

TRADICIÓN ECLESIAL Y TRADICIONES CULTURALES (LA ENSEÑANZA DE «FIDES ET RATIO»)

CÉSAR IZQUIERDO

SUMARIO: 1. LA TRADICIÓN EN «FIDES ET RATIO». 2. TRADICIÓN, CULTURA, SOCIEDAD. 3. TRADICIÓN Y RAZÓN. 4. TRADICIÓN ECLESIAL Y TRADICIONES CULTURALES. A. EL ENCUENTRO DEL CRISTIANISMO CON EL PAGANISMO. B. FILOSOFÍA Y CIENCIAS EN EL PROCESO DE INCULTURACIÓN. 5. CONCLUSIÓN.

Resumen: La tradición es condición necesaria para la existencia del individuo y de las sociedades, y es además un medio fundamental de conocimiento. La oposición que los ilustrados plantearon entre la tradición y la razón, con el consiguiente descrédito de aquella, ha sido superada en nuestros días. Pero en cambio ha surgido un problema distinto: el de la variedad de tradiciones culturales y las relaciones entre ellas. La pregunta por la existencia de una verdad que trascienda a las tradiciones ha sido excluida por algunos autores. Frente a esa posición, la encíclica *Fides et Ratio* presenta la forma concreta como se relacionan la Tradición de la Iglesia y las diferentes tradiciones en las que se predica el Evangelio. De ahí nacen algunos principios fundamentales para la inculturación de la fe.

Palabras clave: Tradición, Cultura, Inculturación, Religiones, Fe cristiana.

Abstract: Tradition is a necessary condition for the existence of the individual and of society and is, furthermore, a fundamental means of obtaining knowledge. The opposition which the Enlightenment placed between Reason and Tradition has largely been overcome today. However, a new problem has arisen: that of the variety of cultural traditions and the relationship between them. The question for the truth which transcends all traditions has been excluded by some authors. Before this position, the encyclical *Fides et Ratio* shows, in a concrete way, how the Tradition of the Church relates to the traditions in which the Gospel is proclaimed. From this many principles concerning the enculturation of the Faith arise.

Keywords: Tradition, Culture, Enculturation, Religions, Christian faith.

En su obra *The vindication of Tradition* que recoge la «Jefferson Lecture on Humanities» que tuvo lugar en Yale, en 1983, J. Pelikan narra una historia relacionada con *El violinista en el tejado* («*Fiddler on the roof*»), que fue primero un musical en Broadway —basado en unas historias escritas por el humorista judío Sholom Aleichem a principios del siglo XX— y acabaría siendo posteriormente un film muy famoso. Un sesudo crítico, sin duda obligado a decir algo original, comentó que el tema del *show* era «la desintegración de una entera forma de vida, de una tradición». La sorpresa inicial ante ese comentario fue seguida por las palabras de uno de los que trabajaban en el montaje: «Bueno, si es un espectáculo sobre la tradición y su disolución, entonces hay que decir al público qué es la tradición»¹.

Antes de adentrarnos en el examen concreto de las relaciones entre la Tradición eclesial y las tradiciones culturales, tomando como base la enseñanza de *Fides et Ratio* (FR)², parece oportuno responder de alguna manera a la pregunta de «qué es la tradición». Con ello no se pretende ilustrar al lector sobre algo que es, sin duda, evidente y de sobra conocido. Pero es que con la tradición sucede como con otros términos que se usan profusamente pero sin que tengan siempre el mismo significado. Y así, la tradición y lo tradicional ha servido para designar durante mucho tiempo lo propio de una cultura rudimentaria y ruda, opuesta al progreso; algo por tanto que más valía ocultar. En último término, la tradición experimentaba el descrédito de que se le atribuyera ser el sustituto de una razón madura. Más tarde, se ha ido al otro extremo, y en una cierta medida por influjo de la sociedad de consumo, muchos se han lanzado al rescate de cualquier tradición, por burda que fuera, para mostrarla como elemento de una «cultura». En otros casos, se ha interpretado cualquier forma organizada de vida o sistema de pensamiento —por recientes que fueran— como una forma particular de tradición. Basta que algo se repita dos o tres veces en la comunidad de vecinos, o que una o dos per-

1. J. PELIKAN, *The vindication of Tradition*, Yale University Press, New Haven-London 1984, 3.

2. Me he ocupado en varios escritos de diversos aspectos de *Fides et Ratio* (FR). «Crear y saber: la autoridad de la verdad», en J. ARANGUREN, J.J. BOROBIA y M. LLÚCH, *Fe y razón: I Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea del Instituto de Antropología y Ética, Universidad de Navarra*, EUNSA, Pamplona 1999; «Maestros y amigos de la verdad (*Fides et Ratio*, 33)», en J. PRADES y J.M. MAGAZ (eds.), *La razón creyente. Actas del Congreso sobre la encíclica «Fides et Ratio»*, Facultad de Teología San Dámaso, Madrid, 516-525.

sonas escriban sobre otra para que se comience a hablar sin rubor de «tradición» (o su derivado académico: «escuela»).

