos los pueblos a través de la evangelización. El A.T. cumplido en Jesús, pasa a ser propiedad de todas las naciones. Estos hechos implican la exclusión de tres formas de lectura del A.T.: en primer lugar, se excluye la interpretación davídica que liga la salvación de la historia de Israel mediante la

circuncisión y la participación en la comunidad cultural y jurídica de Israel. En **segundo lugar**, se excluye una mera universalización espiritualizante del A.T. La 'espiritualización cristiana' se refiere al Señor que es Espíritu (2 Cor 3, 17) y liberadora de la letra. En **tercer lugar**, se excluye la pretensión de comprender a Jesús prescindiendo del A.T. como lo intentó Marción al separar al creador del Redentor. Tales interpretaciones llevan a una comprensión meramente histórica de la salvación, sin fundamento ontológico en el devenir, contra el ser. El Evangelio sin el A.T. es ya un Evangelio mutilado. Además, negando el A.T. se cae en lo que se ha negado: en el concepto de salvación del A.T. todavía no iluminado por la cristología; se busca una salvación puramente política, realizada con el poder" (cf. 129, Ratzinger, J., p. 26). El rechazo de la unidad-pluralidad entre el A.T. y el N.T. es una falsificación de la realidad total. "La unidad entre los dos —cuya tensión no debe venir a menos— significa por ende, que Jesús y el Creador forman unidad y que Jesús pertenece también al ser y no solo al devenir histórico. La ontología, para concluir, pertenece, esencialmente a la fe radicada sobre la unidad de los dos testamentos" (129, Ratzinger, J., p. 27).

Por tanto se debe excluir también aquella ingenua y no especificada interpretación cristológica del AT. que quiere transferir la cristología a la letra del AT, sin distinciones. La razón es porque no se reduce la fe al sentido literal. Aquí asechan **dos peligros**: eludir el empeño profético de Israel por la justicia intramundana, que es parte del testimonio cristiano o, por otro lado, reducir simplemente el elemento cristiano al elemento político, lo cual significaría hacer vana la cruz-resurrección de Jesús y además desvirtuar la misma acción profética quitándole su sentido teológico. (cf. 129, Ratzinger, J., p. 27).

Por otra parte, la interpretación cristológica directa del AT lleva a enquistarse en el sentido literal con lo cual se desvirtúa la tensión espiritual de la revelación, y se vuelve a caer en el concordismo cosmológico y el legalismo moral (cf. id., ib., p. 28).

Igualmente, la relación ley-evangelio forma unidad-pluralidad con una tensión interna, no con una grosera identificación. Antiguo Testamento y Nuevo Testamento no se identifican, no se destruyen, hay discontinuidad entre ellos porque no es verdaderamente antiguo, ya que contenía mezcla entre promesa divina y ley nacional, y el otro es verdaderamente nuevo, porque Jesucristo, con su cruz-resurrección lo renovó todo; hay **continuidad** porque en ambos se manifiesta la sabiduría divina que, en dos fases históricas, en dos alianzas sucesivas, obró la salvación del hombre y puso el fundamento de una sola fe y una sola Iglesia; hay **superación** porque el A.T. es asumido por el N.T. y dejado atrás como lo preparatorio es asumido y dejado atrás por lo definitivo.

Así pues, la relación entre AT y NT no se resuelve en identificación, ni en destrucción sino que se define en el nivel de la historia como continuidad, superación, con una tensión dinámica del AT hacia su cumplimiento en el Nuevo; y en el nivel de la interpretación, como una referencia mutua que rehace el sentido de la historia, abriéndola por la fe a la acción sorprendente de Dios.

D. Fe cristiana y filosofías.

Una de las causas importantes del pluralismo teológico es el pluralismo filosófico. Karl Rahner le da relieve en su obra (cf. 115, Rahner, K., pp. 427-449), pero para él no es la única causa (cf. 85, Langevin, G., pp. 397-402; 87, Lapointe, R., pp. 362-363; en contra, cf.

74, Henkey, Ch., H., pp. 377-378). El problema ha sido tratado en multitud de aspectos: pluralidad de las filosofías y la teología; relación entre filosofía y teología; la pre-comprensión filosófica y teológica; el problema de la inabarcabilidad de la verdad; la limitación del entendimiento humano; los problemas que plantean los condicionamientos históricos o sociológicos del conocimiento (relativismo); el viraje positivista de la verdad y el viraje tecnológico y político de la misma, etc. (algunas de las referencias de la lista bibliográfica podrían ayudar, citamos solo los números: 6;43;51;54;56;64;80;90;97;115; 119;121;122;136;137; 145;148; 152).

La CTI ha afrontado el problema desde el punto de vista de la fe y de la misión. Esta perspectiva tiene la ventaja de ser teológica y de mirar positivamente el esfuerzo filosófico.

La tesis tercera dice:

“El dinamismo de la fe cristiana y particularmente su carácter misionero implican la obligación de dar cuenta de ella en el plano racional: aunque la fe no es una filosofía, sin embargo imprime una orientación al pensamiento” (44, CTI, p. 29).

1. Exigencia de dar cuenta de la fe en el plano racional.

Se funda en dos motivos: primero, la racionalidad misma debe obrar responsablemente, ya que la fe y la creación, por estar ancladas en la historia tienen una exigencia de universalidad que excluye la fuga al ámbito del sentimiento no definible a nivel de contenidos (cf. 129, Ratzinger, J., p. 129). El segundo motivo es de carácter misionero (apolo-gético). Lo expresa 1 Pe 3,15. . . “siempre dispuestos a dar respuesta (pros apolo-gían) a todo el que os pida razón (lón-

gon) de vuestra esperanza”: dar respuesta a los problemas según su razón específica. “Del cristianismo no solo se puede pedir razón, sino que también se puede dar” (B. Schwank, I Carta de San Pedro, (Nuevo Testamento y su Mensaje, no. 20), Herder, Barcelona, 1970, p. 97). La capacidad de dar respuesta forma parte de un mensaje que se ha de dirigir a todos los pueblos, con sus tradiciones y culturas y que si es aceptado, solo puede serlo mediante diálogo y con libertad.

2. Necesidad de la filosofía.

Para que haya reflexión co-responsable. Esto implica cuestionarse sobre las realidades últimas, sobre la verdad y el camino de llegar a ella. Esto es filosofía. Cuestionarse siempre, cuestionar el todo (cf. 90, Lobato, A.; cf. Hans Dieter Bastian, Teología de la pregunta Col. Teoría, 1, Editorial Verbo Divino, Estela (Navarra), 1974, especialmente: Filosofía de la pregunta, p. 39-55).

3. Conflicto con la fe.

Como la filosofía pone problemas sobre el todo y la fe considera el todo, particularmente todo el hombre, a fin de realizarlo, necesariamente entrará en conflicto con la filosofía. La crítica y corrige. Esta fue la situación en el comienzo del cristianismo y lo es en el presente. El paréntesis de la ‘filosofía cristiana’, nacida y crecida en conexión con la fe, cambia las relaciones entre filosofía, teología y fe. Al comienzo del cristianismo no había ninguna filosofía que sirviera para expresar coherentemente el cristianismo. La posterior ‘filosofía cristiana’ nacida y crecida en diálogo con la fe es la excepción en la historia de estos 20 siglos. La situación actual, en efecto, vuelve a ser como al principio: se dan muchas líneas contrastantes, ninguna línea actual es por entero coherente.

4. Necesidad del diálogo.

Se necesita dialogar, entrar en conflicto, hacer controversia, a fin de llegar a formular un sistema de pensamiento que exprese la fe de manera refleja y responsable. El diálogo quiebra los sistemas y busca la síntesis. La fe busca la síntesis y no se deja aprisionar por un sistema, es decir, los relativiza a todos. Aunque permanece abierta a nuevos conocimientos, no por eso abandona los ya adquiridos, como la dimensión ontológica, el problema del ser, la persona como realidad, etc. que son parte de una herencia confiada a la responsabilidad de la fe.

5. Diálogo y pluralismo.

El diálogo de la fe con las filosofías evidencia la existencia de pluralidad de filosofías y modos de diálogo.

6. Pluralismo filosófico y pluralismo teológico.

En el esfuerzo por precisar las relaciones entre pluralismo filosófico y teológico, dentro del más vasto problema de la **relación entre filosofía y teología**, Walter Kern ha formulado y explicado **siete proposiciones** a cada una de las cuales haremos una anotación sintética siguiendo el pensamiento de este mismo autor (80, Kern, W., pp. 231-242).

Primera: "Cualquier tesis sobre la relación filosofía-teología debe tener en cuenta la historia". Porque la fe cristiana desde el comienzo hasta hoy se ha venido expresando con la ayuda de las varias filosofías. No por una aceptación ingenua y acrítica, sino que a través de partos dolorosos, es decir, de incetidumbre, angustias y controversias, se han llegado a aceptar aportes válidos, desde la ética y doctrina estoica, pasando por el platonismo y aristotelismo, hasta el existencialis-

mo de Martin Heidegger y la dialógica de Martin Buber. En este momento están en diversos talleres el neo-marxismo (por ejemplo, ver L. Boisset, *la Théologie en proces, face a la critique marxiste, (Religion et sciences de l'homme, Editions du Centurion, París. 1974)*, el neo-positivismo, el estructuralismo y análisis del lenguaje, y filósofos y teólogos dados a la esperanza de sacar aportes válidos de tales pensamientos hacia la expresión, al menos, de algunos aspectos de la fe (cf. 104, Pablo VI, n. 18).

La fe relativiza toda filosofía. El pretender absolutizar una (vgr. la escolástica) es un intento aislado. Pero relativizar la escolástica no significa en modo alguno "emitir un juicio negativo sobre el hábito de verdad de que son portadores ciertos enunciados fundamentales de la alta escolástica". (80, Kern, W., p. 233).

Segunda: "La misma revelación cristiana implica afirmaciones de relevancia filosófica fundamental". Entre otras, la trascendencia del hombre sobre la realidad empírica; su dimensión personal e inmanente en que manifiesta el ser infinito y absoluto; la libertad del creador y la no-divinidad del mundo; la autonomía del hombre, la dignidad del hombre. . . . Lo cual no quiere decir que se pueda purificar de filosofía la Biblia y destilar una metafísica.

Tercera: "La fe cristiana no puede ser expuesta a través de un sistema de pensamiento que no haga espacio a sus implicaciones filosóficas". Pablo VI enumera entre los pensamientos incompatibles el monismo, las teorías que niegan la trascendencia, las filosofías subjetivistas y las agnósticas (cf. 104, Pablo VI, n. 18). Walter Kern añade el materialismo-espiritualismo, el existencialismo de Sartre y el estructuralismo de Michel Foucault. Y este es un comienzo de lista. En América Latina, ¿Qué filosofía o ideo-

logías son incompatibles y por qué motivos, con la fe? .

Hoy se habla demasiado de teísmo y a-teísmo. Hay que clarificar terminología. Pasando de la terminología a la realidad, hay que aclarar que el mono-teísmo no es un juego de palabras ni una simple etapa de la evolución superable por algo a-teo o pos-teísta (cf. 79, Jossua, J. P., pp. 69-70).

La crítica a cada filosofía se podrá hacer mostrando sus contradicciones, sus discordancias convergentes o sus incoherencias.

Pero una actitud positiva siempre es posible y deseable, a ejemplo de Santo Tomás, (cf. 104, Pablo VI n. 8), para reconocer verdades, acentuar aspectos, guardar cautela en el lenguaje (análisis del lenguaje) estimular las dimensiones sociales de la actividad humana orientada hacia el futuro (culturas ateas).

Cuarta: “La fe cristiana exige ser interpretada por una razón respetuosa de sus implicaciones filosóficas primarias”. La fe quiere ser pensada y expresada en palabras. Este trabajo lo hace la teología. La teología contiene filosofía. Mientras la teología es más consciente de la cuota de filosofía que lleva en sí, tanto mejor podrá identificar, valorar o modificar modos de pensar, categorías o imágenes del ambiente judío o helenístico, en orden al anuncio y comunicación del evangelio a gentes de culturas distintas.

Al mismo tiempo, a mayor conciencia de la cuota filosófica de la teología, menor peligro de abrirse ingenuamente a la ideología de moda. Solo así se conserva la filosofía misma ‘al servicio de la libertad de la fe’ (J. Blank).

Ninguna posición filosófica se puede rechazar a priori, en bloque (cf. S. To-

más, In II Metaphysicorum, lectio 1, n. 275). “En todo sistema por más que como tal sea falso, hay mayor abundancia de verdades que de errores” (90, Lobato, A., p. 16). Otro asunto es que sea buen método ir en busca de las propias verdades entre los que no aceptan nuestras grandes verdades. Pero tampoco se puede integrar ningún sistema, como tal, en la teología. Si S. Agustín purificó el platonismo para insertarlo en su teología, y Santo Tomás hizo lo mismo con el aristotelismo, mucho, mucho más habría hoy que purificar y transformar sistemas como el hegelianismo. Mucho más porque son sistemas más maduros, complicados, unilaterales, poscristianos. . . por no decir que prevenidos en contra del cristianismo.

Quinta: “La teología, al exponer la fe, está necesariamente condicionada por el pensamiento filosófico del momento” Como tendencias fundamentales del momento presente se pueden notar: el pensamiento contemporáneo exige una verificación metódica-intersubjetiva; acentúa la experiencia; confía más en la convergencia y en la mediación dialéctica que en la evidencia inmediata; la temática es decididamente antropológica y su punto de fuerza la dimensión social; el pensamiento es ‘poiético’ o sea dedicado a la transformación del mundo cultural y del hombre y, por lo mismo, orientado hacia el futuro.

El mensaje hay que presentarlo hoy con lenguaje de hoy, y ha de tocar los problemas actuales de la existencia, porque se dirige a los hombres de hoy. Anunciar es actualizar la acción salvífica de Dios para cada época.

La fe católica no está ligada a una cosmovisión del pasado, sino que se liga, pero no de manera indisoluble, a la cultura de cada época.

Es posible que el pensamiento del pasado sea más afín a la conciencia cris-

tiana. Y esto es hasta probable, por el hecho de que mundo antiguo y el anterior al contemporáneo ha sido un mundo religioso, teísta; mientras que el mundo contemporáneo se va volviendo a-religioso y ateo. Pero, en principio, es más importante para nosotros que la teología se adapte al pensamiento del tiempo presente que al del pasado, pues hemos de ayudar a los hombres de nuestra época a responder a la fe (cf. 80, Kern, W., p. 236). La teología es también 'propter nos homines, et propter nostram salutem'.

El proceso evolutivo de la filosofía actual no es ni la decadencia que ha caído en el subjetivismo y ateísmo, ni tampoco el progreso lineal.

El método de la filosofía actual es auto-crítico, 'tolerante', anti-ideológico, abierto, pluralista. Sobre la teología han influido variados momentos filosóficos: fenomenológico, trascendental, existencial, dialógico, utópico, el análisis del lenguaje, el concepto de modelo, la hermenéutica, la dialéctica.

Cada una de estas influencias filosóficas representa una base de pluralidad en la teología, una exigencia del pluralismo.

Sexta: "De la orientación de la teología al pensamiento contemporáneo se derivan algunas consecuencias para la legítima pluralidad de las teologías".

Las anteriores tendencias no alcanzan a dar cuenta de la multiplicidad de formulaciones de las filosofías contemporáneas, máxime cuando hemos aludido especialmente a las tendencias europeas. Pero si pensamos en las diversas partes del mundo, contemporáneo se dan muchas corrientes paralelas. La teología tendrá que responder con múltiples proyectos que recuperen los valores de la tradición y

al mismo tiempo respondan a las inquietudes de la actualidad (cf. 80, Kern, W., p. 238). Pensamos aquí en la cristología, en la teología de la Iglesia, de la revelación, de la fe y de la esperanza; en las teologías de la liberación, de la justicia, de los derechos humanos, y en las teologías políticas, etc. que han tenido o tendrán frande incidencia en América Latina.

Dos modos complementarios de hacer teología hoy, serían:

a. Seguir estudiando la teología del pasado;

b. Valorizar respuestas teológicas parciales, actuales que se presentan como ensayos no definitivos, unilaterales. No habría que tacharlas fácilmente de heterodoxas, sino considerarlas como esfuerzos para leer los tiempos e insertarse en el hoy. Es necesario que el teólogo conozca lo mejor posible las filosofías del presente, aun las no armonizables con la fe. Pero en todo esto suponemos la capacidad de no olvidar ni la fe ni la teología mientras se hacen incursiones por los pensamientos filosóficos ajenos a la fe.