1. LA TRADICIÓN EN «FIDES ET RATIO»

La respuesta a la pregunta de «qué es la tradición» la tomamos de la encíclica FR. En el número 85, tras recordar que en el contexto actual, algunos filósofos son promotores del «descubrimiento del papel determinante de la tradición para una forma correcta de conocimiento», leemos: «la tradición no es un mero recuerdo del pasado, sino que más bien constituye el reconocimiento de un patrimonio cultural de toda la humanidad. Es más, se podría decir que nosotros pertenecemos a la tradición y no podemos disponer de ella como queramos. Precisamente el tener las raíces en la tradición es lo que nos permite hoy poder expresar un pensamiento original, nuevo y proyectado hacia el futuro».

FR, de todos modos, no tiene entre sus objetivos una explicación o defensa directas de la tradición. Para una de esas dos alas del espíritu humano, —la razón— la tradición resultaba *tradicionalmente* ajena. Más de dos siglos de insistencia en la contraposición entre razón y tradición han dejado un poso innegable de desconfianza entre ambas, cuya expresión extrema es toda forma de racionalismo o de tradicionalismo. La invitación kantiana a saber por sí mismo induce al mismo tiempo a un recelo hacia toda forma de autoridad sobre la verdad que no provenga de la verdad misma o, mejor, de la certeza inmediata del sujeto. Ello no era sino la continuación de un proceso que había comenzado antes, con la aplicación del método experimental al conocimiento científico, el criterio de evidencia en el conocimiento y la apreciación exclusiva del progreso a todos los niveles. Todas estas fuerzas acabaron arrinconando la tradición al depósito de residuos de la historia. Como bien se sabe, esta visión entró en crisis en la segunda mitad del pasado siglo cuando, en parte bajo la influencia de la hermenéutica de Gadamer —implícitamente aludido en la encíclica—, se reivindicó la insustituibilidad de la tradición para el conocimiento.

Si la relación entre la tradición y la razón ha sido problemática, sucede lo contrario con la *fides*, con la fe. La fe es confianza, entrega de la entera persona a otro, pero es al mismo tiempo asentimiento a lo que se

le comunica, reconocimiento de una autoridad que garantiza la verdad que se propone al creyente para que la acepte, también con su razón. La fe cristiana, además, está en el origen de la comunidad de los creyentes que forman un «nosotros», o si se prefiere un «yo colectivo» que confiesa y vive la fe *entregada y recibida* en la Iglesia. Por todo ello, hay una profunda relación entre la fe y la tradición de la Iglesia. Esta relación comprende varios y complejos elementos, sobre todo lo que se refiere a la fidelidad y progreso de la tradición, y al modo cómo esa tradición de fe afecta o es recibida por otras tradiciones culturales y religiosas. Este último problema es el que aquí nos proponemos abordar a la luz de FR.

Antes de proseguir con nuestro estudio quizás sea bueno referirnos brevemente a otros lugares de la encíclica de Juan Pablo II en los que se trata de la tradición. Hay que tener en cuenta previamente que el concepto de tradición que se encuentra en FR no es unívoco. El itinerario de ideas sobre la tradición que ofrece la encíclica debe buscarse con esfuerzo, porque en este punto, como en otros, FR muestra varios niveles no del todo unificados.

La parte conceptualmente más densa sobre el tema que nos ocupa se encuentra en los números 69-72 que contienen una síntesis doctrinal de los principios en torno a la inculturación³. Anteriormente, FR presenta la tradición en una relación dialéctica con la filosofía. Y así, en el número 27 se encuentra una referencia a las «tradiciones familiares y culturales» que son, junto con otros elementos («convicciones o experiencias personales» e «itinerarios existenciales en los cuales se confía en la autoridad de un maestro») modos como el hombre busca la verdad «más allá de los sistemas filosóficos». FR toma nota por tanto, de la importancia de la filosofía, pero reclama la posibilidad y la necesidad de ir más allá de la filosofía entendida como empeño únicamente del sujeto individual. El conocimiento, si no es reductivo, viene también del aprendizaje de maestros y amigos, y con ello adquiere una dimensión comunitaria. De este tipo son especialmente las verdades religiosas, es decir, las que están «contenidas en las respuestas que las diversas religiones ofrecen en sus tradiciones a las cuestiones últimas»⁴.

3. El término «inculturación» aparece en FR citado en tres ocasiones: en el número 61; y dos veces, en el número 72.

4. FR 30, que remite a *Nostra Aetate* 2.

Más adelante hay un cambio de orientación, y la encíclica atribuye a la filosofía la purificación de las «tradiciones antiguas particulares» con lo que se abría «un proceso más conforme a las exigencias de la razón universal». El objetivo de ese proceso era la conciencia crítica de aquello en lo que se creía. La religión se purificó mediante el análisis racional de las supersticiones que contaminaban el concepto de la divinidad. Sobre esta base los Padres de la Iglesia comenzaron un diálogo fecundo con los filósofos antiguos, abriendo el camino al anuncio y a la comprensión del Dios de Jesucristo⁵.

La filosofía no desempeña su misión de contrastar el valor de la tradición solamente en relación con las tradiciones antiguas, sino también con las tradiciones que hoy siguen teniendo vigencia. La filosofía es la que permite sacar a la luz los aspectos positivos del «patrimonio real de cultura y de tradiciones», de las «costumbres tradicionales», de la «sabiduría popular», poniendo así las bases para ver «la necesaria relación con el anuncio del Evangelio»⁶.