Séptima: "La orientación de la teología al pensamiento moderno suministra también el criterio para juzgar la posibilidad. . . de una 'filosofía cristiana'" (80, Kern, W., p. 239).

a) Durante un milenio (500 aC.—500 dC.) perduró la filosofía griega como sustrato de la cultura occidental. Aún hoy perdura su influencia. Dentro de este contexto existió una filosofía cristiana, una especie de "koiné doctrinal" (cf. 31, Congar, Y. M. J., p. 512) que convivió con el pensamiento antiguo y luego lo superó, transformándolo. Esta filosofía existe todavía en un cierto influjo, en virtud de la verdad de aquello que fue entonces pensando. "Sin embargo la filosofía

cristiana del medioevo, en cuanto expresión de un contexto cultural homogéneo y unitario, y reflexión de la conciencia común del tiempo, ya no existe y, presumiblemente, ya no podrá volver a existir ni siquiera en el futuro” (80, Kern, W., p. 239). Las condiciones para que pueda legítimamente hablarse de filosofía cristiana y el sentido en que podría darse son enumeradas por K. Rahner: que sea filosofía y nada más que ello; sea libre; dialogue libremente con la teología; aceptar la fe como norma negativa; históricamente se ha llamado filosofía cristiana cuando ha recibido impulsos del cristianismo para llegar a ser; un filósofo puede llamarse cristiano si se esfuerza por la convergencia entre su fe y la búsqueda filosófica, con tensiones, pero sin acudir a “doble verdad”. Los límites entre la filosofía cristiana y la teología son fluidos, como puede verse en la obra de K. Rahner, en donde uno no sabe en qué momento el gran teólogo está filosofando ni cuándo empieza a teologizar (cf. 122, Rahner, K., c. 213).

b) Para saber si es posible una **filosofía cristiana hoy** habría que averiguar, primero cuáles fueron los principios internos al elemento cristiano en la realización histórica de la filosofía cristiana, y enseguida qué influjo tienen hoy la filosofía y la teología sobre el pensamiento contemporáneo.

Como **camino de influencia** se pueden nombrar: la dimensión subjetiva del conocimiento, la búsqueda de motivos psicológicos positivos y optimistas, dictados por la esperanza a fin de contrastar el pesimismo, escepticismo y agnosticismo; en relación con esto, la conciencia del fin en el desarrollo del conocimiento; nuevas investigaciones sobre Dios, alma, eternidad, buscando selección y síntesis.

Sigue habiendo hoy ciertas posibilidades limitadas de influjo de los princi-

pios cristianos sobre los nuevos campos del saber filosófico (tales como el lenguaje, técnica, cultura); **nuevos temas**: futuro del mundo, condicionamientos sociales e históricos del conocimiento, problema teoría-praxis, búsqueda de la paz, unidad del mundo, y en conexión con estos temas, los temas menores de las ideologías, el conflicto, liberación, etc.

En cambio los temas que en el pasado fueron exitantes, como sustancia y accidente, causalidad de los sacramentos, concordia entre causalidad divina y libertad humana, etc. ya no movilizan la filosofía.

Para filosofar hoy, se necesita una actitud de encuentro con todo el mundo y de deseo de valorar los diversos métodos, experimentándolos.

Dentro de este contexto que creemos es amplio y objetivo, surge el pluralismo filosófico y el pluralismo teológico con todos sus riesgos, pero ciertamente también con todas sus posibilidades. El anhelo de realización de las posibilidades da dinamismo al pensamiento y a la acción; el temor del riesgo es útil en cuanto hace prudente y cauteloso y asegura, al menos como indicación negativa, la realización. Pero si el temor del riesgo domina sobre el dinamismo para pensar, explorar y obrar, lo que surge es la parálisis y la muerte en el propio campo y la invasión por parte de aquello y aquellos cuyo riesgo temíamos.

A fin de no mirar como riesgo y pérdida el avance hacia el futuro, será necesario aclarar el carácter histórico y práctico de la verdad de la fe. Para ello presentaremos las dos tesis siguientes.

E. El progreso histórico de la verdad y la ortodoxia.

Tesis Cuarta: “*La verdad de la fe está ligada a su caminar histórico a partir*

de Abraham hasta Cristo y desde Cristo hasta la parusia, consiguientemente, la ortodoxia no consiste en el consenso con un sistema, sino en la participación en el caminar de la fe y así en el 'yo' de la Iglesia que subsiste una a través del tiempo, y que es el verdadero sujeto del Credo" (44, CTI, p. 32).

Para el cristiano, la verdad no es abstracción sino realidad: "Yo soy la verdad" (Jn 14.6), afirma Cristo. Verdad del mundo, verdad de Dios en la persona de Jesucristo. A la verdad pertenece la historia en la que se desarrolla la verdad misma y se revela Cristo (cf. A. Darlapp, art. Historicidad, en CET, II, pp. 235-242; A. Darlapp, J., Splett, art. Historicidad e Historia en SM, 3 cc 429-443). Historia ligada a la fe de Abraham y a la vocación del primer hombre. Esto no significa una 'historicidad de la verdad' como tal, sino que la verdad alcanza al hombre y se desarrolla en un proceso histórico progresivo. Este proceso es el de la Pascua. Por tanto la verdad del hombre será plena cuando llegue a la victoria definitiva del resucitado (cf. Ef. 4, 14s). Entonces también la historia, la verdad humana y la cruz serán concluidas, elevadas y preservadas.

Por consiguiente, la plenitud de la verdad se da, al presente, solo en el Resucitado. No se da en un punto de la historia, sino en toda la historia vista diacrónicamente. Por eso, solo el sujeto que vive toda la historia es el sujeto de la verdad plena: La Iglesia viviente.

De ahí se sigue que "la ortodoxia consiste en creer a toda la Iglesia que progresa, en aceptar su pasado y sentirse abierto a su mañana", en hacer propia hoy la tradición de ayer y proyectarse así hoy hacia la misión del mañana.

La ortodoxia y el conjunto de sus problemas tal como son planteados hoy sería el objeto de unos cuantos estudios diferentes. Las líneas de fuerza parecen estar en que no se ha de considerar la ortodoxia con la medida de un sistema, de una época, de una región, de un aspecto de la revelación, sino con la medida de la Iglesia. Además, no hay que considerar-la estáticamente sino dinámicamente, es decir, con el caminar de la Iglesia en el tiempo. Por el contrario hay una "herejía de la ortodoxia" que es la enfermedad de la fosilización (cf. 109, Pinto de Oliveira, J.C., p. 106s). En sus métodos es dialogal, es positiva, es comparación con el centro del Evangelio y no con alguna formulación del pasado sacada de su contexto (cf. 37, Certeau, M., 47, Dejaifve, G. 54, Dumont, C.; 59, Fierro, A.: probable heterodoxia; 71, Hakim, G., 79, Jossua, J.P., 109, Pinto de Oliveira, C.J.; 114, Rahner, K.; 115; Rahner, K.; 116, Rahner K., 138, Ratzinger, J.).

"La tensión de las diversas épocas en progreso, en torno a la única fe, suscita el problema hermenéutico" (131, Ratzinger, J., p. 33). La solución teológica del problema hermenéutico está en la identidad del sujeto "Iglesia". Nosotros nos identificamos con la Iglesia en tanto en cuanto nuestra vida está orientada por el Espíritu y brota de él. Concretamente en cuanto la experiencia del Espíritu es actuada plenamente en la comunión eucarística y en la oración dirigida al Padre. Nuestra unión con el sujeto-Iglesia se verifica en la tensión común de la fe en que todos los creyentes de las diversas épocas han estado y estamos envueltos.

"Esta orientación al sujeto de la unidad, que es la Iglesia, es de suma importancia para aclarar el problema del pluralismo" (131, Ratzinger, J., p. 34)

Porque en primer lugar, la unidad de los tiempos se verifica en la "memoria" de la Iglesia y en segundo lugar, porque la unidad entre el ayer y el hoy de la Iglesia no es la identidad de un sistema de conocimientos a-históricos inmutables que podrían crecer solo cuantitativamente: "Se trata, más bien, sustancialmente de aquella unidad que progresa en las experiencias de un sujeto en el cual está contenido el real pluralismo histórico en la unidad de una sola "memoria" (cf. id., ib., p. 34).

F. La verdad de la fe no se disuelve en la pura temporalidad.

Tesis Quinta: "El hecho de que la verdad de fe sea vivida en un caminar histórico implica su relación a la praxis y la historia de esta fe. Estando la fe cristiana fundada sobre el verbo encarnado, su carácter histórico o práctico se distingue esencialmente de una forma de historicidad en la cual solo el hombre sería creador del propio significado" (44, CTI, p. 32).

Aquí se afirma que la verdad de la fe se radica en el Logos Encarnado, en el sentido de que este entra en la historia, pero no es producto de la historia, sino su creador.

"El hecho de que la verdad bíblica se desarrolla y crece, no a la manera de un sistema, sino en la historia, no significa que la verdad misma se disuelva en la historicidad (en la temporalidad). Aquí subyace una contradicción insanable entre la concepción hegeliana de la verdad y la concepción bíblica" (131, Ratzinger, J., pp. 34s). La encarnación y la participación del Logos en la Historia son radicalizados en el presupuesto de que el Logos existe solo como tiempo. Así la verdad queda hipotecada al tiempo: verdadero es lo conforme al tiempo; paradig-

ma de verdad es lo que hace actuable el futuro. "Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos: pero de lo que se trata es de transformarlo" (K. Marx, tesis 11 sobre Feuerbach, citado en G. Gutiérrez, Teología de la Liberación, Sígueme, Salamanca, 1972, p. 31 nota 31). Esta concepción pragmática de la verdad equivale a cambiar la verdad por la eficacia y a renunciar al problema de la verdad. Por eso las disciplinas pragmáticas adoptan estos criterios. Pero entonces se trata de experimentos que no de verdad. Cuando el criterio absoluto es el tiempo (chrónos), este se convierte en mito, en un dios. En la sucesión del tiempo cada verdad es desplazada por una nueva. La verdad anterior es apenas una fase en el proceso del desarrollo. Se la puede considerar verdadera porque es útil en el proceso; se la puede considerar falsa porque es obstáculo al devenir y por tanto debe dejar su puesto a la única forma que es el futuro.

"Al contrario, la fe cristiana no capitula delante de la verdad que está por venir. El mero futuro contiene tanta verdad como contiene la pura temporalidad. La fe cristiana se confía mucho más a la verdad que ya existe y que llega a ser, precisamente por esto, criterio discriminante de todo tiempo. En este sentido no existe ninguna auténtica temporalidad de la verdad, ni en esquema evolutivo ni en uno revolucionario. La mediación histórica se actúa en el sujeto-histórico-Iglesia, al cual pertenece ora el pasado, ora la expectación de la promesa realizada en el futuro. En la realidad de este sujeto está la auténtica mediación entre ser y tiempo, entre eternidad e historicidad de lo verdadero" (131, Ratzinger, J., p. 35).

G. La Iglesia, sujeto de la fe y "yo" del credo.

El problema de la historicidad y unidad de la fe ha aducido el tema de

la Iglesia como sujeto de la fe. En efecto: *“La Iglesia es el sujeto unificante, en el cual se da la unidad de las teologías Neo-Testamentarias así como la unidad de los dogmas a través de la historia. La Iglesia se funda sobre la confesión de Jesucristo muerto y resucitado, a quien anuncia y celebra en el poder del Espíritu Santo”* (Tesis Sexta, en 44, CTI, p., 36).

1. El “Yo” del Credo

El Padre H. de Lubac, en una de sus bellas obras: *“La fe cristiana”*, ha demostrado que la tradición entera considera como sujeto del credo a la Iglesia. La persona individual no cree por su cuenta sino con toda la Iglesia. *“Como un niño en brazos de su madre”* (Sal 131, 2) (cf. 92, Lubac, H. de, pp. 193 ss). Ella es, tomando la analogía de lo que nos sucede en el mundo, el ambiente lingüístico e histórico del que recibimos el lenguaje y los modelos de comportamiento moral en el cual creemos y llegamos a ser nosotros mismos (cf. 132, Ratzinger, J., p. 36). El sentido original del artículo de la fe: *“Creo en la Iglesia”* es dar el contexto vital dentro del cual “yo” creo y “nosotros” creemos.

“El que acepta el ‘yo’ del Credo acepta por lo mismo la realización sacramental y la formación espiritual que ésta comporta”. . . “la Eucaristía une (como por lo demás la fe y los otros sacramentos) en el único Señor. Es un acontecimiento que obra en profundidad y, ya que está unido siempre, ayer y hoy al Cristo viviente, crea comunión entre todos los que se han adherido a él. . .” (132, Ratzinger, J., p. 37).

La Iglesia es una realidad empírica y mística. *“La más íntima profundidad de esta unidad de sujeto no es, sin embargo, mensurable con criterios simplemente empíricos”* (132, Ratzinger, J., p. 37). La

Iglesia es, en efecto, el sujeto de la celebración y del anuncio de la profesión de fe. Celebración y anuncio que se dan solo por la fuerza del Espíritu Santo.

Las expresiones: *“la confesión constituye la iglesia”* (cf. 92, Lubac, H. de, p. 199, nota 81) y *“el Espíritu Santo constituye la Iglesia”* manifiestan dos niveles de una misma realidad. *“Partiendo de estas posiciones es posible encontrar la solución, sea del problema de la unidad y del pluralismo en el canon del Nuevo Testamento, sea de la relación entre Iglesia y cánon, sea, en fin, del problema de la unidad de la verdad en la pluralidad de las expresiones dogmáticas durante la historia”* (132, Ratzinger, J., p. 37).

Con relación al cánon se puede decir que *“sin la fe y la unidad de la Iglesia antigua, no existe cánon neo-testamentario y ni siquiera unidad entre Antiguo y Nuevo Testamento”* (132 Ratzinger, J., p. 39). La fe de la Iglesia es la que lee los libros del A.T. como Nuevo Testamento.

Con respecto al contenido pluralístico de los diversos libros, se podría decir que así como el NT no pone en cuestión a la Iglesia, así tampoco la Iglesia puede uniformar el N.T. Más bien, el NT es la manifestación de la tensión pluriforme de la fe hacia la unidad. *“Solo la Iglesia entera vive entera la fe. Cuando olvida una parte esencial de la tensión fundamental, se crea la división”* (id., ib., p. 39). El N.T. mismo es pedagogo de unidad en la pluralidad y de pluralidad en la unidad.

La relación entre Biblia e Iglesia se podría sintetizar diciendo que la S.E. es escrita solo en la Iglesia y no contra la Iglesia. Pero la Iglesia ha recibido y no descubierto la S. Escritura. La Iglesia, para seguir

siendo Iglesia, debe atenerse a la S.E. como a algo que proviene de ella misma. Su Magisterio "no está sobre la palabra de Dios sino a su servicio" (D.V. 10). En la práctica, ha habido una sobrevaloración del magisterio episcopal que pareció absorber los otros factores. En algunos casos esto proviene de una especie de "tuciorismo". Hoy, cuando se contesta toda autoridad, y cualquier arbitrariedad es posible si coincide con la "conciencia comunitaria" del grupo, es necesario recordar que el magisterio enseña en vinculación con el credo de toda la Iglesia y con la Escritura, leída según el credo. "Solo este credo forma la Iglesia como sujeto en sí" (132, Ratzinger, J., p. 41). El Magisterio es la auténtica expresión del sujeto de la Iglesia, porque y en cuanto expresa y preserva este credo (id., ib., p. 42). El Magisterio no es un poder contra el credo. Todo su poder deriva del credo y está en él (cf. 70, Gutwenger, pp. 42-57).

"... Se sigue que la Iglesia es siempre la norma de nuestra fe. Ella es la medida, pero no está sujeta a medidas. Por supuesto, también ella tiene que escuchar y que obedecer a Dios, su forma de fe no es algo que ella haya inventado, sino que la ha recibido de la palabra de la revelación, de la palabra de la Escritura, del conocimiento que Dios le ha dado en tiempos pasados" (K. Rahner, "Credo Ecclesiam" en *Hacia una Teología de la Fe*, Colección Teología y Mundo Actual, 21, Sal Terrae, Santander, 1970, p. 158).

H. Criterios de la fe ante el pluralismo teológico.

Tesis Séptima: "El criterio que permite distinguir entre el verdadero y el falso pluralismo es la fe de la Iglesia expresada en el conjunto orgánico de sus enunciados normativos; el criterio fundamental es la Escritura en relación con la confesión de la Iglesia creyente y orante.

Entre las fórmulas dogmáticas, las de los antiguos concilios tienen la prioridad. Las fórmulas que expresan una reflexión del pensamiento cristiano están subordinadas a las que expresan los hechos mismos de la fe".

Se trata aquí de la cuestión siguiente: **Cómo expresar la unidad y cómo entender la posibilidad y límites del pluralismo.**

Hasta el presente hemos presentado las reflexiones sobre la palabra "credo" (la fe subjetiva y objetiva; el sujeto de la confesión de la fe; el objeto de la fe): cuando pronuncio la palabra creo, estoy confesando con toda la Iglesia un conjunto fundamental y orgánico de hechos y verdades y tendiendo hacia la posesión de la verdad misma que es Jesucristo muerto y resucitado. Ahora hemos de reflexionar sobre los criterios para distinguir verdadero y falso pluralismo.

1. Primer Criterio: la jerarquía de las verdades.

Ahora nos preguntamos, **¿qué cosas pertenecen inseparablemente a la confesión de la fe cristiana?** A esta pregunta se puede responder con una lista material no estructurada, o un conjunto orgánico alcanzable con un solo acto de fe. El Concilio Vaticano II en *Unitatis Redintegratio*, 11 c., ha hablado de la "**hyerarchia veritatum**", Jerarquía de las verdades. Con frecuencia ha sido entendida esta expresión cuantitativamente, o a lo más, como una invitación a aceptar grados de verdades. Pero en realidad se debe entender de la "estructura íntima del credo y del acto de fe" (133, Ratzinger, J., p. 44) no para sustraer verdades sino para concretarlas. "Cuando el problema se pone en términos cuantitativos es inmediatamente falseado" (id., ib., p. 140).

Por eso la "jerarquía de verdades" se ha de entender como 'unidad orgánica de lo que expresa la fe de la Iglesia' "(id., ib., p. 45).

La estructura del credo es trinitaria (cf. Mt 28, 19) como lo es la fórmula con la cual recibiendo de la Iglesia el sacramento de la fe entramos a formar parte de ella. La fe se dirige a Dios uno y trino. La historia de la salvación es la forma concreta de profesión de fe. Participamos en la misma y única historia de salvación porque formamos parte de la Iglesia. Formamos parte de la misma Iglesia porque aceptamos y profesamos con ella y en ella misma la fe. A nivel objetivo de la fe mantiene su unidad de contenidos porque es fe en Dios. "El objeto de la fe es algo sencillo (incomplejo), a saber, la cosa que es una, es decir, Dios" dice la fórmula escolástica verbalmente discutible, pero verdadera en su sustancia. "Cristo no revela diferentes verdades —jamás emplea el plural—, sino la verdad única e indivisible que El es" (R., Schnackenburg. *La verité qui libere*, tr. franc. Mame, 1966, p. 14 cf. 92, Lubac, H., de, pp. 246 ss). A nivel subjetivo, la unidad es mantenida: porque el creyente, en comunión con toda la Iglesia, quiere aceptar la fe de la única Iglesia. Los que hacen separación entre fe e Iglesia para seleccionar o añadir, con criterios subjetivos, lo que según su responsabilidad privada han de creer y han de rechazar, aunque esto quiera ser liberación de la historia y retorno a los puros orígenes, terminan dejando la Iglesia y la fe. Por eso se va difundiendo la crítica al credo (cf. como visión de fe, Brunner P. Friedrich, G., y otros, *¿Está superado el Credo?*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1971). Se habla despectivamente de la "fe del credo" a la cual corresponde la desacreditada ortodoxia, como una etapa superada, a la que vendría a sustituir la "ortopraxis", configurada según la ideología de turno (cf. 138, Ratzinger, J., pp. 9-10, esp. p.

10; 78, Javierre, A.M. pp. 9-10).

En la crítica al credo se empieza por criticar aspectos secundarios, pero al final pone en duda la esencia misma del credo y hasta la fe en Dios. A esto lleva el subjetivismo, aunque sea docto, a la audacia de echar sobre sus hombros el 'yo' del credo. "El auténtico criterio de simplificación se distingue, en cambio, en la estructura original para la cual no es tan importante el creer diversas cosas, como creer en la Iglesia, confiando a ella el acto de fe" (133, Ratzinger, J., p. 45; sobre el subjetivismo al que se llega por el camino de un libre examen, cf. 49, Delhaye, Ph.; 104, Pablo VI; 106, Pablo VI).

2. Segundo Criterio: los enunciados singulares, en la estructura global.

Insertados dentro de la estructura fundamental, los enunciados particulares en que está estructurada la fe pertenecen al acto de fe en la forma como los acepta la Iglesia. En dependencia del criterio anterior, son también criterio de la fe, para distinguir entre verdadero y falso pluralismo.

3. Tercer Criterio: la universal aceptación de un enunciado en la Iglesia.

Mientras un enunciado es más universal en la Iglesia, tanto más pertenece a la estructura del credo y tanto más grande es su importancia, es decir, que cuanto más indivisa permanece la Iglesia delante de un enunciado de la fe, tanto más este es elemento unificante en la pluralidad. Por eso la Biblia es el libro unificante del cristianismo, ya que los diversos libros fueron naciendo en diversas Iglesias particulares y, sin embargo, todos

fueron recibidos en toda la Iglesia (cf. 133, Ratzinger, J., p. 46). Este criterio lo podemos llamar formal.

4. Cuarto Criterio: un criterio material o de contenido es el siguiente: "Un enunciado de fe es tanto más central cuanto es más próximo al Dios trinitario y a la confesión original de la Iglesia primitiva, es decir, a la cruz-resurrección y señorío de Cristo" (id., ib., p. 46). Los enunciados restantes son desarrollo de éstos.

La aplicación de estos criterios la presentamos siguiendo al mismo J. Ratzinger, como sigue:

a. "La Escritura, interpretada con el contexto del credo eclesial, goza de la permanencia absoluta". La espina dorsal de la fe de la Iglesia es la relación entre A.T. y N.T. y entre N.T. y credo; en esta fe se encuentra incluida la pluralidad y la unidad. Por eso en la Liturgia, los textos son tomados de la Escritura y del credo. Ni siquiera los textos conciliares forman parte de la Liturgia.

Por 'credo eclesial' entendemos "el texto fundamental del Evangelio" (H. Schlier), ya sea en su forma eulógica, bautismal o doctrinal (34, Brekelmans, A., p. 32-41) que presenta una estructura común y que permite hablar de un único símbolo original de la Iglesia antigua. La tradición litúrgica de oriente y occidente se refiere al credo Niceno-constantinopolitano, pero este es apenas una muestra notable del credo eclesial.

b. El credo está sobre los textos de los antiguos concilios, y es un centro unificante de más importancia que ellos.

c. No son igualmente importantes todos los concilios de la Iglesia Anti-

gua, pero superan en importancia a los medievales. Entre los antiguos Concilios se deben considerar como fundamentales Nicea y Calcedonia. El carácter definitivo también de otros ha sido mencionado recientemente por Pablo VI (cf. 49, Delhaye, Ph., p. 11). Los Concilios medievales tuvieron ecumenicidad jurídica pero les faltó ecumenicidad de hecho, lo cual no los relega a ser particulares ya que están garantizados por el oficio de Pedro, a su vez tan anclado en los orígenes, que ni sus contradictores pueden dejarlo en silencio. La falta de universalidad de hecho, deja la posibilidad de diálogo ecuménico y de un pluralismo plenamente legítimo en el interior de la unidad de la Iglesia (133, Ratzinger, J., p. 48).

5. Quinto Criterio: la vinculación con la historia de la salvación.

"Un acerto es tanto más obligatorio en su conjunto, cuanto más ligado a las realidades más elementales de la historia divina de la salvación" (133 Ratzinger, J., p. 48). Ese criterio hay que unirlo a las dos parejas de criterios mencionados anteriormente. El centro de la fe son los acontecimientos. La periferia son las reflexiones. De hecho, mientras los concilios son menos universales se vuelven más reflejos. Pero es cometido de los concilios trazar las fronteras: pues hay reflexiones que no iluminan los hechos sino que los eliminan" (cf., id., ib., p. 48).

Como hay hermenéuticas que en vez de interpretar los acontecimientos y las palabras disponen de ellos y los hacen desaparecer.

Acerca de las confesiones de fe y de los problemas conexos sugerimos los siguientes números de la lista bibliográfica: 34; 36; 46; 50; 70; 79; 89; 92; 115; 120; 136.

J. ¿Comunión en la verdad o cooperación puramente pragmática? Límites del pluralismo.

Otro criterio importante para distinguir el verdadero del falso pluralismo es la relación con el problema de la verdad. La Tesis Ocho de la CTI se expresa así: *“A pesar de que la situación actual de la Iglesia aumenta el pluralismo, la pluralidad encuentra su límite en el hecho de que la fe crea comunión entre los hombres en la verdad que vino a ser accesible mediante Cristo. Esto hace inadmisibles toda concepción de la fe que la reduzca a una cooperación puramente pragmática sin comunión en la verdad. Esta verdad no está vinculada a un sistema teológico, sino que se expresa en los enunciados normativos de la fe.”*

Frente a presentaciones de la doctrina gravemente ambigüas, indudablemente incompatibles con la fe de la Iglesia, esta tiene la posibilidad de descubrir el error y la obligación de removerlo, hasta el rechazo formal de la herejía como remedio extremo para tutelar la fe del pueblo de Dios”.

Podemos distinguir en esta tesis tres partes: 1. Límites del pluralismo en la situación actual. 2. Verdad de fe y sistema teológico. 3. Magisterio delante de pluralismo inadmisibles.

1. Límites del pluralismo en la situación actual de la Iglesia.

a) **Cuál es la situación actual?**

“la orientación espiritual de la época contemporánea se caracteriza por un progresivo alejamiento del problema de la verdad” (134 Ratzinger, J., p. 49) el cual

es excluido por los positivistas como a-científico y sustituido por lo que es recto o es utilizable. La metafísica es sustituida por la experimentación.

El problema de la verdad no entra porque la verdad no existe.

Este clima también influye en la Iglesia: el interminable diálogo ecuménico, las confusas discusiones teológicas, la necesidad de revisión de algunas posiciones del magisterio eclesial en el decurso de los siglos (Galileo y la posición actual de la Iglesia; el affaire Lamennais y la doctrina sobre la libertad religiosa del Concilio Vaticano II; el “Syllabus” y todo el clima conciliar y post-conciliar; algunas respuestas de la Comisión Bíblica y del Santo Oficio y respuestas recientes en contraste, etc.) ha difundido la impresión de que no hay ninguna verdad definitiva y que entonces sobra el concepto tradicional de verdad. En su lugar entran la conciencia de la fe del momento, la experiencia del individuo y de la comunidad.

En este contexto espiritual el pluralismo se presenta como una exigencia precisa: La Iglesia ya no es una realidad definible mediante una confesión de fe con contenidos válidos para todos los tiempos, sino la coexistencia de grupos diversos con expresiones de fe del todo diferentes que se mantienen juntos en virtud de una cooperación puramente pragmática, para los cuales “las cosas de Jesús” (‘die Sache Jesu’ cf. Lc 24, 19) y el horizonte de las tradiciones cristianas (“lo cristiano” como suelen decir los neomarxistas) conducen a un vago común denominador (cf. 134 Ratzinger, J., p. 50-51). Una comunidad humana sin comunión en la verdad va camino de la destrucción (cf. 113 Rahner, K., p. 101).

b) **Cómo juzgar esta situación de pluralismo radical?**

Ante todo no hay que desestimar la gravedad. No se trata de una controversia filosófica o teológica marginal, sino que aquí se ataca el corazón mismo de la realidad de Cristo quien dijo: "Yo soy la verdad" (Jn 16.4). "Creer en Dios significa creer en la verdad; creer en Cristo significa creer que El es accesible y creer en la comunión que brota de la verdad y hace libres de la despótica imposición de la praxis humana en la cual el hombre se convierte en auto-creación; dios de sí mismo y, con esto, esclavo de sí mismo." (134 Ratzinger, J., p. 51).

Por eso hay que buscar la verdad, acercarse a ella, hacerla hablar a fin de defender el cristianismo de una regresión a la esclavitud (cf. Jn 8,32): "Cristo dió el nombre de verdad a sí mismo y no a la costumbre" (De Virginitus velandis I, 1).

2. **Verdad de fe y sistema teológico.**

Acercarse a la verdad no significa canonizar ningún sistema teológico, sea del pasado, sea del presente. Acercarse a la verdad es aceptar el núcleo central del cual se pueden alimentar los diversos sistemas.

3. **El Magisterio delante del pluralismo inadmisibile.**

Este punto será examinado al final de este trabajo.

K. **Pluralismo Teológico y fórmulas dogmáticas.**

La CTI formuló las tesis 10, 11, 12, en relación con la validez perma-

nente de las formulaciones dogmáticas. Y las tesis 13, 14, 15 sobre unidad y pluralidad de la teología moral. Se trata de aplicaciones y precisiones sobre estos dos temas de especial importancia. Ofrecemos solamente el enunciado de las tesis con algunas observaciones.

Tesis Diez: *"Las fórmulas dogmáticas deben ser consideradas como respuestas a problemas precisos, y en tal perspectiva siguen siendo siempre verdaderas. Su interés constante está ligado a la actualidad durable de los problemas de los que se trata. Además, es necesario no olvidar que las cuestiones sucesivas que los cristianos se plantean sobre el significado de la palabra de Dios con sus soluciones ya adquiridas, están tan vitalmente conectadas entre sí que, las respuestas de hoy presuponen siempre de alguna manera las de ayer, aunque no se pueden reducir a ellas".*¹

Tesis once: *"Las definiciones dogmáticas se sirven, usualmente, del vocabulario corriente, y aun. cuando tales definiciones emplean términos aparentemente filosóficos, ellas, sin embargo, no comprometen a la Iglesia en una filosofía particular, sino que expresan solamente realidades que subyacen a la experiencia humana común y que los términos en cuestión han permitido individualar".*

Tesis Doce: *"Estas definiciones no deben jamás ser consideradas separadamente de la expresión particular auténtica de la palabra de Dios en las Sagradas Escrituras, ni deben ser separadas del íntegro anuncio evangélico en cada época. Ellas, por otra parte suministran normas a este anuncio para una interpretación siempre mejor adaptada a la revelación. Tal revelación sigue siendo, sin embargo, siempre la misma, no solo en la sustancia sino además en los enunciados fundamentales".* Solamente algunas **observaciones**

(siguiendo a: 135, Ratzinger, J., pp. 64-69):

Estas tesis afrontan el problema de la relación entre lenguaje y pensamiento. Discusión teológica central en el post-concilio. No se ponen en duda los hechos, sino más bien la validez unívoca de las fórmulas de otro tiempo. La evolución del lenguaje hace necesaria la preservación del pensamiento aún contra las palabras. Se citan ejemplos: "homoúsios", "transustanciación", "persona". Ciertamente estos problemas existen, pero la solución no es separar pensamientos del lenguaje, ya que en este se encarna el pensamiento, sino profundizar en el terreno lingüístico.

La tesis diez sale al paso de la hipótesis que afirma que las fórmulas dogmáticas serían justificadas y expresivas para su tiempo, pero superadas en todo otro tiempo. "Hoy, por ejemplo, no se debería plantear la Cristología problemas sobre las dos naturalezas de Jesús sino sobre las consecuencias sociales y políticas que derivan de su modelo de vida" (135, Ratzinger, J., p. 65). El método usual de sepultar estas cuestiones es caricaturizarlas en forma de tipologías que se suceden hasta el tiempo anterior al presente, enseguida proponer la idea del sistema de su simpatía como la última, la eficaz, la que se debe aceptar. Con lo cual queda sin plantear el problema de la verdad de las soluciones anteriores al tiempo presente.

La doctrina de las dos naturalezas es una de las que se quieren sepultar. Antes de darles muerte hay que considerar que ningún dogma ha nacido aislado y, por consiguiente, ni subsiste ni puede ser interpretado aislado de las instancias que le dieron vida. Los problemas capitales de la Iglesia son inextinguibles. Y es inex-

tinguible el problema de Jesús. ¿Cuál es la eficacia de sus palabras y sus obras? ¿Cuál es su ciencia y poder? ¿Es simplemente un hombre trágicamente grande o Dios obra en él? ¿Puedo adorarlo porque es Dios? ¿Es él, "evento normativo para el hombre"? . Cuando se silencian estos interrogantes, se evaden al mismo tiempo los problemas centrales de la vida (cfr. id., ib., p. 65-66).

Claro que los problemas avanzan y el lenguaje y la fe son perfectibles en su desarrollo histórico; las respuestas hay que conmesurarlas al "hoy", pero esto mismo exige recibir el legado de ayer que es un valor que hará que la respuesta de hoy no sea superficial y efímera. Otro problema que se plantea es el siguiente: las fórmulas dogmáticas están vinculadas a las filosofías de sus tiempos, si desaparecen estas, deben desaparecer las fórmulas dogmáticas. La respuesta justa a este problema es que los concilios de todos los tiempos se han guardado de volver dogma una filosofía. Nicea no canonizó el platonismo ni Trento el aristotelismo tomista. Los dogmas han nacido allí "donde las expresiones cristianas no concordaban con las visiones filosóficas" (135 Ratzinger, J., p. 66). Del diálogo crítico entre fe y filosofía ha resultado un perfeccionamiento del lenguaje religioso y hasta la elaboración del lenguaje de la fe. El lenguaje del dogma lleva huellas de la filosofía, pero no se disuelve en ella. El lenguaje del dogma existe en relación con la Biblia y con el anuncio y al frente de los problemas del hombre. Así, por ejemplo, aunque la palabra "hijo" es de fuerza insuperable, sin embargo es análoga y lleva a ser ambigua. Se acude a la filosofía para explicar que al decir "Hijo" "se trata de la misma sustancia del mismo grado de ser, del mismo ser. Esto lo dice llamando al hijo "homoúsios". En adelante "homoúsios" sin "hijo" no dice nada: "hijo" sin "homoúsios" es ambiguo.