La relación entre filosofía y tradición llega a su punto álgido, más allá —al menos aparentemente— de toda dialéctica cuando la tradición es precisamente *filosófica*. En relación con formas latentes de fideísmo, FR apunta al escaso aprecio por la teología especulativa y al desprecio de la filosofía clásica «de cuyas nociones han extraído sus términos tanto la inteligencia de la fe como las mismas formulaciones dogmáticas». El texto prosigue recordando cómo el Papa Pío XII llamó la atención sobre «este olvido de la *tradición filosófica* y sobre el abandono de las *terminologías tradicionales*»⁷. Más adelante la encíclica amplía este concepto de tradición filosófica hasta el pensamiento contemporáneo. En el capítulo VII (Exigencias y cometidos actuales) se halla el número 85 —del que ya se ha citado anteriormente una parte— en el que se lee: «Si el filósofo sabe aprender de esta tradición e inspirarse en ella, no dejará de mostrarse fiel a la exigencia de autonomía del pensamiento filosófico»⁸.

5. FR 36.

6. FR 61. Juan Pablo II cita en este punto *Gaudium et Spes* 57 y 62.

7. FR 55. El subrayado es nuestro. La cita de Pío XII pertenece a la encíclica *Humani generis* (1950).

8. A esas palabras preceden las siguientes: «Considero que quienes tratan hoy de responder como filósofos a las exigencias que la palabra de Dios plantea al pensamiento humano, deberían elaborar su razonamiento basándose en estos postulados y en coherente continuidad con la gran tradición que, empezando por los antiguos, pasa por los

2. TRADICIÓN, CULTURA, SOCIEDAD

En un sentido general, la tradición es condición de humanidad: «sólo partiendo de ella adquiere (el hombre) su condición humana»⁹. La tradición es la que conforma la incardinación de un hombre en un espacio y en un tiempo determinados, la que plasma su identidad cultural y un modo particular de ser persona. Por eso, el principio de tradición debe acompañar siempre a la naturaleza, ya que el hombre no sólo es realidad ontológica, sino también y esencialmente ser histórico. En consecuencia, la tradición es algo previo, nunca totalmente una creación de un individuo o de una colectividad. Éstos pueden afectarla o modificarla accidentalmente, pero siempre queda un reducto fundamental que, con frecuencia, tiene que ver con el origen mismo de la comunidad, la cual también recibe su identidad específica de la tradición. «Nosotros pertenecemos a la tradición y no podemos disponer de ella como queramos», recordábamos al principio con palabras de FR (n. 85). La memoria de los orígenes de la comunidad queda en cierto modo aparte de ella, como una referencia intangible y fundante. La tradición, entonces, es también la que vela por el origen, lo custodia y lo actualiza por medio de símbolos, relatos, ritos, formas de vida, reflexión, etc., mostrando de esa forma también su papel de custodia de la identidad de la comunidad y de su cultura¹⁰.

Un elemento esencial de la tradición es el lenguaje que establece la relación intracomunitaria y al mismo tiempo sirve para expresar la realidad que hay en toda tradición. El «giro lingüístico» ha hecho ver las íntimas relaciones entre lenguaje, historia y sociedad. A partir de este punto, sin embargo, las posiciones divergen. Para unos, «lo que conocemos, lo conocemos con un grado relativo de adecuación, y sabemos que está limitado por las realidades del lenguaje, la sociedad y la historia»; si se pretende ir más allá, se cree en una ilusión¹¹. Para otros, en cambio, el

Padres de la Iglesia y los maestros de la escolástica, y llega hasta los descubrimientos fundamentales del pensamiento moderno y contemporáneo» (FR 85).

9. M. SECKLER, «Tradición y progreso», *Fe cristiana y sociedad moderna* 23, SM, Madrid 1987, 24.

10. Cfr. C. IZQUIERDO, «Uso della Tradizione nella Teologia fondamentale», en R. FISICHELLA (a cura di), *La Teologia Fondamentale. Convergence per el Terzo Millennio*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 175.

11. D. TRACY, *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza*, Trotta, Madrid 1997, 96. Tracy añade más adelante: «Todos los textos (...) están saturados de

condicionamiento histórico-social del lenguaje no es tal que obture su capacidad para expresar la realidad. Éste es sin duda un punto clave en el tema que tratamos, y a él habremos de referirnos de nuevo más adelante.

El carácter trascendente de esa realidad que sólo es conocida por la propia tradición, se puede expresar, y de hecho se ha expresado frecuentemente en la historia, de manera mítica. Pero antes o después es necesario que se dé el paso del mito al logos, a la investigación ordenada y causal de la realidad presente en la tradición. Este aspecto es esencial: la tradición no se agota en los elementos representativos a través de los cuales se manifiesta. Toda auténtica tradición es manifestación de una realidad profunda, fundante, que, por tanto, tiene un alcance metafísico. Los elementos tradicionales y la cultura en general se nutren de ese fondo de realidad. De ahí que no tenga sentido ni absolutizar ni despreciar ningún elemento representativo de las diversas tradiciones, sino que es preciso interpretarlos para llegar a la fuente de la que manan. Por esa razón, el lenguaje aspira a ser una expresión adecuada de la realidad y para ello debe acceder a un nivel «lógico», o racional.