L. Unidad y Pluralismo en teología moral.

Proponemos las tres tesis de la CTI con algunas observaciones:

Tesis Trece: *“El pluralismo en el campo moral aparece sobre todo en la aplicación de los principios generales a circunstancias concretas. Este pluralismo se hace más extenso cuando se establecen contactos entre culturas que antes se ignoraban, o a consecuencia de cambios rápidos en la sociedad.*

Sin embargo, una unidad fundamental se manifiesta a través de la estima común de la dignidad humana, que implica imperativos para la conducta de la vida.

La conciencia de todo hombre expresa un cierto número de exigencias fundamentales (cf. Rom. 2, 14), reconocidas en nuestra época en públicas declaraciones sobre los derechos fundamentales del hombre”.

Tesis Catorce: *“La unidad de la moral cristiana se funda en principios constantes, contenidos en las Escrituras, iluminados por la tradición, presentados a toda generación por el Magisterio. Recordamos las principales líneas de fuerza: las enseñanzas y los ejemplos del Hijo de Dios que revela el corazón de su Padre, la conformación a su muerte y resurrección, la vida según el Espíritu en el seno de la Iglesia, en la fe, en la esperanza y en la caridad, para renovarnos según la imagen de Dios”.*

Tesis Quince: *“La necesaria unidad de la fe y de la comunión no impiden una diversidad de vocaciones y de preferencias personales en la manera de adherirse al misterio de Cristo y de vivirlo.*

La libertad del cristiano (cf. Gal. 5, 1,13), lejos de implicar un pluralismo ilimitado, exige un esfuerzo hacia la verdad objetiva total, no menos que paciencia delante de las conciencias débiles (cf. Rm 14,15; 1 Cor 8).

El respeto de la autonomía de los valores humanos y de las legítimas responsabilidades en este campo implica la posibilidad de una diversidad de análisis y de opciones temporales de parte de los cristianos. Tal diversidad puede ser asumida en una misma obediencia a la fe y en la caridad (cf. G.S. 43)”.

Algunas observaciones importantes (cf. síntesis y anotaciones a 45 Delhaye, Oh., pp. 73-109):

1. El problema moral.

a) Forma actual del viejo problema.

Como los sociólogos tienden a explicar la moral por el ambiente cultural, entonces la pluralidad de ambientes y sus variaciones en tiempo y espacio se convierten en pluralismo moral y variaciones de la moral según los tiempos y lugares. Así ven la historia, el presente y barruntan el futuro.

Algunos moralistas (por ejemplo Mons. Luigi Bogliolo, Antropología Filosófica, L'uomo nel suo agire. Pontificia Università Lateranense, Città Nuova, Roma 1972) ven el fenómeno del pluralismo moral como antiguo, pero al mismo tiempo aseguran que se trata de puntos de vista complementarios reductibles a una unidad más vasta. Así el eudemonismo, la dignidad del hombre, la reciprocidad han podido ser canalizadas hacia la moral cristiana. Pero al mismo tiempo, ya desde antiguo, se dan críticas a la asun-

ción unilateral de la conciencia moral como punto de partida de la moral. Así la diatriba de Pascal: "Verdad al lado de acá de los Pirineos, error al lado de allá. Bella verdad a la que un río basta para limitar! — Un grado de aproximación a los polos y todas las jurisprudencias quedan arruinadas, un meridiano decide de la verdad" (cf. 133, Delhaye, p. 74).

b) Diagnóstico de Pablo VI sobre el problema moral actual.

Monseñor Delhaye hace un estudio que se puede resumir así: se ha referido a los problemas de la crisis moral contemporánea, entre ellos al de lo variable. No ha favorecido la multiplicación de obligaciones legales ni rehusado responsabilidad y libertad personal. Reconoce que la libertad genera un pluralismo de las costumbres que es legítimo en cuanto estas tienen de contingente. Los principios de la ley natural y de la ley evangélica son inmutables objetivamente pero subjetivamente sufren incertidumbres, especialmente por causa de las variadas circunstancias. Pero del año 70 para acá ha variado el planteamiento del problema: no se trata del modo de ser fiel, en medio de las variaciones, a los mismos principios sino de si hay varias morales "nuevas"; varios sistemas diversos de principios morales.

Pablo VI, a fin de aclarar el problema de lo variable y de lo invariable lo plantea en términos de lo que se puede cambiar o no en la Iglesia, de los vínculos de la moral con la fe cristiana, de la secularización galopante de la ética, de la coordinación entre derechos de la conciencia y deberes objetivos de la obligación de buscar la certeza moral.

Como causas de las incertidumbres morales ideológicas aduce: factores sociológicos como la manipulación inducida

por corrientes imponderables, tales como la moda; la reivindicación unilateral de la autonomía personal; la manía de los cambios, incluso disipando el patrimonio, la lógica y la finalidad; el primado dado a la experiencia cualquiera ella sea, contra la disciplina rigurosa del pensamiento; el situacionismo que erige como norma moral dominante el instinto subjetivo sin tener en cuenta la obligación moral objetiva.

2. Diversos niveles de la vida moral.

Una de las causas del malestar moral está en que la mayoría de la gente no sabe distinguir los diversos niveles de su compromiso moral. Ponían en el mismo plano la abstinencia de carnes el viernes que la vida teologal o la castidad matrimonial. Abrogadas o derogadas algunas leyes positivas, concluyeron equivocadamente en la caducidad de las demás obligaciones y valores. Además, desde afuera, pensadores diversos, contra la idea de valor universal y perenne reivindican la espontaneidad, el cambio, la diversidad.

Es pues, necesario distinguir niveles de profundidad: la orientación fundamental y la moral categorial.

a) Orientación fundamental de la moral.

El primer aspecto de toda moral es el de su orientación fundamental, es decir, el que responde a la pregunta: ¿qué se propone el hombre con su conducta moral? Porque diversos sistemas de moral puede imperar los mismos preceptos vgr. la justicia o la fidelidad, por motivos opuestos o diferentes.

La moral católica se ha preocupado poco de hacer brotar los compromisos

morales a partir de sus fuentes trascendentales. Ha habido un sincretismo entre eudemonismo más visión beatífica, exigencias bíblicas y moral estoica basada en la ley.

En una revisión de esta situación a base de moral bíblica se encuentran bases neotestamentarias de pluralismo: Mateo y Pablo miran desde diverso ángulo la torah; Mateo y Lucas tienen puntos de partida diferentes para formular la imitación de Dios (Mt 5,48: antropológico; Lc 6, 36: teológico) (cf. J. Dupont, Mt 5,48: Lc 6,36, en Sacra Página, II, 150-162). Pablo y Juan ven la "agape" según dimensiones diferentes pero en unidad (cf. 57, Feuillet A.): Pablo y Santiago tienen puntos de vista diferentes y complementarios sobre fe y obras (cf. XXIX Asamblea plenaria de la conferencia episcopal colombiana, justicia y exigencias cristianas, Bogotá, pp. 317-318).

Pero existe unidad de fondo entre las diversas parénesis del N.T. Lo cual ha de decirse también del resto de la teología del N.T., por más que estudios particulares hayan hecho ver las divergencias en puntos particulares.

El pluralismo cristiano implica la unidad. La pluralidad de modos de vivir la moral implica siempre la vida en Cristo. Lo mismo que sucede con las diferentes espiritualidades y por razones semejantes, se da un legítimo pluralismo en la vida moral condicionado por condicionantes de la vida humana tales como perspectivas teológicas diferentes, sensibilidades distintas, tiempos y lugares diversos, precomprensiones filosóficas o sujeción a ideologías diferentes. Otra cuestión es la de hasta qué punto la fe y la conversión tengan que purificar estos condicionamientos.

b) La moral categorial personal.

Del nivel trascendental, la moral pasa a la moral categorial, es decir, de los preceptos referentes a diversas categorías de actividades y de personas (cf. 1 Tes 4,1-4, más 4-12). Los manuales suelen ser prolijos en la casuística de la moral categorial privada. Varían en la organización, coinciden en el descuido de la dimensión social y en la formulación de los deberes concretos.

En cuanto al pluralismo moral, podríamos formular lo siguiente: mientras los principios de los sistemas de una moral trascendental estén más alejados de los de otra, o sean más irreductibles, un precepto de la moral categorial podrá llegar a formularse de maneras más divergentes u opuestas (vgr. el aborto en una moral puramente natural y en la moral cristiana).

c) La moral política y social

El margen de pluralismo se aumenta a nivel de la implantación de las exigencias de la moral trascendental y categorial en los campos de la cultura, de la sociedad, de las profesiones, de la política, etc.: en los diversos ambientes y épocas. Todos estos condicionamientos son causas del pluralismo en las aplicaciones de los principios morales (cf. G. et S., 43).

d) La acción concreta.

Es el campo privilegiado de la pluralidad de las soluciones concretas. Para formar el juicio en tales casos se recurriría antes a los "auctores probati". Hoy se deja más campo a la responsabilidad personal y a la captación personal de los valores. Como opciones para la formación del juicio moral se presentan el

situacionismo, que cae en subjetivismo, y la axiología personalista cristiana, que reconoce que los valores morales son objetivos y trascendentales y no creación absoluta del subconsciente colectivo de una clase social como soñaba Nietzsche. Son “trascendentales” porque participan del Bien supremo (cf. Mt 19,17; Gen 1, 31s. Sant 1; 17). Pero son también “inmanentes” en el sentido de que son bienes hechos para mí, para nosotros, Hoy se insiste justamente en la mediación de la persona. A este nivel es en el que se da el pluralismo concreto.

3. Principios básicos.

El pluralismo moral no es una posición a la que se responde sí o no. Un pluralismo moral radical se excluye. Un pluralismo moderado es posible si se mantiene dentro de las grandes líneas de la moral cristiana y humana. Todo pluralismo para ser aceptable necesita mantener ciertos “puntos cardinales” o principios básicos. Unos dicen referencia a la fe y otros a la razón.

a. **Principios básicos cristianos:** la moral cristiana dice referencia a Cristo y consiste en la vida según el Espíritu, en la fe, la esperanza y la caridad. Es vida de hijos, entonces en la libertad cristiana, que defienden los derechos de la conciencia personal; es vida de fe, esperanza y caridad que defienden la unidad. Aquí está la base de la pluralidad en la unidad.

b. **Principio básico racional:** los derechos naturales del hombre son acogidos por la moral cristiana, perfeccionados, eventualmente corregidos y complementados, profundizados. Por otra parte, la moral cristiana es fortalecida por ellos (cf. G. et S., n. 26b; 73b; 41;42).

M. Unidad y pluralismo según los documentos del Magisterio Romano.

(Síntesis de 48, Delhaye, pp. 157-187).

Primera etapa : desde 1962 hasta 1972.

Introducción.

A la unidad y pluralidad de la Iglesia se hace alusión ya en diversos textos del N.T., como en parénesis (Ef. 4, 4-6), en relatos (Act. 6,1-7: 15,5-25), etc.

La historia de la Iglesia bajo este respecto no se ha escrito aún, que sepamos. Como lo hemos visto al comienzo de este trabajo, especialmente en el tiempo presente, el mundo y la Iglesia viven tensiones entre pluralismo y unidad. Sobre este trasfondo se deja oír el magisterio pontificio.

1. Evolución del problema de la unidad y del pluralismo en la Iglesia.

“El pluralismo está en las cosas, luego en las ideas y en las palabras”. (Pablo VI, 14 V 69: OR 15 V 69). Es la síntesis de la evolución.

a) El pluralismo antes de la palabra ‘pluralismo’.

Antes de 1967 la palabra se usa en referencia a las confesiones cristianas. Desde 1967 ya también para la Iglesia Católica. El Vaticano II utiliza la palabra para designar la coexistencia de diversas religiones en la sociedad civil, en la educación, etc. Pero no habla de pluralismo simultáneo en la Iglesia. El Con-

cilio utiliza en relación con la Iglesia el vocabulario religioso tradicional de la 'variedad' con una rica gama de sinónimos, entre ellos: diversitas, varietas, multiplicitas, particularitas, peculiaritetas, proprius, singularis. El Padre H. de Lubac, juzga que se debería volver a ese lenguaje tradicional (cf. 49, Delhaye, Ph., p. 10, nota 13).

El pluralismo histórico recurre a las palabras que significan movimiento y cambio: mutatio, evolutio, transformatio, novitas, incrementum, progressus, accommodatio, adaptatio, renovatio, reintegratio, restitutio, reformatio.

Las fuerzas centrípetas que buscan la unidad, y las centrífugas que buscan la pluralidad se dan también en la Iglesia. "La periferia tiene la psicología del frente; el centro, la del cuartel general" (83. Küng, H., p. 118). "Se puede decir que el centro mira, sobre todo en teología, por la unidad y la continuidad; la periferia por la vida y el progreso. El centro ama sobre todo la medida y la regla, la armonía y el orden riguroso; la periferia, el movimiento y la variedad, la discusión y el desarrollo vital. El centro proclama sobre todo principios generales, sanciona lo nuevo y da seguridad; la periferia pide adaptación de los principios a la situación concreta, inventa lo nuevo e invita al riesgo". (id., ib., pp. 118-119).

Pero la Iglesia se ha querido poner en contacto con el mundo de hoy, con las civilizaciones, culturas, religiones, confesiones cristianas. Juan XXIII y el Concilio Vaticano II impulsaron esta aproximación. Pablo VI la ha continuado, pero ha tenido que afrontar también las consecuencias de un crecimiento del pluralismo dentro de la misma Iglesia. El Concilio Vaticano II fue un momento particularmente lúcido de la conciencia de la Iglesia una y católica, en el cual se dió

un equilibrio entre la unidad de la Iglesia con un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo y su presencia en la pluralidad de los pueblos, con sus culturas, historia, sabiduría, peculiaridades (cf. LG 18; GS 56.58; AG 22).

En el campo litúrgico: el Concilio reconoce la diversidad de los ritos, introduce cambios por respeto a la variedad de culturas y lenguas y a los variados grupos étnicos y tiempos.

En el campo misional, el Concilio respeta la variedad de culturas y para mejor hacerlo en cada caso pide reflexionar teológicamente sobre las condiciones del encuentro entre fe y razón y entre las costumbres de los pueblos y la moral del Evangelio.

b) Reflexión teológica y pastoral sobre unidad y pluralismo eclesial.

Esta reflexión la hace Pablo VI después del Concilio. Habla de "exacto pluralismo en la perfecta unidad" (OR 15 V 69), de que el catolicismo es una unidad (ib. id.); "la fe no es pluralística (OR 7 VIII 69); reconoce la diversidad de los Obispos, de las Iglesias particulares, actividades, enriquecidos teológicos: "En la Iglesia la complejidad de sus componentes doctrinales, jerárquicos, rituales, morales no puede expresarse sino en forma de palabras pluralísticas" (OR 15 V 69). Recurre al motivo de la catolicidad: "Somos pluralistas precisamente porque somos católicos, es decir, universales" (OR 15 V 69). Acude a la imagen del concierto musical: "Se trata de admitir en el concierto coral de la misma unidad la catolicidad de las voces diferentes, como diferentes las ha hecho el Señor (cf. 1Cor 12, 16-21), como la matriz étnica, la historia local, la índole propia, la tra-

dición cultural lo han diversificado” (OR 7 VIII 69) (cf. 106, Pablo VI: compara con orquesta).

c) **Puesta en guardia contra un pluralismo de ruptura.**

Pone en guardia contra falso pluralismo que interpreta subjetivamente la revelación (OR 15 V 69) y encierra las Iglesias locales en sí mismas (OR 7 VIII 69). El problema de fondo que motiva estas puestas en guardia es que “en sociología, se presenta cada vez más el pluralismo como una yuxtaposición, por otra parte pacífica, de puntos de vista y de maneras de obrar inconciliables. Si se aplica esta concepción a la teología, se llegaría al límite de sostener que pueden coexistir en la Iglesia doctrinas contradictorias, por ejemplo sobre la divinidad de Cristo o sobre la licitud del divorcio. Infiltraciones marxistas refuerzan estas tendencias, ya que según las leyes del materialismo histórico, los contrarios son idénticos y “la negación de la negación” es considerada como elemento de progreso. Ya que “en el progreso que se deriva de la lucha de los contrarios, el término nuevo suprime al precedente pero de tal manera que conserva toda su riqueza positiva” (48, Delhaye, Ph., 165 nota 34). Una teología post-hegeliana estaría tentada de interpretar la revelación y los documentos del magisterio según la dialéctica de la tesis, de la antítesis y de la síntesis, de modo que la Iglesia de hoy podría negar un dogma de ayer o “relativizarlo”. La revelación de Cristo debería ser completada por la revelación de la historia” (ib. id. 65).

“El estructuralismo alimenta las mismas tendencias, ya que pretende sostener que una vez desaparecida la cultura de un época, también los elementos religiosos y doctrinales que le eran propios

están necesariamente destinados a desaparecer” (id. ib. p. 165).

Por eso el Papa distingue entre verdadero pluralismo que mira hacia los aspectos humanos del cristianismo, y falso pluralismo que pretende corroer sus elementos divinos, que miran a Dios mismo y a su obra (cf. 106, Pablo VI).

Habla de la presencia de la duda demoleadora; del nominalismo que no se documenta con principios; de la carencia de pensamiento: “Se esconde con frecuencia esta carencia de pensamiento y de voluntad con términos equívocos: el pluralismo, la liberación, la autonomía de la conciencia, la moralidad nueva y permisiva, la transformación continua del mundo contemporáneo, el descubrimiento de un nuevo sistema, etc. . .” (OR 8 VII 71).

Al clima actual lo llama “agnóstico y pluralista” (OR 1 II 71). Se amenaza la unidad de la Iglesia por las vías de un pluralismo carismático que se olvida de la norma del servicio común: ¿A dónde quiere llegar cierto indiscriminado pluralismo doctrinal arbitrario y centrífugo? (OR 22 VII 71). Alerta ante el pluralismo histórico, es decir, el que quiere romper con el pasado de la Iglesia y poner en duda su unidad institucional y de fe (cf. OR 24 VI 72).

2. **Unidad y pluralismo en el plano de la fe y de la teología.**

Por lo visto anteriormente se presentan dos clases de pluralismo: pluralismo histórico (lo que podríamos llamar más exactamente diacrónico: discontinuidad en la historia); pluralismo simultáneo (sincrónico: diversidad en el presente). En ambos se da tensión entre unidad necesaria y la diversidad; esta diversidad toma dos formas, la que rompe la unidad y la que se integra en la unidad.

a) **Una distinción fundamental: la unidad del depósito de la fe y la diversidad de sus presentaciones.**

Este último decenio se ha distinguido en los documentos del magisterio entre dato revelado y expresión o lenguaje para comunicación a diversas épocas o culturas. Poco a poco esta distinción se precisó así: 1) ideas del mensaje cristiano; 2) formas privilegiadas e inmutables (del lenguaje de Cristo y de la Iglesia primitiva); 3) adaptaciones doctrinales para entrar en contacto con la pluralidad de épocas y personas.

Así Juan XXIII en la apertura del Concilio: “Una cosa es la sustancia de la antigua doctrina del ‘depositum fidei’ y otra la formulación de su revestimiento” (11 X 62). Dos preocupaciones dirigen al magisterio: conservar intangible y auténtico el mensaje; hacerlo accesible y aceptable a la mentalidad moderna (cf. OR 5 XII 68). El cristianismo es único en su contenido (OR 7 VIII 69).

b) **Unidad de la fe en el tiempo y en espacio.**

La fe no es pluralista porque sus raíces son la eterna verdad de Dios y refleja la enseñanza definitiva de Cristo transmitido en fórmulas garantizadas por el carisma del magisterio. La terminología ‘fondo’ y ‘forma’ no es apta para esto porque la revelación se expresa en un lenguaje (de Cristo, de los apóstoles, hagiógrafos y magisterio), cuyas características común es la autenticidad.

Si la “una fides” (Ef 4,5) se desintegra, también se desintegra la única Iglesia. Por eso es providencial que la palabra contenida en la Escritura y en la Tradición sea protegida por el magisterio (cf. OR 5 XII 68).

La fe es inmutable porque reposa en Cristo que es inmutable (cf. Hebr 13, 8: OR 21 VIII 70).

c) **La actualidad permanente de los dogmas.**

Caso privilegiado de la permanencia de la fe es la permanencia de las fórmulas dogmáticas definidas solemnemente por los Concilios Ecuménicos. No son exhaustivas, de hecho han sido completadas, responden a una cuestión concreta de la vida eclesial de un tiempo, deben ser interpretadas en una continuidad viviente, pero no pueden ser relativizadas. Los dogmas definidos son definitivamente adquiridos. Los dogmas son siempre actuales como verdad (“actualidad perenne”), pero pueden no ser actuales porque los problemas a que respondían ya no son actuales (“actualidad contingente”) (cf. OR 9.10 XII 69).

d) **Pluralismo en la transmisión y presentación del mensaje de la fe.**

La analogía existente entre mensaje cristiano y Encarnación del Verbo implica que se han de reconocer un elemento divino y un elemento humano. La verdad del Evangelio trasciende la diversidad de los tiempos y las culturas. Pero se da pluralismo en los modos de captarlo, transmitirlo y presentarlo. La diversidad en la expresión se debe a motivo pastorales.

e) **Condiciones de una presentación pluralista auténtica del mensaje cristiano.**

Pablo VI cita escollos que se dan contra la adaptación fiel: remodelación del mensaje con detrimento de la autenticidad; ambigüedad, reticencia, al-

teración, selección arbitraria; interpretación según libre examen subjetivo contra objetividad; el libre examen rompe la unidad de fe y de comunión; la desmitización radical es inaceptable; la remodelación psicológica y sociológica de algunos misterios presenta un cristianismo arrancado de la tradición; las investigaciones sociológicas son útiles, pero si indebidamente se las interpreta con los principios positivistas no pueden ser criterio determinante de verdad; el dato revelado no puede reducirse al objeto de los análisis hermenéuticos; pues aquel los trasciende por su origen y contenido.

Remedio contra estos peligros: fidelidad al magisterio.

f) El trabajo teológico y el pluralismo.

No hay emulación entre el primado de la ciencia y el primado de la autoridad. El único primado es el de la fe a la cual teología y magisterio sirven. Sean fieles los teólogos al objeto de su estudio, cultiven las varias ciencias teológicas, tengan en cuenta que la doctrina católica tiene siempre el mismo sentido (cf. OR 6.7 X 69).

La función de los teólogos es necesaria, pero no a ellos sino a los Obispos confió el Señor el encargo de anunciar al pueblo lo que hay que creer.

La teología como ciencia de la fe tiene su lugar solo en la Iglesia. Si pierde sus presupuestos y su lugar, pierde también su fundamento y objeto. "La libertad religiosa afirmada por el Concilio, que se apoya sobre la libertad de conciencias, vale para la decisión personal delante de la fe, pero no es absolutamente válida para la determinación del contenido y del alcance de la revelación divina" (Pablo VI,

Exhortación apostólica del 8 XII 70, en OR 6 Í 71).

La labor teológica es apreciada y utilizada en la Iglesia. Debe mantenerse la norma fundamental de la revelación, sumisión al magisterio, preocupación por no facilitar el camino al error como sería presentando como certidumbre lo que son hipótesis de investigación (cf. OR 61 71).

Segunda etapa: desde 1973 a 1975.

Vamos a fijarnos solo en algunos documentos principales de Pablo VI.

1. Discurso en la clausura de la Asamblea General del Sínodo (1974).

Después de anotar puntos positivos de la labor del Sínodo, señaló puntos que no podía dejar pasar en silencio. Ante todo, dentro del marco de la conservación de la comunión entre Iglesias particulares y el sucesor de S. Pedro, anota especialmente "la necesidad de encontrar una más plena expresión de la fe que responda a las condiciones de las razas, sociedades y culturas. Ciertamente esta es una exigencia muy necesaria para la autenticidad y eficacia de la evangelización: sin embargo no sería seguro, ni exento de peligros, hablar de tantas y tan diferentes teologías, como continentes y culturas hay. Pues el contenido de la fe, o es católico, o ya no es tal. Por otra parte, todos nosotros hemos recibido la fe a través de una tradición interrumpida y siempre constante: Pedro y Pablo no la disfrazaron para adaptarla al mundo judío, griego o romano; sino que velaron con el máximo cuidado por su autenticidad, por la verdad de un único y mismo mensaje" (26 X 74: OR XI 74).

2. **Exhortación apostólica “Paterna cum benevolentia” (7 XII 74) sobre la reconciliación dentro de la Iglesia (OR 22 XII 74).**

Al clausurar el jubileo del año santo en las Iglesias locales, y ante la inmanente iniciación del mismo en Roma, invita a toda la Iglesia a caridad, unidad y reconciliación. Esto lo realiza en seis números.

Primero: Jesucristo hizo de la Iglesia un mundo reconciliado y reconciliador.

Segundo: Por lo cual la Iglesia es sacramento de la unidad para llevar a efecto “aquella concordia y convergencia de doctrina, de vida y de culto, que caracterizaron sus primeros tiempos (Act. 2, 42)”.

Tercero: Reconoce que aunque la Iglesia ha sido fiel esposa de Cristo, por el Espíritu, sin embargo en el pasado no todos los miembros han sido fieles, como tampoco en el presente por causa de “fermentos de infidelidad” que enseguida pasa a individualar.

Cuarto: Este proceso de ofuscación de la sacramentalidad de la Iglesia toma la forma de un disentimiento doctrinal que se ampara en el pluralismo teológico indiscriminado. Por lo cual pasa a distinguir diversos tipos de pluralismo.

Quinto :Alerta el Papa contra la “polarización del disentimiento” que forma “fracciones y facciones” que atentan contra la comunión eclesial.

Sexto: Por lo cual, el Sumo Pontífice, exhorta a todos a que “tomen parte activa en un esfuerzo común de plena

reconciliación”, para impulso del cual proponemos tales motivaciones que constituyen una verdadera ética y dinámica de la reconciliación eclesial.

Por su excepcional importancia para nuestro tema vamos a presentar esquemáticamente los números tres a cinco, sobre todo el cuarto.

Número tres: sobre el trasfondo de la fidelidad de la Iglesia a Cristo por virtud del Espíritu, se describen como infidelidad de algunos de sus miembros al Espíritu Santo, las escisiones de la Iglesia de los comienzos, las fracturas de la unidad en el curso de la historia y los “fermentos de infidelidad” del presente en varias partes. Estos nos interesan ahora. Son descritos como una minoría que desde dentro de la Iglesia y atrincherada en ella, atenta contra la unidad. Detecta en ellos un déficit teológico: no reconocen en la Iglesia la analogía con el Verbo Encarnado, a saber, una sola realidad que nace de dos elementos, uno divino y otro humano, por eso atentan contra este, oponiéndose a la Jerarquía. Esta oposición la juzgan todavía para encontrar la verdadera Iglesia de Cristo, desvirtúan la obligación de obedecer a la autoridad eclesiástica, acusan a los pastores de ser guardianes del ‘sistema’ opuesto al que instituyó Cristo. Como consecuencia desconciertan a la comunidad eclesial por la introducción de teorías dialécticas ajenas al Espíritu de Cristo. “Utilizando las palabras del Evangelio, alteran su significado”. Enseguida el Papa muestra una actitud cristiana firme y puntualiza la fe sobre la única Iglesia de Cristo aludiendo a L.G. 8 y a la conciencia de su autoridad.

Número cuatro: dentro de este proceso de infidelidad que atenta contra la unidad de la Iglesia, se sitúa “la disensión doctrinal, que se pretende patrocinar con el pluralismo teológico y fre-

cuentemente apurar hasta el relativismo dogmático, que rebaja de diversas maneras la integridad de la fe". El pluralismo (aunque no sea relativista) se toma como 'locus theologicus' contra el Magisterio.

Enseguida el Papa reconoce como legítimo en la Iglesia un "pluralismo de investigación y de pensamiento". Describe su objeto: "que investiga y expone de diversas formas el dogma, pero sin eliminar su idéntico significado objetivo". Justifica con tres motivos dirigidos a los miembros de la Iglesia, este pluralismo: "esto es un componente natural de la catolicidad y un signo de riqueza cultural y de compromiso personal para cuantos pertenecen a la Iglesia". Reconoce los valores del pluralismo para varios campos de la Iglesia: el de la espiritualidad, los de las instituciones eclesiales y religiosas, expresiones litúrgicas y disciplina. Conceptúa que estos "valores. . . confluyen a aquella 'variedad que tiende hacia la unidad' que 'demuestra de manera más rica la catolicidad de la Iglesia indivisa" (L.G. 23).

Luego expone el fundamento que admite tener el pluralismo, para lo cual asume la tesis primera de la Comisión Teológica Internacional, despojada del inciso que califica el misterio de Cristo, y del corolario sobre la sistematización teológica.

Proponemos en sinopsis el texto de la Comisión Teológica Internacional y el de Pablo VI:

Comisión Teológica Internacional

"La unidad y la pluralidad de la expresión de la fe tienen su fundamento en el misterio mismo de Cristo que aunque es misterio de recapitulación y de reconciliación sobrepasa las posibilidades de expresión de cualquier época de la historia,

sustrayéndose con esto mismo a toda sistematización exhaustiva".

Pablo VI

"Un equilibrado pluralismo teológico tiene fundamento en el mismo misterio de Cristo, cuyas insondables riquezas (cf. Ef. 3,8) sobrepasan las capacidades expresivas de todas las épocas y de todas las culturas".

Pablo VI, en vez de concluir a continuación, sobre lo esquivo del misterio a dejarse encerrar en sistema, saca otra conclusión: "La doctrina de la fe. . . reclama investigaciones siempre nuevas". Dos motivos de esta exigencia: objetivamente, la multitud de facetas de la palabra de Dios; subjetivamente, la multitud de perspectivas de los fieles que las exploran. Consecuencia: "la convergencia en la misma fe no está inmune de peculiaridades personales en la adhesión de cada uno". Una puntualización: el diverso acento en la comprensión no se opone al contenido esencial. Razón: los diversos fieles están unificados en la común adhesión al magisterio de la Iglesia. Este magisterio ejerce dos funciones: es norma próxima determinante en cuanto se refiere a la fe de todos; es garantía contra criterio subjetivo de cualquier interpretación diferenciada de la misma fe de todos.

En párrafo siguiente, el Papa describe otro tipo de pluralismo, así: "que considera la fe y su enunciación no como una herencia comunitaria, y por ende, eclesial, sino como una invención individual de la libre crítica y del libre examen de la palabra de Dios". Seguidamente va la crítica de esta posición: sin el magisterio apostólico, queda comprometida la vinculación con Cristo, el paso siguiente es la búsqueda de fórmulas de comprensión ilusoria que disuelven el contenido real; enseguida se forman doctrinas que no se

ajustan objetivamente a la fe o son contrarias a la misma y hasta cristalizan en concepciones opuestas entre sí.

“Además. . . cualquier falla en la identidad de la fe comporta también un decaimiento en el amor mutuo”. El proceso de esto es: pérdida de alegría de la fe, búsqueda de gloria humana, detrimento de la comunión fraterna.

Después se refiere al espíritu de grupo que nace del proceso anterior y produce injusticia y discriminación, separación en el culto y la oración.

El párrafo siguiente compara la situación interna de la Iglesia con la situación que vive la sociedad civil: dividida en fracciones y grupos opuestos: “Por desgracia también la Iglesia parece sufrir un poco los efectos de dicha condición; y sin embargo ella no debe asimilar lo que más bien es un estado patológico. La Iglesia debe conservar su originalidad de familia unificada dentro de la diversidad de sus miembros; es más, debe ser el fermento que ayuda a la sociedad a reaccionar, como se decía de los primeros cristianos: ‘¡mirad cómo se aman!’ (Tertuliano, *Apologeticum*, XXXIX, 7).

Número cinco: trata de la polarización del disentimiento a la que se llega finalmente cuando las disensiones internas se han convertido en estado permanente. Llama finalmente a todos a reflexionar responsablemente a fin de no separarse del cuerpo de Cristo.

3. Discurso de Pablo VI a los participantes en el Congreso Internacional de Misionología, sobre “Evangelización y culturas” (II X 75: OR 19 X 75).

En la introducción el Papa coloca sus palabras en la perspectiva de

AG 22, que trata de la diversidad de los pueblos y de las culturas en la unidad de la fe, y pide reflexión teológica para lograr la llegada de la fe a las inteligencias.

Tres grandes ideas: Primera, “importa mantener con firmeza los principios de la fe que rigen la misión de la Iglesia. De otro modo correríamos el peligro de perder nuestra identidad de cristianos en el dédalo de las culturas, con el intento de adaptar a las mismas el mensaje evangélico”. Luego expone los “ejes fundamentales” del mismo mensaje evangélico: “por no citar más que los ejes fundamentales, diremos que es necesario tener constantemente a la vista el designio de Dios, es decir, la alianza de los hijos en Jesucristo, por el Espíritu Santo. Considerar a Cristo, fuente de salvación para todos; la Iglesia, sacramento universal de salvación, la caridad, signo por excelencia de los discípulos de Cristo. Esta revelación que es ante todo la del amor de Dios a todos los hombres se ha realizado a través de la historia y de la cultura del pueblo judío, y ha encontrado su consumación mediante el Verbo que se ha encarnado en el seno de este pueblo: este dato primitivo, consignado en las Escrituras, permanece intangible, como el camino querido por la Providencia. E, igualmente los dogmas que la Iglesia ha expresado a partir de la revelación”.