La realidad que está en el fondo de la tradición no es un mero presupuesto ni responde a ninguna forma de innatismo, sino que su origen está en la historia, y de la historia necesita para mostrarse. Ahora bien, esa realidad no se contiene en un hecho histórico aislado, ni en una pura representación intelectual. Es el sujeto histórico el que va haciendo emerger toda esa verdad, de forma que un individuo por sí mismo es desbordado a todos los niveles por la realidad de la tradición. Como afirma Möhler —que se refiere a la tradición en sentido teológico— en la *Simbólica*: «El principio interno de la vida cristiana, la fuerza interna de la fe, sólo del conjunto o totalidad la recibió cada uno, y, en este sentido, todos los creyentes, desde los apóstoles, forman, a través de los tiempos una unidad»¹². Y de modo rotundo: «Todos los cristianos, sin distinción de épocas, forman un todo»¹³. Aquí precisamente reside el valor epistemológico de la tradición, que es el de ser la hermenéutica históri-

las ideologías de una determinada sociedad, de la historia de los ambiguos efectos de las tradiciones particulares, y de los intereses ocultos del inconsciente».

12. J.A. MÖHLER, *Simbólica o Exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe*, Cristiandad, Madrid 2000, 121.

13. J.A. MÖHLER, *La unidad en la Iglesia*, Eunote, Pamplona 1996, 140.

ca de la razón, y elemento insustituible para un conocimiento que no se reduzca a evidencia o verificación. En efecto: todo conocimiento tiene una historia y se sitúa en el interior de una tradición en la que ha surgido, en la que se ha relacionado y contrastado con otros conocimientos y experiencias, hasta el punto de que se da una necesaria interdependencia entre ellos. Un conocimiento así entendido es necesariamente integrador y dialógico.

El reconocimiento del valor epistemológico de la tradición se ha visto contrapuesto por el reforzamiento de las tradiciones particulares. Refiriéndose al ámbito religioso, F. Wilfred reconoce que «la globalización, al contrario de lo que esperaríamos, ha reforzado las tendencias particularistas en las tradiciones religiosas»¹⁴. De este modo, asistimos a una inflación de tradiciones reales o supuestas cuyo valor fundamental es la originalidad unida a una cierta antigüedad. El resultado inevitable es que el concepto de tradición se ha vuelto ambiguo: por un lado se ve su legitimidad e incluso su necesidad de cara al conocimiento, pero por otro se acude a un sentido débil de tradición, entendida como puro dato —cultural, histórico o folklórico— sin densidad de significado.

3. TRADICIÓN Y RAZÓN

Las relaciones entre razón y tradición cambiaron con la filosofía moderna y especialmente con la Ilustración, para la que la tradición era equivalente a ingenuidad o superstición. Frente a la tradición se yergue la invitación kantiana a saber por uno mismo, lo cual conlleva una exaltación de la razón individual y del actualismo del conocimiento.

Pero cuando la razón individual se mueve en la pura actualidad y pretende un conocimiento de la realidad basado en puros datos objetivos, independientemente de la historia y del modo como ese mismo conocimiento se ha dado en otros sujetos, establece un corte en la realidad, que sólo es reconocida bajo la forma de lo cuantitativo y de lo exacto, con el resultado de que sólo quedan en pie las verdades de orden científico-positivo y matemático. Sobre el resto, la razón ejerce una función

14. F. WILFRED, «Las religiones ante la globalización», *Concilium* 294 (2001) 45.

principalmente negativa, y el pasado se considera simplemente como algo irreal. Con ello, la razón se cierra el acceso posible a niveles de la realidad que no se dan bajo la forma de la actualidad, pero que son los que explican e interpretan los datos y los hechos que, de un modo o de otro, son configurados por la acción humana. Esta razón cerrada —que se presenta bajo las formas de razón separada, razón pura y razón absoluta¹⁵— limita el alcance de la realidad y de la verdad. Al separar y aislar un trozo de la realidad para analizarlo puramente en sí mismo, privilegia lo disyuntivo y acaba ejerciendo una violencia sobre la misma realidad, ya que la reduce a una sola de sus dimensiones.

Es necesario, por tanto, superar esa razón cerrada y abrirla a toda la realidad. Hablar de una racionalidad abierta es una forma muy general, pero, probablemente, la mejor de presentar una razón que supera los límites a los que la predeterminan los postulados falsos de la Ilustración¹⁶. Con esa racionalidad, ya no es la razón la que mide la verdad. Es más bien la verdad, que para el hombre no es solamente una curiosidad ni meros datos, sino verdad unida al sentido de la existencia, la que exige que la razón se abra a los demás (maestros, amigos¹⁷), a uno mismo (totalidad de la existencia), y al tiempo (reconociendo entonces la tradición). Nos detendremos lógicamente en este último aspecto, el que tiene que ver con la tradición.

Antes de ello, sin embargo, conviene dejar asentado que lo que prima por encima de todo no es una autoridad ajena al propio sujeto, sino la autoridad de la verdad que llega al hombre de formas diversas, y no sólo por vías de conocimiento reducidas a la evidencia, a la verificación

15. C. IZQUIERDO, «La teología come scuola nel mistero vissuto», en G. TANZELLA-NITTI (a cura di), *La teología, anuncio e dialogo*, Armando Editore, Roma 1996, 176.

16. El «sapere aude!» kantiano podría, en realidad, traducirse como «¡límitate a saber por ti mismo!». He desarrollado esta idea en *Maestros y amigos de la verdad...*, cit., 518 s.

17. De esa verdad «vital y esencial» para la existencia del hombre, *Fides et Ratio* 33, afirma que «se logra no sólo por vía racional, sino también mediante el abandono confiado en otras personas, que pueden garantizar la certeza y la autenticidad de la verdad misma». Ese abandono es un acto racional, ya que «también la razón necesita ser sostenida en su búsqueda por un diálogo confiado y una amistad sincera». Y, frente al clima de sospecha y de desconfianza que frecuentemente rodea la investigación especulativa, recuerda la doctrina de los antiguos filósofos que consideraban la amistad como uno de los contextos más adecuados para el buen filosofar. La consecuencia de todo ello es que el hombre, que es un ser que busca la verdad, es también inseparablemente el que busca alguien de quien fiarse.

y mucho menos al resultado o al éxito. «La razón —afirma Juan Pablo II— está llamada a asumir una lógica que derriba los muros dentro de los cuales corre el riesgo de quedar encerrada» (FR 80). Tiene entonces lugar «la apertura plena y global a la realidad entera, superando cualquier límite...» (FR 97).

Al reconocer la autoridad de la verdad, la razón no se ve excluida de ninguna vía de acceso a ella, sino que solamente pone de manifiesto la «audacia» de la que es capaz; audacia que le lleva a verse implicada en todas las formas como la persona llega a la verdad, incluida la vía fundamental de la comunicación interpersonal.

La verdad de la tradición se despliega en la historia, y al mismo tiempo que es, también, de algún modo, se hace. De esa forma, la relación tradición-presente-progreso aparece como un todo que constituye la estructura formal de los seres históricos. La memoria, como facultad de recuerdo y de reconocimiento, acompaña entonces a la razón y es condición de posibilidad de un progreso que sin ella carecería en realidad de sentido¹⁸.

La autoridad de la tradición es, pues, en primer lugar —ya ha quedado afirmado— la autoridad de la verdad que reclama la adhesión del conocimiento. Nos hallamos aquí en un punto de inflexión en torno a las relaciones de las tradiciones y culturas con la verdad, ya que, en ocasiones, es el mismo concepto de verdad el que es reinterpretado. Y así algunos autores propugnan, en referencia expresa al diálogo interreligioso, una revisión del concepto de verdad que subyace a la teología más común, ya que —afirman— esa verdad se entiende en un sentido «absolutístico» y excluyente. En ese contexto, algún autor (Geffré) propone una verdad cristiana *relativa* en el sentido de *relacional* con la parte de verdad que hay en otras religiones; una *verdad-manifestación* que remite a una plenitud de verdad todavía oculta. De este modo, «en lugar de interpretar en términos de contradicción las diversas verdades de las tradiciones religiosas, es preciso tener en cuenta en todo momento su contingencia histórica y textual»¹⁹. Aquí se sitúa, por ejemplo, la teología

18. Cfr. la obra reciente de Ricoeur sobre la memoria: P. RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido*, Trotta, Madrid 2003.

19. C. GEFFRÉ, «Verso una nuova teologia delle religioni», en R. GIBELLINI (ed.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2003, 369-370.

contextual, cuyos principios ha sintetizado, entre otros, F. Wilfred²⁰. FR, sin embargo, excluye de manera explícita que en casos semejantes se pueda seguir hablando propiamente de verdad²¹.

Junto a la autoridad de la verdad que se halla presente en la tradición, existe una autoridad de la propia tradición que presenta como creenciales la adhesión a ella de un sujeto colectivo a través de la historia. Una vez percibida y reconocida esa autoridad, se abre el campo de la investigación, de un ejercicio de la razón desde dentro.

Nos encontramos en este punto con el problema de las relaciones entre tradición y crítica. Cuando el individuo se integra en la tradición de una comunidad, al mismo tiempo incorpora la tradición a sí mismo, la hace vivir en él. Pero además de incorporar la tradición a sí mismo, hacer suya la tradición es también preguntarse por su razón de ser, poner en relación su autoridad como tal tradición con la propia racionalidad²². La pregunta entonces por el «por qué» y «para qué» de la tradición plantea, a su vez, la pregunta por su justificación —por su credibilidad, podría decirse—. La respuesta a esas preguntas permite a la tradición justificarse ante la razón y abrirse al desarrollo, a su progreso en la historia. Ésta es la razón por la que la actitud tradicionalista está viciada de raíz en cuanto que anula las preguntas, deshistoriza y cosifica la tradición y la reduce a realidad inerte.