Segunda, “en cambio la respuesta de la fe al ofrecimiento de Dios es siempre la de un sujeto particular, insertado en una cultura determinada; se expresa en una humanidad concreta. Por esta razón debemos considerar y acoger con realismo todas las situaciones humanas, todos los contextos culturales, que constituyen el campo providencial de la evangelización”.

Enseguida puntualiza que se trata de “transmitir el mensaje de la fe con un lenguaje adaptado a cada cultura”. El

mensaje siempre supera lo que ha llegado al corazón del hombre (cf. 1Cor 2,9), en este puede haber cosas que necesiten conversión, pero el mensaje para que prospere debe apoyarse en los valores que en las civilizaciones se encuentran.

Tercera, palabra de confianza porque el Espíritu Santo está actuando en los hombres de cualquier ambiente cultural y allí puede nacer la Iglesia.

“Es verdad que cuanto más se está en la vanguardia de la Iglesia, es más necesario tener cuidado de la identidad de la fe, de la comunión de la Iglesia, de la fidelidad a los grandes ejes de la tradición”.

TERCERA PARTE

TAREAS DE LA IGLESIA ANTE EL PLURALISMO TEOLOGICO

Como trasfondo de las reflexiones conclusivas de este trabajo, proponemos el enunciado de la Tesis 9 de la CTI, sobre el aspecto misionero del pluralismo teológico:

“Por motivo de carácter universal y misionero de la fe cristiana, los acontecimientos y las palabras reveladas por Dios, deben ser Je cuando en cuando repasados y nuevamente vividos al interior de cada cultura humana, si se quiere que ellos suministren una verdadera respuesta a los problemas radicados en el corazón de todo ser humano, e inspiren la oración, el culto, y la vida cotidiana del pueblo de Dios. El Evangelio de Cristo conduce, de tal manera, a toda cultura hacia su plenitud y, al mismo tiempo, la somete a una crítica creadora. Las... Iglesias locales, que bajo la dirección de sus pastores se dedican a este arduo encargo de encarnación de la fe cristiana, deben siempre man-

tener la continuidad y la comunión con la Iglesia universal del pasado y del presente. Gracias a sus esfuerzos, ellas contribuyen ya sea a la profundización de la vida cristiana, y al progreso de la reflexión teológica en la Iglesia universal, conduciendo al género humano, en toda su diversidad, hacia la unidad querida por Dios”.

Todas las tareas de la Iglesia delante del pluralismo son pastorales y misioneras. Pero las distinguimos a nivel de teología y de pastoral. Teniendo bien entendido que toda pastoral es y debe ser teológica y toda teología debe tener un hábito y finalidad pastorales. Lo que aquí digamos respecto a la teología, en principio, lo hacemos extensivo a la catequesis y lo que se diga de pastoral, en principio lo referimos a toda predicación.

I. Tareas de la Iglesia a nivel teológico ante el pluralismo teológico.

A. Tareas de la teología ante el pluralismo teológico.

1. Ante todo, partir de la aceptación y conciencia del hecho escueto de que estamos en un mundo pluralista y que esta situación es irreversible.

Junto con esta convicción es necesaria la convicción complementaria de que la unidad plena en la fe y el amor será una realidad escatológica. Pero como escatológica ya empieza a existir en comienzo y en esperanza.

2. Tomar conciencia de que así como la revelación ha sido entregada a la Iglesia, creemos en la Iglesia, es decir, estando en su seno, de igual manera solo podemos hacer teología en la Iglesia, y en la fe (cf. 92, Lubac H. de, p. 232).

3. Investigar el pluralismo teológico. Lo cual implica profundizar sobre el fenómeno contemporáneo mundial, eclesial, teológico del pluralismo. La teología deberá estudiar el fenómeno del pluralismo teológico, sin prejuicios pero con clarividencia; investigar la etiología; observar los procesos, ponderar las implicaciones de todo orden para la Iglesia y su unidad-catolicidad, para su misión; para la fe salvífica universal; para la unidad de la fe, su comprensión y difusión; prospectar las tareas teológicas y pastorales del futuro que será ciertamente cada vez más pluralista.

4. Investigar especialmente sobre las filosofías y demás ciencias humanas de la actualidad, y sobre las ideologías, particularmente a fin de conocer los supuestos que influyen sobre la pre-comprensión con que los hombres se acercan a la fe y los teólogos también a la teología. (cf. Pablo VI, Discurso al Simposio de Obispos Africanos, 26 IX 75: OR 12 X 75, p. 9).

5. Investigar los temas específicos cristianos de la unidad y la pluralidad, tales como la unidad de la fe y de Iglesia, su carácter de catolicidad y comunión, la universalidad de su misión, así como la naturaleza, significación y valores de las culturas humanas; sobre las características favorables y las desfavorables para la aceptación y crecimiento de la fe; sobre las condiciones de encarnación del Evangelio en ellas, etc.

6. Un campo específico de la investigación de la teología es el de la dimensión religiosa del hombre y de la fenomenología de las religiones, ya que representan las múltiples manifestaciones del único anhelo humano por Dios.

7. Otro campo peculiar con el que la teología debe relacionarse cada vez

más a profundidad es el del lenguaje, ya que por medio de él, el único mensaje evangélico se diversifica en la pluralidad de las culturas.

8. Investigar sobre las diversas expresiones de la fe cristiana (AT, NT, Padres, Liturgias, Símbolos, etc., diversos períodos de la Iglesia) a fin de conocer mejor la identidad de la fe en la pluralidad de sus expresiones y con ello tener criterios seguros, al menos análogos y proporcionales, para juzgar sobre la identidad o no identidad de la fe en la pluriformidad de expresiones que se proponen en la actualidad. Como se ve, este es un trabajo eminentemente hermenéutico, pero de hermenéutica teológica, la cual tiene un estatuto propio (cf. DV n. 12c). Y una condición esencial: que no disponga de su objeto.

9. Tomar conciencia de que “toda teología aporta una contribución positiva a la inteligencia del misterio en la medida en que se esfuerza por tener ante la vista la globalidad del trabajo teológico” (33, Bouyer, L., p. 202).

10. Dar énfasis a la antropología teológica, y a toda la dimensión antropológica de la teología; en teología fundamental a la hermenéutica de las diversas expresiones más importantes de la fe; en eclesiología a la comunión, catolicidad y misión; en moral a la moral trascendental, etc. En todo hacerse más expertos en la humanidad.

Igualmente, en todo, buscar lo esencial a profundidad y siempre en relación con la globalidad, para poder guardar vivo lo esencial y transmitirlo.

11. Distinguir entre los diversos pluralismos, particularmente los de división y los de cohesión; distinguir entre pluralismo y otras realidades que suelen

andar confundidas, tales como agnosticismo, relativismo, indiferentismo, simple coexistencia, tolerancia, sincretismo, eclecticismo, dilettantismo. . .

B. Responsabilidad de los teólogos ante el pluralismo teológico.

1. Propiciar la teología dialogal, es decir, la que se hace en diálogo con otros teólogos y con el pueblo de Dios, así como con los hombres del mundo en que vivimos. Motivo de esto es que el encuentro de la verdad es un encuentro colectivo. Las más grandes verdades nos las aportan muchas veces las personas más humildes, las que tienen una fe más sencilla. Por otra parte, la verdad es como una sinfonía: hacen falta las diversas y variadas expresiones que salen de diferentes corazones y mentes (cf. 113, Rahner, K., p. 101-107; Hans Urs von Balthasar, *Die Wahrheit ist symphonisch- Aspekte des christlichen Pluralismus*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1972).

2. A fin de prospectar, realizar y revisar las tareas teológicas, los teólogos trabajen no solo individualmente sino que es necesario el trabajo especializado, coordinado, interdisciplinar, dialogal, en comunión con la Iglesia, particularmente, con el magisterio auténtico al cual debe ayudar con sus investigaciones y estar dispuesto a obedecer debidamente (cf. 70, Gutwenger, E., pp. 42-57). La comunión ha de ser igualmente con las aspiraciones, dolores y esperanzas del pueblo de Dios y del mundo, a fin de servir dando una palabra al tiempo.

3. A fin de que la investigación teológica sea un servicio a la fe de la Iglesia y a su misión en el mundo actual, los teólogos necesitan estar informados de la mejor manera posible acerca de la vida del hombre de hoy, de la vida de la Iglesia, y en comunión con ellos y con ella.

4. El teólogo hace su trabajo en la Iglesia y al servicio de la fe de la Iglesia. Por esta razón debe cuidarse de proponer como cierto lo que está apenas en el nivel de hipótesis de trabajo, o igualmente de proponer tales hipótesis indiscriminadamente al pueblo de Dios. Si no evita esto, atenta contra la fe de los creyentes, a quienes injustamente pone a dudar. El teólogo es libre para investigar y este es su oficio. El fruto de sus investigaciones ha de proponerlo en los círculos restringidos, por medio de revistas especializadas, para público que va a comprender el tipo de afirmaciones de que se trata.

Es, pues, necesario distinguir los niveles de investigación, alta divulgación, predicación. Un criterio para formar este juicio es la capacidad para captar el contexto y las premisas de los razonamientos.

Por no tener en cuenta esto, "la pornografía teológica" ha escandalizado y desorientado a muchos cristianos en los tiempos recientes (cf. 41, Congar, Y. M. J., p. 103 ss).

5. "Solo el amor es digno de fe". Porque nos amó primero (cf. 1Jn 4, 19), por eso creemos en El (cf. 1Jn 4, 16). A Pedro, cuando se aseguró de que era digno de fe porque amaba, dió el pastoreo de sus ovejas y corderos (cf. Jn 21, 15-17).

Solo el amor es digno de fe y por eso a la unidad (que nace de amor) se le confía el dinamismo misionero. (cf. Jn 17, 22-23).

Toda teología debería llevar la marca de su auténtico origen, la tendencia hacia su objeto que es la Verdad personal, Jesucristo. Toda teología debería pasar por el crisol del amor para ser purificada de miras puramente personales, de ideo-

logías, de elementos extraños o heterogéneos a la fe, del orgullo nacido de la concupiscencia, de la osadía de querer disponer de su objeto.

II. Tareas de la Iglesia a nivel pastoral ante el pluralismo teológico.

Pensamos que hay una tarea previa, indispensable: también los Pastores han de convencerse de la existencia del pluralismo en el mundo y en la Iglesia. Ello significa que no todos piensan lo mismo ni actúan lo mismo. que no todos tienen la fe ni todos obedecen al Evangelio ni todos guardan los mandamientos, sino que, por el contrario, hay muchos que obran de manera diversa.

Como consecuencia de lo anterior, habría que estudiar en nuestro medio y época, las implicaciones que para la pastoral conlleva el hecho de estar pasando de un mundo más bien rural, estático, monolítico a un mundo urbano, cambiante y pluralista.

El ministerio de los Pastores suele distribuirse según tres funciones procedentes de la diakonía de Cristo: enseñar como maestros, sacrificarse y sacrificar como sacerdotes, guiar como jefes, sirviendo al pueblo de Dios.

Las tareas de los Pastores se podrían considerar desde estos tres puntos de vista con relación al pluralismo teológico.

A. Los Pastores, como sacerdotes, ante el pluralismo teológico.

A fin de poder exigir a unos el sacrificio de la renovación de su mentalidad estática y esclerosada, y a otros

la paciencia con las conciencias débiles (cf. 1Cor 8; Rom 14, 1-15,13), los Pastores han de preceder con el ejemplo esforzándose por renovar su conocimiento del Misterio de Cristo y del hombre. Esto implica, en concreto, actualizar su estudio de la revelación y de la teología, así como el conocimiento de los destinatarios de ellas y conocer las circunstancias en que se desarrolla su existencia en el mundo de hoy.

Solo a este precio habrá un mayor aprecio de la riqueza que representa la pluralidad. Habrá mayor estima del valor de la libertad y más dócil obediencia a las exhortaciones del Magisterio en favor de la necesaria unidad.

Con actitudes así, se evitará censurar como errores contra la fe posiciones teológicas que solamente están en contradicción con sistemas teológicos tal vez de vieja data caducados.

B. Los Pastores, como guías del pueblo de Dios, ante el pluralismo teológico.

1. Son ante todo promotores de la unidad y comunión en la fe. Esta no se hace por la nivelación y uniformismo sino discerniendo entre la pluralidad de dones y carismas, cuáles vienen del Espíritu y fomentan la unidad y cuáles vienen del maligno y cusan la división.

2. Apiadarse de los ignorantes y equivocados (cf. Hebr 5, 1-2; cf. LG 27: sobre el oficio de regir al pueblo).

3. Medir la vulnerabilidad propia y de la comunidad de los fieles de su región, para juzgar si puede exponerse y exponerlos al encuentro con ideologías, ejemplos y doctrinas pluralistas – en ello discernir los grados de pluralismo (pues

hay una progresión: dejar hacer, tolerar, admitir, reunir, integrar, hacerse vulnerable) (cf. 28, Calvez, Y., p. 428).

4. Tener una actitud pluralista no significa de por sí lo mismo que ser indiferente a lo que piensen o hagan los demás con su libertad, no significa ingenuidad que ignora los males que se originan de la entrada de un pluralismo indiscriminado en la Iglesia; no significa desistir de predicar el Evangelio íntegro "con oportunidad o sin ella" (1Tim 4,2); no significa tener un celo menor por la unidad e integridad de la fe. En cambio significa exigencia de respeto por las personas y su libertad: necesidad de presentar la fe de tal modo que pueda ser acogida libremente; urgencia de renovar la imagen de la Iglesia, exigencia de entrenarse en el diálogo pastoral. Qué importante es para la unidad el diálogo teológico de los pastores entre sí y con el restante pueblo de Dios.

5. Los Pastores han de ser muy conscientes de que su función por la unidad del pueblo de Dios y de la fe será tanto mejor apreciada por los fieles, cuanto mejor la den a conocer entre ellos. Ayuda para esto la imagen de la Iglesia como la de una comunidad estructurada y no como la de una masa informe (cf. 41, Congar, Y, M.J., pp. 84 ss).

6. "In necessariis unitas, in dubiis libertas in omnibus caritas" (cf. 40, Congar, Y.M.J., pp. 260-270).

7. Cuando se discuten verdades se vuelve prioritario lo emocional. Por eso es también tan importante la caridad.

C. Los Pastores, como maestros, ante el pluralismo teológico.

Los Pastores son maestros, y todo Magisterio en la Iglesia es pastoral.

Ante el pluralismo teológico, esta es la función pastoral más importante (cf. 70, Gutwenger, E.).

1. Se supone el **estatuto fundamental** del Magisterio en la Iglesia, como lo exponen, vgr. LG 25; DV 10 y Ch D 12-14.

2. El Magisterio y la Palabra de Dios, ante el pluralismo teológico.

No son émulos. El Magisterio, en actitud permanente de escucha y obediencia de la palabra, ha recibido de Cristo la misión de interpretar auténticamente la palabra recibida, enseñarla puramente, guardarla celosamente, explicarla fielmente y proponer lo que los fieles han de creer como revelado por Dios para la salvación (cf. DV 10). Teniendo en cuenta, pues, que el Magisterio es un servicio para la fe de los fieles (cf. Lc 22,32), que es interpretativo de la palabra de Dios, tradicional, salvífico y, que dentro de tales límites es auténtico, se ve claro cómo debe ejercerse no en nombre propio o de un sistema teológico o filosófico; no a la luz del pensamiento y criterios humanos sino a la luz de la revelación; no para dominar sino para iluminar la fe; no para condenar sino para salvar.

3. El Magisterio y la fe, ante el pluralismo teológico.

a. **Respecto a la fe objetiva** ("fides quae"): el Magisterio eclesiástico debe indicar los contenidos esenciales de la fe y el modo de anunciarlos con fidelidad. Ha de fomentar la difusión de la fe en las diversas culturas, mentalidades, ambientes; impulsar la predicación fiel de la fe y la praxis de acuerdo con la fe; proponer lo que se ha de creer; estimular su recta explicación, especialmente em-

pleando más que en el pasado el método inductivo. En efecto, el pueblo “es el que impone sus problemas en sus propias categorías” (41, Congar, Y.M.J., p. 100). Y esto eran aspectos positivos. En cuanto a aspectos **negativos** sugerimos: defender de adulteraciones, de selección, de sincretismo, de falsas interpretaciones, de expresiones ambiguas. Esto lo ha hecho siempre el Magisterio con celo incluso exagerado. Hoy lo sigue haciendo y los métodos están dando más campo al diálogo de la caridad en busca de la verdad.

b. Respecto a la fe subjetiva (“fides qua”): el Magisterio debe respetar la respuesta libre y variada de los diversos creyentes; iluminar con sus explicaciones estas respuestas; defender la fe de los débiles “del juego intelectual de pocos privilegiados de la formación, que intentan atraer a los hombres hacia sí mismos más que hacia la fe de la Iglesia” (134, Ratzinger, J., p. 51). Delante del embate de las ideologías, ayudar a personalizar e interiorizar la fe. Ayudar a formar espíritu crítico en los creyentes, en el interior de la Iglesia, a fin de que sean capaces de discernir lo que ayuda a su fe y lo que la daña. Ayudar a formar la conciencia de los cristianos en la responsabilidad por mantener pura su fe, la fe de la Iglesia, particularmente en un tiempo en que la “herejía criptógama” infesta por doquier, de mil maneras sutiles (cf. 116, Rahner, K., pp. 513-560).