20. F. WILFRED, «The contours of Third World contextual theologies», en D. CHETTI y M.P. JOSEPH, *Ethical issues in the struggles for justice*, chapter 10, Christava Sahitya Samiti, Kerala 1998. La teología contextual se entiende como interpretación, no del cristianismo y de su tradición, sino de la vida como es vivida y practicada en su contexto concreto (un pueblo que vive en un ambiente cultural determinado, con su propia historia y tradición, en medio de unos vecinos particulares). «Una teología contextual que es sensible para escuchar lo que Dios dice hoy está en posición de discernir aquellas cosas del pasado cristiano que le ayudan a escuchar hoy sus Palabras y a ponerlas en práctica». Por ello, del contexto de cada cultura proceden no sólo preguntas sino también respuestas, ya que en esa situación Dios se sigue revelando. La teología no se dirige a la tradición del pasado con la finalidad de encontrar ahí respuestas. En la apropiación del pasado cristiano hay que discernir aquellas cosas que realmente contribuyen al presente.

21. FR 5.

22. Cfr. H. CHADWICK, *Tradition and Exploration*, Canterbury Press, Norwich 1994. En el capítulo 6 («Truth and Authority») se ocupa del contraste de la autoridad con la razón, con la conciencia individual y con la experiencia y el sentimiento personales (p. 75).

El resultado de la crítica de la tradición muestra que la tradición no puede ser reducida a razón analítica, pero tampoco es completamente independiente de ella. De acuerdo con ello, las tradiciones culturales deben pasar el examen de su significatividad de cara al hombre individual y a la sociedad, y de su consistencia epistemológica y metafísica. Dicho en otros términos: una cultura o una tradición no son por definición realidades necesariamente positivas que hay que aceptar, sin más. Puede haber tradiciones o culturas muy pobres, poco respetuosas del hombre y de la naturaleza, e incluso destructoras desde un punto de vista antropológico o social. En estos casos, la crítica muestra la necesidad de una reforma estructural y obliga a «ex-culturar» precisamente para que la tradición esté al servicio del hombre.

Sólo por medio de la crítica racional a la tradición, el sujeto evita el sometimiento cosista y despersonalizador a ella. Ahora bien, esa crítica debe mantenerse en sus justos límites, es decir, no puede pedir a la tradición una acreditación absoluta y patente ante la razón. Si así fuera, al no poder la tradición dar una respuesta satisfactoria a todas las preguntas de la pura razón, sería objeto entonces de un juicio puramente negativo. La autoridad de la tradición, en cuanto irreductible plenamente a la razón, sólo sería entonces reconocida como la expresión de un momento provisional e imperfecto del conocer y del actuar. Haría bien, entonces, quien se rebelara frente a lo tradicional y comunitario, y aspirara directamente al futuro sin otra mediación que la de la propia razón individual. Pero lo que realmente sucede es otra cosa: la autoridad de la tradición no es plenamente reductible a la razón, y si el hombre rechaza todo vínculo con la tradición, experimenta un proceso igualmente despersonalizador de su ser, de su identidad concreta e irrepetible.

Si ante la tradición no son respuestas auténticamente humanas ni la alienación ni la rebelión, es porque ambas son excesos de una actitud auténtica que incluye a la vez hallarse incorporado a la tradición reconociendo su autoridad, y al mismo tiempo una actitud crítica que pregunta y da respuestas en parte distintas a las tradicionales. De ese modo, la tradición custodia la identidad y al mismo tiempo progresa²³.

23. Cfr. C. IZQUIERDO, *Usò della Tradizione...*, cit., 176.

4. TRADICIÓN ECLESIAL Y TRADICIONES CULTURALES

Lo que se ha dicho en las páginas que preceden sobre las relaciones de la tradición con la razón, la historia y la comunidad es fundamentalmente válido también para la tradición en sentido teológico. La diferencia —sustancial— es que aquí la tradición tiene su origen en el misterio de Jesucristo *entregado* a la Iglesia. En consecuencia, para acceder a esa tradición es necesaria la fe que supone la aceptación de la autoridad de la verdad revelada.

FR se ocupa de la tradición de la Iglesia *indirectamente*, al referirse a la teología. Enlazando con la idea de que la tradición no es un mero recuerdo del pasado, y de que el tener las raíces en la tradición —a la que nosotros pertenecemos y de la que no podemos disponer a nuestro arbitrio— es lo que nos permite hoy poder expresar un pensamiento original, nuevo y proyectado hacia el futuro, se lee lo siguiente: «Esta misma referencia es válida también sobre todo para la teología. No sólo porque tiene la Tradición viva de la Iglesia como fuente originaria, sino también porque, gracias a esto, debe ser capaz de recuperar tanto la profunda tradición teológica que ha marcado las épocas anteriores, como la perenne tradición de aquella filosofía que ha sabido superar por su verdadera sabiduría los límites del espacio y del tiempo»²⁴.

En un pasaje posterior de la misma encíclica, se completa la descripción de la tradición. En relación de nuevo con la teología, se lee allí: «En ésta, la filosofía no encontrará la reflexión de un único individuo que, aunque profunda y rica, lleva siempre consigo los límites propios de la capacidad de pensamiento de uno solo, sino la riqueza de una reflexión común. En efecto, en la reflexión sobre la verdad la teología está apoyada, por su misma naturaleza, en la nota de la *eclesialidad*²⁵ y en la tradición del Pueblo de Dios con su pluralidad de saberes y culturas en la unidad de la fe». ¿Se pueden distinguir, según esto, dos niveles de tradición: la Tradición viva de la Iglesia, y la tradición teológica? Una distinción de ese tipo sería útil para resolver las dificultades que se puedan plantear en el diálogo inter-cultural e inter-tradicional: la tradición teo-

24. FR 85.

25. Subrayado en el original, al que sigue una cita de la encíclica *Redemptor hominis* (1979), n. 19.

lógica permitiría una mayor adaptación a nuevas circunstancias históricas o culturales mientras que la Tradición viva de la Iglesia se definiría más bien en relación con la verdad eterna de Dios. Las cosas, sin embargo, no son tan simples, porque la distinción entre Tradición de la Iglesia y tradición teológica exige diversas matizaciones, ya que la última no existe aparte de la primera.

La tradición viva de la Iglesia tiene su origen en un hecho histórico que es la persona y la existencia de Jesús el Cristo. Más concretamente, en la conciencia de Jesús entregada a sus apóstoles y por medio de ellos a la Iglesia. La formación de la Tradición eclesial ha sido estudiada por diversos autores que han mostrado la existencia de una *parádosis* unida a la sucesión apostólica y constitutiva de la *regula fidei* o *kannon tes aletheias*²⁶. A partir de la enseñanza del Vaticano II, la tradición aparece no sólo como verdad, sino como una *realidad*—doctrina, vida, culto— transmitida y recibida en la Iglesia. La tradición contiene el misterio cristiano y «todo lo que la Iglesia es, todo lo que cree» (DV 8).

Antes de seguir examinando desde un punto de vista teórico la relación entre la Tradición de la Iglesia y las tradiciones culturales, detengámonos brevemente en lo que sucedió con la primera evangelización. De ahí sacaremos elementos para juzgar con más razones la situación actual.

A. *El encuentro del cristianismo con el paganismo*

Las relaciones entre cristianismo y tradiciones culturales se concretaron inicialmente en relaciones entre el cristianismo y lo que hemos llamado paganismo. El intento de Pablo de apelar a la imagen al Dios desconocido para encontrar un punto de diálogo, pero también para alejar lo más posible al Dios cristiano de los dioses de la mitología (Act 17) estaba llamada a un cierto «fracaso», en el sentido de que antes o después era inevitable el choque de la cosmovisión cristiana con la pagana. De ese modo tuvo lugar un encuentro entre tradiciones y un proceso de incul-

26. Cfr. Y. CONGAR, *La tradición y las tradiciones*, I, Dinor, San Sebastián, 1964, 56; D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux-Paris 1933, 283-284.

turación de la predicación cristiana en el mundo grecolatino. Daniélou ha puesto de manifiesto las implicaciones fundamentales de ese proceso.

Según algunos, la inculturación de la predicación cristiana consistió en realidad en su disolución en el paganismo. Porfirio y Celso se encontraban entre aquellos para quienes los misterios cristianos no serían de una naturaleza diferente a la de los mitos cósmicos. Así, por ejemplo, comparaban la maternidad virginal de María con los nacimientos milagrosos de la mitología, y la resurrección de Cristo con la de Adonis²⁷.

En el siglo pasado, Rudolf Bultmann entendió que había tenido lugar esa inculturación-disolución de que hablaba Celso, y reacciona afirmando que la fe es un acto de adhesión a la salvación otorgada por Jesucristo, más allá de toda representación. Una vez asentada la independencia entre representación (historia o mito) y fe, Bultmann tiene las manos completamente libres para desmitizar el cristianismo, es decir para negar la historia evangélica e interpretar como mitos la Encarnación, la Resurrección de Jesús, o el Juicio. Y lo puede hacer porque Bultmann considera que el carácter mítico que cree descubrir en los misterios cristianos es ajeno a su sustancia.

En realidad, responde Daniélou, la revelación bíblica y cristiana no tiene nada que ver con los mitos. La religión cósmica apela a ejemplares permanentes. En los mitos de la religión cósmica Dios se manifiesta a través de la regularidad de los ciclos estacionales que expresan el fondo permanente de la existencia humana. Lo histórico, lo singular, no tiene ningún significado para la religión cósmica; es irreal. Sólo lo que se repite tiene valor.

En la religión bíblica, por el contrario, Dios se revela en los acontecimientos históricos, es decir, a través de acciones divinas singulares, que no tienen precedentes. Se trata de acciones divinas nuevas y decisivas, que modifican la condición humana en forma definitiva, y que no son susceptibles de repetición. Adonis, símbolo de la vida biológica, muere cada otoño y resucita cada primavera. Por el contrario, la revela-

27. J. DANIELOU, *Dios y nosotros*, cap. 1: «El Dios de las religiones», Cristiandad, Madrid 2003, 41-74. Por otro lado, escribe el mismo autor, «el sincretismo moderno retomó estos paralelismos. Simone Weil, en su *Carta a un religioso*, compara la viña de Dionisios con la de san Juan, y la cruz de Cristo con el árbol cósmico» (p. 57).

ción bíblica nos pone en presencia de Cristo que murió y resucitó de una vez y para siempre. La veneración a María no es la veneración al elemento femenino de la divinidad, como ocurre con las vírgenes madres del helenismo o el hinduismo, sino que se basa exclusivamente en el papel que ella desempeña en un momento único de la historia de la salvación. La cruz de Cristo no es el símbolo cósmico de las cuatro dimensiones, sino el miserable patíbulo en el que fue colgado el Salvador del mundo²⁸. Con el cristianismo, el tiempo adquiere un valor, como el lugar en el que se realiza un designio divino.