4. El Magisterio y la profesión de fe, ante el pluralismo teológico.

Es deber del Magisterio enseñar al pueblo de Dios, a las personas, a las instituciones, etc. a confesar su fe y su identidad (cf. 155, Pablo VI), no a debilitar su caracterización católica, y los valores cristianos.

Siendo las confesiones de fe, símbolos de la fe de la Iglesia, el Magisterio tiene misión de proponerlas, explicarlas, interpretarlas, defenderlas. La ortodoxia es la recta confesión orante de la fe, cuyo marco apropiado es la Liturgia, cuyo ambiente es la acción de gracias por las obras salvadoras de Dios. Confesamos la fe para obtener la salvación (cf. Rom 10, 8-10). Por eso podemos hablar de la **ortodoxia salvífica**. Es la confesión de fe que incluye la práctica de las obras de la fe. Y podemos ahorrarnos en teología la terminología que viene de otros cauces y hablar de “ortopraxis”. A no ser que no hayamos superado el malentendido de la fe sin obras y queramos exponernos al otro malentendido de las obras sin fe. Así como la S. Escritura y la divina Tradición contienen la verdad salvífica y creyendo esta verdad, tenemos la fe salvífica, así, confesando la misma verdad tenemos la ortodoxia salvífica. Pero como la fe no es auténtica, viviente, sin la caridad, tampoco la ortodoxia y la confesión de fe son auténticas sin la práctica de la caridad.

Objetivamente el Magisterio tiene competencia “de jure” para juzgar de las fórmulas de nuestra confesión de fe. Subjetivamente, nadie puede juzgar, ni siquiera nosotros mismos, sino solo Dios, si realmente nuestra confesión de fe está de acuerdo con la ortodoxia salvífica (cf. 116, Rahner, K.). Lo más que podemos hacer es tener la actitud sincera de confesar la misma fe que confiesa la Iglesia. “Los límites de la Iglesia son límites de salvación. Quien, con conocimiento de causa, se separe de la Iglesia confesante, se separa de la salvación” (D. Bonhoeffer, citado por 92, Lubac, H. de, p. 223).

“Ante presentaciones de la doctrina, gravemente ambiguas, indudablemente incompatibles con la fe de la Iglesia, esta tiene la posibilidad de individuar el error y la obligación de removerlo, hasta el rechazo formal de la herejía, como re-

medio extremo para tutelar la fe del pueblo de Dios" (44, CTI, p. 49).

Comenta J. Ratzinger: "Si la verdad es accesible, se puede circunscribir el error como tal. . . un cristianismo que no pudiera decirnos lo que él es y lo que no es, no tendría ya ninguna función que desempeñar" (134, Ratzinger, J., p. 51).

El Magisterio debe enseñar y defender la recta profesión de fe y no algún sistema teológico antiguo o moderno. Lo cual no quiere decir que no haya habido en el pasado algún sistema filosófico o teológico que se haya prestado bien para expresar y explicar la fe. Además, necesita en todos los tiempos servirse de algún sistema teológico para explicar la fe.

En nuestra sociedad pluralista es necesario tener una **fórmula breve de la fe** (cf. 120, Rahner, K., 450 ss): "El cristiano deberá poseer una idea suficientemente clara de las características propias y verdaderamente distintivas del cristianismo que lo distinguen del mundo que lo rodea" (id., ib., p. 451).

La reducción de las confesiones de fe a una sola, demasiado ligada a la terminología y preocupaciones de una teología determinada y de una época, ha sido un hecho tridentino y postridentino que no está de acuerdo con la tradición anterior de la Iglesia, que ha sido inconveniente porque propicia el fixismo de las fórmulas y empobrece las expresiones legítimas de la fe. Otra cosa es que tal medida se hubiera justificado en su tiempo, provisionalmente. El problema está en que provisional que debería haber sido, se convirtió en definitiva. (cf. 50, Documentación Concilium, p. 135).

5. La predicación en un mundo pluralista: no es la misma que en una comunidad cristiana. Debe apelar a motiva-

ciones racionales; pero al mismo tiempo proponer el Evangelio como nuevo. Es necesario dar testimonio a fin de que los hombres no blasfemen del nombre de Cristo.

6. El Magisterio y los teólogos ante el pluralismo teológico: No hay dos clases de fieles: los teólogos y los demás (cf. 92, Lubac H., de, p. 233).

a. El magisterio y la teología son dos carismas y ministerios que proceden del mismo Espíritu (cf. 1Cor 12, 8; Rom 12, 4-8; Ef. 4, 11-13), y han de trabajar en comunión, para el servicio del único pueblo de Dios, y el anuncio de la fe a todos los hombres, pero son distintos y cada uno tiene sus responsabilidades, son interdependientes.

b. "El servicio del teólogo. . . consiste en manifestar la inteligencia que la Iglesia tiene de la fe, así como la investigación científica que exige este servicio" (W. Kasper, Concilium (especial), 1970, p. 207).

c. El Magisterio necesita de la ayuda de la teología, pues ésta le suministra las argumentaciones racionales para el encuentro de la fe con los hombres de cada época; le ayuda al Magisterio a madurar el juicio sobre lo que ha de proponer como revelado a la fe de los hombres (cf. DV 12, c., dicho de los exegetas).

d. La teología necesita del Magisterio para recibir auténticamente el objeto de su investigación que es la de la Iglesia; y como asistencia para no errar; como ministerio para la convergencia de las diversas opiniones e investigaciones en la unidad de la fe y de la comunión eclesial.

e. La teología debe tener libertad de investigación y al mismo tiempo

responsabilidad a fin de que su labor esté al servicio de la edificación de la fe del pueblo de Dios y el anuncio a los hombres de cada época. "La libertad en teología es el presupuesto para la variedad en teología" (83, Küng, H., p. 112 s). Esta frase de Hans Küng hay que completarla: la búsqueda de la verdad en la caridad es el presupuesto de la unidad en teología.

f. El Magisterio, ante el pluralismo teológico, consciente de que "la verdad es sinfónica", no ha de impedir las expresiones plurales de la fe, pero ha de estar atento para impedir que voces discordantes rompan la concordia de la fe o de la comunión.

Para hacer esto adecuadamente, necesita el Magisterio estar informado del estado de la teología actual y de las tareas evangelizadoras de la Iglesia y distinguir entre pluralismo verdadero que busca la unidad y pluralismo falso que hace la división.

g. Entre Pastores y Teólogos debería cultivarse más la mutua confianza y comunión, ya que el objeto y la finalidad de sus trabajos es el mismo: la fe de la Iglesia hacia la comunión cada vez más plena. Hay una tensión fecunda entre Magisterio y teología; el primero es más atento a la fidelidad al "depósito", a la unidad, a la tradición, a la identidad del sentido de la fe a través de tiempo y espacio; el segundo es más atento a la actualización del dato, teniendo en cuenta la diversidad de los destinatarios, de los tiempos, espacios y culturas, utilizando los nuevos recursos de las ciencias y escuchando las nuevas preguntas de los hombres. Esta tensión ha hecho progresar a la teología y ha servido para el anuncio más adaptado del mensaje. Pero si hay desconfianza, hay esterilidad.

7. El Magisterio como pastoral, ante el pluralismo, especialmente en teología.

Ante un mundo pluralista son necesarias adecuadas actitudes pastorales: actitud de diálogo (que significa escuchar, amar, proponer, sinceramente su propia convicción); actitud valorizadora (que implica apertura para apreciar los valores que se encuentren en las posiciones de los otros); actitud crítica (que implica discernimiento que sabe aceptar lo precioso y rechazar lo no valioso); actitud de humildad ante el misterio que nos desborda a todos y que es revelado a los pequeños (cf Mt 11, 25-27); actitud de comprensión y comportamiento de corrección fraterna (cf Mt 18) pues todos podemos equivocarnos y la teología, por estar situada en la avanzada de la investigación, es constitucionalmente una profesión del riesgo en la Iglesia; intellectus quaerens. . . fides quaerens. Cuando estas dos funciones de la teología se separan, el riesgo aumenta. Si se unen, el riesgo disminuye.

8. Los Teólogos como predicadores de la Palabra.

Es necesario que sepan distinguir entre los diversos niveles en la comunicación de sus trabajos:

a. Nivel de la investigación: hombro a hombro con los demás investigadores de altura científica. Asumir los riesgos manteniéndose dispuestos dócilmente al juicio de la Iglesia y en comunión con los demás investigadores cristianos, especialmente con los católicos. Comuniquen entre ellos el fruto de sus investigaciones, la experimentación de sus métodos. Pero no repartan entre los fieles aquellas conclusiones, cuyas premisas ellos no conocen o no están en capacidad de captar.

b. **Nivel de alta divulgación:** es la que más puede influir en los medios intelectuales del mundo y de la Iglesia. Sea sobria, bien presentada, manifieste el grado de certeza que se da a las afirmaciones.

c. **Nivel de predicación:** la teología sea la explicación del Evangelio de acuerdo con el credo de la Iglesia. Predicar no es publicar sus propias investigaciones sino anunciar la palabra de Dios.

Finalmente, siendo los teólogos hombres de Iglesia, tengan en su corazón como lo más precioso, el amor de la unidad y de la comunión en la verdad y en el amor y esperanza, al mismo tiempo que ayudan a sus hermanos a vivir la fe de la

Iglesia de modo más puro y comprometido.

9. **“Solo el amor es digno de fe”.**
Por esto, toda decisión doctrinal de los pastores debe nacer del amor. El amor se convierte en justicia salvadora que no condena antes de entender, que tal vez entendiendo nunca condenara. Que no juzga de oídas. Que prefiere dar el testimonio de la suavidad y la paciencia del Espíritu que el anatema del dogmatismo. Que opta siempre por enseñar positivamente y con argumentos y razones específicas. Que cuando rechaza el error lo hace con energía y claridad pero simultáneamente da testimonio irrefragable del amor a las personas que yerran o son engañadas y da pruebas de incansable solicitud por prevenir, orientar, encauzar, hacer retornar.

LISTA BIBLIOGRAFICA

de libros y artículos consultados

Nota 1: a los números de esta lista bibliográfica aluden las referencias del texto, v.gr. Delhaye: se encuentra en esta lista con los datos deseables para ulterior consulta.

Nota 2: **Siglas usadas en el texto:**

CFT	—	CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE TEOLOGIA, (H. Fries, director), Madrid.
CTI	—	COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL.
MS	—	MYSTERIUM SALUTIS (Manual de Teología como Historia de Salvación), Madrid.
OR	—	L'OSSERVATORE ROMANO (Edición en español).
SM	—	SACRAMENTUM MUNDI — Enciclopedia Teológica. Barcelona.

PRIMERA PARTE: EL FENOMENO DEL PLURALISMO EN GENERAL

1. ABREU FREIRE, A. de, *Le Pluralisme à travers les rapports homme-femme, Le Pluralisme*, Montréal, 1974. 153-157.

2. ALVAREZ BOLADO, A., Del pluralismo de modelos socio-teóricos a una consideración meta-sociológica de la secularización, *Fe y nueva sensibilidad histórica*, Salamanca, 1972. 103/52.
3. AUBERT, R., La Libertad religiosa, de la Encíclica 'Mirari vos' al 'Syllabus', *Concilium* 7 (1965), 100-115.
4. CALVEZ, J.Y., Le pluralisme d'un point de vue politique, *Le Pluralisme*, Montréal, 1974. 159-172.
5. COLOMER, E., *De la Edad Media al Renacimiento* (Ramón Lull, Nicolás de Cusa, Juan Pico della Mirandola), Barcelona, 1975.
6. DAVIS, Ch., The philosophical foundations of pluralism, *Le Pluralisme*, Montréal, 1974. 223-250.
7. DAVIS, Ch., Introduction to the philosophy section, *Le Pluralisme*, Montréal, 1974. 219-222.
8. DESPLAND, M., Pierre Viret et l'apparition du pluralisme religieux en Europe, *Le Pluralisme*, Montréal, 1974. 49-55.
9. DESPLAND, M., Quelques exemples de pluralisme, *Le Pluralisme*, Montréal, 1974. 19-22.
10. ESTRUCH, J., Pluralismo y secularización, *Fe y nueva sensibilidad histórica*, Salamanca, 1972. 87-101.
11. HATTICH, M., Pluralismo, *Sacramentum Mundi*, 5, Barcelona, 1974.
12. LAPOINTE, R., Introduction (au pluralisme), *Le Pluralisme*, Montréal, 1974. 9-15
13. LEMIEUX, R., Synthèse des travaux sociologiques, *Le Pluralisme*, Montréal, 1974. 95-100.
14. LEMIEUX, R., Pluralité et sécularité, *Le Pluralisme*, Montréal, 1974. 101-124.
15. MARTI, C., De la cristiandad al pluralismo. Evolución socio-política, *Fe y nueva sensibilidad histórica*, Salamanca, 1972. 63-86.
16. MARTINEZ DE BUJANDA, J., Pluralisme au temps de l'humanisme, *Le Pluralisme*, Montréal, 1974. 39-48.
17. MOREUX, C., Quelques aspects du pluralisme religieux au Québec, *Le Pluralisme*, Montréal, 1974. 125-136.
18. PHELAN, G., Condicionamientos culturales plurales del proceso de secularización, *Fe y nueva sensibilidad histórica*, Salamanca, 1972. 153-168.
19. RAHNER, K., Sobre el diálogo en la sociedad pluralista, *Escritos de Teología*, VI, Madrid, 1967. 45-57.
20. RAHNER, K., Reflexiones teológicas sobre el problema de la secularización, *Teología de la Renovación*, I, Salamanca, 1972. 163-194.
21. ROCHER, G., Sociedad tradicional y sociedad tecnológica. *Introducción a la sociología general*, Barcelona, 1973. 257-310.
22. ROME, D., A New comments on plural cultures, *Le Pluralisme*, Montréal, 1974. 137-142.
23. ROSSNER, J., Religion, Pluralism and the Future: toward a parapsychology of religion, *Le Pluralisme*, Montréal, 1974. 273-302.
24. RUL-ANGENOT, P., Pluralisme et environnement éducatif: la signification socio-culturelle de l'utopie, *Le Pluralisme*, Montréal, 1974. 143-152.
25. VACHET, A., La démocratie bloquée: les ambiguïtés du pluralisme politique, *Le Pluralisme*, Montréal, 1974. 173-215.

SEGUNDA PARTE: EL PLURALISMO TEOLOGICO

26. ALFARO, J., Libertad y verdad, *L'Osservatore Romano*, 12 I 75, 9-10.
27. ALSZEGHY, S., FLICK, M., Pluralismo en la evolución del dogma, *El desarrollo del dogma católico*, Salamanca, 1969. 141-161.
28. BALTHASAR, H. Urs von, *Scriedad con las cosas* (Cordula o el caso auténtico), Salamanca, 1967.
29. BALTHASAR, H., Urs von, La obediencia en la Iglesia, *L'Osservatore Romano*, 5 I 75, 9-10.
30. BAUM, G., The pluralism of truth in Scheler and Mannheim, *Le Pluralisme*, Montréal, 1974. 251-271.
31. BENOIT, P., Paulinisme et Johannisme, *Exégèse et Théologie*, III, Paris, 1968. 300-317.
32. BOURKE, M.M., ¿Debe imponer la Iglesia sanciones por errores en la fe? , *Concilium* 51 (1970). 19-31.
33. BOUYER, L., Unitá e pluralismo nella storia della teologia, *Pluralismo* (Unitá della fede e pluralismo teologico), Bologna, 1974. 189-204.
34. BREKELMANS, A., Confesiones de fe en la antigua Iglesia: origen y función, *Concilium* 51 (1970). 32-41.
35. BRUGGER, W., artículos: pluralismo, pluralidad, unidad, valores, ética de los valores, filosofía de los valores, tolerancia, relativismo, relativismo valoral, verdad, criterio de verdad, agnosticismo, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, 1972.
36. BRUNNER, P., Esencia y función de las profesiones de fe, *¿Está superado el Credo?* , Madrid, 1971. 9-58.
37. CERTEAU, M., Existe un lenguaje de la unidad? , *Concilium* 51. (1970) 83-98.
38. COLOMBO, C., Fe y Magisterio, *Cultura y Fe cristiana*, Madrid, 1969. 71-91.
39. CONGAR, Y.M.J., Realización de la Catolicidad (de la Iglesia), *Mysterium Salutis*, Madrid, 1973, IV/I, 510-514.
40. CONGAR, Y.M.J., Dogma y pluralismo teológico. Los planteamientos posibles y el de Santo Tomás, *La Fe y la Teología*, Barcelona, 1970. 260-270.
41. CONGAR, Y.M.J., *Entre borrascas* (La Iglesia hoy afronta su futuro), Estela (Navarra), España, 1972.
42. CONGAR, Y.M.J., Tareas actuales de la Teología, *Teología de la Renovación*, I, Salamanca, 1972. 27-50.
43. COTTIER, G.M., La pluralité des philosophies et la théologie, *Revue Thomiste*, 71 (1971). 300-326.
44. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Pluralismo* (Unitá della Fede e pluralismo teologico), Bologna, 1974.
45. DELHAYE, Ph., Unitá e pluralità in teologia morale, *Pluralismo*, Bologna, 1974. 71- 109.
46. DANIELOU, J., 'Riflessioni sul'Credo del popolo di Dio', *La Civiltà Cattolica*, 119 (1968, IV), 229-235.
47. DEJAIFVE, G., Diversité dogmatique et unité de la révélation, *Nouvelle Revue Théologique*, 89 (1967). 16-25.
48. DELHAYE, Ph., Unitá e pluralismo secondo i documenti del Magistero romano degli ultimi dieci anni: 1962-1972; *Pluralismo* (Unitá della Fede e pluralismo teologico), Bologna, 1974. 157-187.

49. DELHAYE, Ph., Aspectos actuales del problema del pluralismo en la Iglesia, *L'Osservatore Romano*, 16 II 75, 9-11.
50. DOCUMENTACION CONCILIIUM, Agitación en torno a la confesión de fe, *Concilium*, 51 (1970). 129-146.
51. DONDEYNE, A., *Fe cristiana y pensamiento contemporáneo*, Madrid, 1963.
52. DUFORT, J.M., Le phénomène du pluralisme dans l'Eglise et ses incidences œcuméniques, *Le Pluralisme*, Montréal, 1974. 367-376.
53. DUMONT, Ch., Cisma, *Sacramentum Mundi*, 1, Barcelona, 1972.
54. DUMONT, Ch., Les trois dimensions retrouvées en théologie Eschatologie-Orthopraxie-Herméneutique, *Nouvelle Revue Théologique*, 92 (1970) 561. 591.
55. DUPUY, B.D., El carácter constitutivo de la ética en la confesión de fe cristiana, *Concilium*, 51 (1970). 71-82
56. FAIRWEATHER, E.R., Contribución de la filosofía a la renovación de la teología, *Teología de la Renovación*, I, Salamanca, 1972. 311-334.
57. FEUILLET, A., Un cas privilégié de pluralisme doctrinal: la conception différente de l'agapé chez Saint Paul et chez Saint Jean, *Esprit et Vie* 82 (1972, n. 37). 497-509.
58. FINKENZELLER, J., *¿Fe sin dogma?* (Dogma, desarrollo de los dogmas y Magisterio eclesial-tico), Estela (Navarra), España, 1973.
59. FIERRO, A., *La imposible ortodoxia*, Salamanca, 1974.
60. FONTECHA INYESTO, J.F., De la cristiandad al pluralismo. Evolución científico-filosófica, *Fe y nueva sensibilidad histórica*, Salamanca, 1972, 17-62.
61. FLICK, M., Pluralismo teológico e unità della fede, *La Civiltà Cattolica* (1970, I). 323-333.
62. FRIES, H., El Magisterio como servicio a la fe, *Fe e Iglesia en Revisión*, Santander, 1972. 195-210.
63. FRIES, H., Unidad, *Conceptos fundamentales de la Teología*, IV, Madrid, 1966. 423-435.
64. FRIES, H., Verdad de fe e historia, *La Iglesia en diálogo y encuentro*, Salamanca, 1967. 35-51.
65. FRIES, H., La fe ante el pluralismo, *Un reto a la fe*, Salamanca, 1971. 159-188.
66. FRIES, H., Iglesia, tolerancia y libertad religiosa, *Iglesia en diálogo y encuentro*, Salamanca. 1967. 133-159.
67. FROST, S.T., Pluralism int the Old Testament, *Le Pluralisme*, Montréal, 1974. 311-325.
68. GIGUERE, G.E., Le pluralisme a la lumière de l'histoire, *Le Pluralisme*, Montréal, 1974. 67-91.
69. GIRARD, M., Fondements et limites du pluralisme d'après la théologie johannique, *Le Pluralisme*, Montréal, 1974. 347-357.
70. GUTWENGER, E., ¿Qué papel desempeña el Magisterio en la fe de la comunidad eclesial? . *Concilium*, 51 (1970). 42-57.
71. HAKIM, G., Unidad en la diversidad, *Teología de la Renovación*, II, Salamanca, 1972. 63-84.
72. HARING, B., Monopolio eclesiástico y sociedad pluralista, *Selecciones de Teología*, 1, (1962) 305-308.
73. HARING, B., ¿Por qué renovar la Teología Moral? , *Selecciones de Teología*, 1, (1962). 50.
74. HENKEY, Ch.H., Pluralism: a theological approach, *Le Pluralisme*, Montréal, 1974. 377-389.
75. HERNA, NN, I., Pluralismo, *Vocabulario Práctico de la Biblia*, Barcelona, 1975.

76. HIERZENBERGER, G., Pluralismo, *La Biblia y nuestro lenguaje* (Hermenéutica concreta, por Anton Grabner-Haider), Barcelona, 1975. 298-303.
77. HOFNER, J., Kirche im Pluralismus, *Trier. Theologische Zeitschrift*, 76 (1965). 155-163.
78. JAVIERRE, J.M., Idelogía y praxis: fe y moral, *L'Osservatore Romano*, 9 II 75, 9-10.
79. JOSSUA, J.P., Regla de fe y ortodoxia, *Concilium*, 51 (1970). 58-70.
80. KERN, W., Pluralismo filosófico e pluralismo teológico, *Pluralismo* (Unità della fede e pluralismo teológico), Bologna, 1974. 231-242.
81. KHODRE, G., Christianisme dans un monde pluraliste. L'économie du Saint-Esprit, *Irenikon*, 44 (1971). 191-202.
82. KIRBY, J.C., Is there a basis for pluralism in the New Testament?, *Le Pluralisme*, Montréal, 1974. 327-345.
83. KUNG, H., Libertad del cristianismo, Barcelona. 1975.
84. KUTSCHER, G., Pluralismo, *La Biblia y nuestro Lenguaje*, por Anton Grabner-Haider, Barcelona, 1975. 298.
85. LANGEVIN, G., Le pluralisme en matière spirituelle et religieuse selon Karl Rahner, *Le Pluralisme*, Montréal, 1974. 391-412.
86. LANNE, E., Pluralisme et unité, *Istina* 14 (1969). 171-190.
87. LAPOINTE, R., Introduction aux communications de caractère théologique, *Le Pluralisme*, Montréal, 1974. 361-365.
88. LAPOINTE, R., Structures chrétiennes et pluralisme, *Le Pluralisme*, Montréal, 1974. 413-423.
89. LEHMANN, K., ¿Hay que renovar el credo? , *¿Está superado el credo?* , Madrid, 1971. 107-163.
90. LOBATO, A., *Hombre y verdad*, I. Tres concepciones originarias de la verdad, Roma, 1972.
91. LUBAC, H. de, *Paradojas y nuevas paradojas*, Madrid, 1966.
92. LUBAC, H. de, *La Fe Cristiana*, Madrid, 1970.
93. LUBAC, H. de, Pluralismo o armonía? , *Las Iglesias particulares en la Iglesia universal*, Salamanca, 1974. 59-71.
94. LUCIANI, A., Card., El sano pluralismo: *L'Osservatore Romano*, 14 I 73. 9-10.
95. LUCIANI, A., Card., El falso pluralismo, *L'Osservatore Romano*, 21 I 73. 12.
96. MACDONALD, Allchin, El problema de la ortodoxia. Panorama del mundo de habla inglesa, *Concilium*, 51 (1970). 120-128.
97. MAIER, H., Historicismo, *Sacramentum Mundi*, 3, Barcelona, 1973.
98. MIANO, V., Integrismo y coherencia, *L'Osservatore Romano*, 26 I 75. 9-10.
99. MOELLER, Ch., Fe cristiana y cultura contemporánea, *Cultura y Fe cristiana*, Madrid, 1969. 13-72.
100. MURRAY, J.C., El problema de la libertad religiosa, *Selecciones de Teología*, 4 (1965). 209-227.
101. NEMESHEGYI, P., Aspetto missionario, *Pluralismo*, Bologna, 1974. 53-62.
102. NEMESHEGYI, P., Incontro tra cristianesimo e cultura in Asia: novi aspetti del pluralismo teológico, *Pluralismo* (Unità della fede e pluralismo teológico), Bologna, 1974. 205-229.
103. PABLO VI, Evangelización de los pueblos, *L'Osservatore Romano*, 19 X 75, 9.

104. PABLO VI, Santo Tomás de Aquino, lumbrera de la Iglesia y del mundo, *L'Osservatore Romano*, 22 XII 74, 5-8.
105. PABLO VI, Exhortación Apostólica "Paterna cum bevenolentia", *L'Osservatore Romano*, 22 XII 74, 1-4.
106. PABLO VI, Verdadero y falso pluralismo en la Iglesia, *L'Osservatore Romano*, 1 IX 74, 3.
107. PABLO VI, Ecclesiam Suam, Encíclica. . . sobre los caminos que la Iglesia Católica debe seguir en la actualidad para cumplir su misión, Roma, 6 Agosto 1964.
108. PHILIPS, G., A propos du pluralisme en Théologie, *Ephemerides, Theologicae Lovanienses*, 46 (1970). 149-169.
109. PINTO DE OLIVEIRA, C.J., Iglesia, ortodoxia, y sociedad pluralista, *Concilium*, 51 (1970)9-111.
110. POZO, C., Presente y futuro de la Teología posconciliar, *Iglesia y secularización*, Madrid, 1971. 145-177.
111. RAHNER, K., El futuro de la Iglesia y de la Teología, *Palabra en el mundo*, Salamanca, 1972. 327-347.
112. RAHNER, K., Pequeñas cuestiones sobre el actual pluralismo en la situación espiritual de los católicos y de la Iglesia, *Escritos de Teología*, VI, Madrid, 1967. 34-44.
113. RAHNER, K., Pequeño fragmento 'sobre el encuentro colectivo de la verdad', *Escritos de Teología*, VI, Madrid, 1967. 101-107.
114. RAHNER, K., Libertad de la Teología y ortodoxia eclesial, *Concilium* 66 (1971). 410-427.
115. RAHNER, K., El pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia, *Concilium* 46 (1969). 427-448.
116. RAHNER, K., Häresien der Zeit, (A. Böhm), Freiburg, 1961—¿Qué es herejía? , *Escritos de Teología*, V, Madrid, 1964. 513-560.
117. RAHNER, K., VORGRIMLER, H., Pluralismo, *Diccionario Teológico*, Barcelona, 1966.
118. RAHNER, K., *¿Cisma en la Iglesia?* , Madrid, 1970.
119. RAHNER, K., Ideología y cristianismo, *Concilium*, 6 (1965). 40-62.
120. RAHNER, K., Necesidad de una fórmula breve de la fe cristiana, *Concilium*, 23 (1967). 450-464.
121. RAHNER, K., Filosofía y Teología, *Escritos de Teología*, VI, Madrid, 1969. 89-100.
122. RAHNER, K., Filosofía y Teología, *Sacramentum Mundi*, 3, Barcelona, 1973. cc, 207-217.
123. RAHNER, K., Pluralismus, *Lexikon für Theologie und Kirche*, VIII, Freiburg in Br., 1961, 566-567.
124. RAHNER, K., VORGRIMLER, H., Tolerancia, *Diccionario Teológico*, Barcelona, 1966.
125. RAHNER, K., Die Gegenwart der Kirche. Theologische Analyse der Gegenwart als Situation des Selbstvollzugs der Kirche, *Handbuch der Pastoraltheologie*, II/1, Freiburg in Br. Basel-Wien, 1966. 248-253.
126. RAHNER, K., Kirchliches Lehramt und Theologie nach dem Konzil, *Stimmen der Zeit*, 178 (1966). 404-420.
127. RAHNER, K., Dialog und Zusammenarbeit zwischen den Kirchen, *Sacramentum Mundi*, Theologische Lexikon für die Praxis. I, Freiburg in Br., 1967, 874-879—Ecumenismo, C: Diálogo y colaboración entre las Iglesias, *Sacramentum Mundi*, 2, Barcelona, 1972. 464-469.
128. RATZINGER, J., Unità e Pluraltà della fede cristiana, *Pluralismo*, Bologna, 1974. 15-20.
129. RATZINGER, J., Fede e ragione, Pluralismo (Unità della fede e pluralismo teologico), Bologna, 1974. 29-31.

130. RATZINGER, J., Unità e pluralità del AT e del NT, *Pluralismo* (Unità della fede e pluralismo teologico), Bologna, 1974. 21-28.
131. RATZINGER, J., Il progredire storico della verità, *Pluralismo* (Unità della fede e pluralismo teologico), Bologna, 1974. 32-35.
132. RATZINGER, J., La Chiesa soggetto conglobante, *Pluralismo* (Unità della fede e pluralismo teologico), Bologna, 1974. 36-42.
133. RATZINGER, J., Criteri e limiti del pluralismo, *Pluralismo* (Unità della fede e pluralismo teologico), Bologna, 1974. 43-48.
134. RATZINGER, J., Pluralità positiva e pluralismo inammissibile, *Pluralismo* (Unità della fede e pluralismo teologico), Bologna, 1974. 49-52.
135. RATZINGER, J., La validità permanente delle formulazioni dogmatiche, *Pluralismo* (Unità della fede e pluralismo teologico), Bologna, 1974. 63-69.
136. RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, Salamanca, 1971.
137. RATZINGER, J., *Fe y Futuro*, Salamanca, 1973.
138. RATZINGER, J., Magisterio eclesiástico, fe y moral (Ortodoxia-Ortopraxis-Magisterio), *L'Osservatore Romano*, 22 XII 74. 9-10.
139. GEFFRE, C., *Un nouvel âge de la Théologie*, Paris, 1972.
140. RATZINGER, J., Introduzione, *Pluralismo* (Unità della fede e pluralismo teologico), Bologna, 1974. 9-15.
141. RIGAUX, B., Unità e Pluralità delle immagini di Gesù nei Sinottici, *Pluralismo* (Unità della fede e pluralismo teologico), Bologna, 1974. 113-156.
142. ROBILLARD, E., Ignace d'Antioche, acceptation de la diversité religieuse dans une vision d'unité, *Le Pluralisme*, Montréal, 1974. 24-38.
143. SAGRADA CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración sobre el aborto* (n. 2: pluralismo moral), 18 XI 74.
144. SCHILLEBEECKX, E., Teología del nuevo modo de hablar sobre Dios, *Teología de la Renovación*, I, Salamanca, 1972. 71-96.
145. SCHILLEBEECKX, E., *Interpretación de la fe-Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, Salamanca, 1973.
146. SCHILLEBEECKX, E., *La Respuesta de los Teólogos*, Buenos Aires-México, 1970.
147. SCHILLETTE, H.R., Tolerancia, *Conceptos Fundamentales de la Teología*, IV, Madrid, 1966. 351-359.
148. SCHILLETTE, H.R., Problemática de la ideología y fe cristiana, *Concilium* 6 (1965). 109-128.
149. SOHNGEN, G., La sabiduría de la teología por el camino de la ciencia, *Mysterium Salutis*, I/72, Madrid, 1969. 995-1070.
150. SOHNGEN, G., *Propedéutica filosófica de la teología*, Barcelona, 1963.
151. THILS, G., Unité et communion dans l'Eglise. A propos du Synode Episcopal d'Octobre 1969, *Nouvelle Revue Théologique*, 91 (1969). 475-492.
152. TOINET, P., Le problème théologique du pluralisme, *Revue Thomiste*, 72 (1972). 5-32.
153. TORRELLA CASCANTE, R., Libertad de opción de los católicos en la vida pública, *L'Osservatore Romano*, 2 II 75, 9-10.

TERCERA PARTE: TAREAS DE LA IGLESIA ANTE EL PLURALISMO TEOLÓGICO.

154. CALVEZ, J.Y., *Quelques vues prospectives, Le Pluralisme*, Montréal, 1974. 427-433.
155. PABLO VI, La misión de la Universidad Católica, *L'Osservatore Romano*, 31 VII 75, 4.
156. PABLO VI, La Evangelización (Aclaraciones y orientaciones del Papa sobre el tema Sinodal, *L'Osservatore Romano*, 3 XI 74.
157. ROVILLA BELLOSO, J.M., *Evangelización al mundo-Evangelización en el mundo, Fe y nueva sensibilidad histórica*, Salamanca, 1972.
158. RIAZA PEREZ, F., *Hacia una concienciación cristiana de la secularización, Fe u nueva sensibilidad histórica*, Salamanca, 1972. 253-278.

Nota: para una más amplia y específica bibliografía sobre pluralismo teológico, remitimos a: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, PLURALISMO (Unità della Fede e pluralismo teologico), *Nuovi Saggi teologici, Collana interconfessionale, per la promozione della ricerca teologica*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1974. 243-248.