¿Existió, entonces, una auténtica inculturación de la fe? La respuesta sólo puede ser afirmativa, porque el cristianismo no destruye, sino que asume la verdad de los mitos, sin perder de vista por ello que la relación entre cristianismo y cultura pagana supone una verdadera corrección (ex-culturación) de los mitos. Los acontecimientos cristianos nada deben, en sus orígenes, al mito. Pero las tradiciones religiosas paganas han servido de «*praeparatio evangelica*» para esos acontecimientos que, además, han sido expresados luego muchas veces mediante representaciones tomadas de los mitos²⁹. En todo ese proceso, sin embargo, los mitos y las tradiciones religiosas han sido descargados de todo lastre de realidad y utilizados en fuerza del simbolismo que contienen.

B. *Filosofía y ciencias en el proceso de inculturación*

Actualmente nos encontramos con una tradición —la Tradición de la Iglesia— que en el proceso de evangelización se ha encontrado y se sigue encontrando con diversas tradiciones culturales y religiosas. Este encuentro marca necesariamente el modo de la entrega y de la recepción del Evangelio. En este punto es donde nos topamos con el núcleo de la inculturación.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*: «Y así, a los Padres de la Iglesia les gustaba interpretar el simbolismo de la cruz explicando que sus cuatro dimensiones representaban el carácter universal de la redención. La resurrección de Cristo, litúrgicamente situada en el marco de la fiesta estacional de las primeras espigas, aparecerá cargada de todos los simbolismos de la primavera. Y el descenso de Cristo a los infiernos, que en su origen sólo significaba el anuncio de la liberación a los santos del Antiguo Testamento, tomará la forma de un conflicto cósmico entre Cristo y el Príncipe de la Muerte».

Para poder plantear adecuadamente los principios que rigen el proceso de inculturación es preciso conocer bien lo que en la Tradición de la Iglesia es constitutivo y que por tanto, no sólo se debe mantener, sino que cualifica el dinamismo del encuentro cultural y religioso. Sin necesidad de referirnos al contenido de la Tradición, nos basta con considerar cuatro perspectivas que necesariamente deben acompañarla.

En la Tradición de la Iglesia se ha de considerar, en primer lugar, una perspectiva *crisológica*, en cuanto arranca de Cristo y en ese sentido participa de su carácter absoluto y único; por ello, la tradición reclama sobre todo fidelidad. Además la tradición se debe entender también *pneumatológicamente*, lo cual quiere decir que estamos ante una realidad viva animada por la acción del Espíritu, no sólo en su fidelidad, sino también en su progreso. Otra perspectiva de la Tradición es la *eclesiológica*: la tradición existe en la Iglesia cuya comunión de fe forma, y a la Iglesia compete ser el sujeto que conserva y transmite la tradición. Finalmente, la tradición se debe considerar en una perspectiva *escatológica*, lo cual no significa, que sólo al final de la historia podemos hablar de verdad, sino que la verdad y realidad que ya conocemos y vivimos de la tradición, se manifestará en toda su plenitud en el encuentro final con Cristo³⁰.

El punto de fricción entre las diversas posiciones en torno a la relación entre Tradición de la Iglesia y tradiciones culturales y religiosas es, principalmente, de naturaleza filosófica. FR se refiere a algunas opiniones según las cuales el teólogo debería acudir, más que a la filosofía, a la ayuda de otras formas del saber humano, como la historia y sobre todo las ciencias; y «la teología debería dirigirse más a las sabidurías tradicionales que a una filosofía de origen griego y eurocéntrico»³¹.

El teólogo indio F. Wilfred ha escrito que en el planteamiento de la teología clásica, lo mismo que en los planteamientos tradicionales de la actualidad, «la filosofía adquirió un puesto prominente como la ciencia que mejor se adecuaba a la tarea teológica. Esto era comprensible en una situación en la que la mayor preocupación era la armonía entre fe y

30. Es, por tanto, distinto del sentido escatológico algunos atribuyen al lenguaje. «In un tempo di pluralismo religioso, la vocazione storica della teologia cristiana è quella di sottolineare il senso escatologico del suo linguaggio come linguaggio di verità»: C. GEFFRÉ, *Verso una nuova teologia delle religioni...*, cit., 370.

31. FR 69.

razón, o entre la fe y el pensamiento moderno». Ese planteamiento se considera superado «en los diferentes contextos de nuestro Tercer Mundo». Hoy, —afirma— las concepciones e interpretaciones teóricas sólo tienen sentido en cuanto están al servicio de la vida concretamente vivida en un contexto determinado. Por esa razón, la antropología debe preceder a la teología, la cual debe nutrirse, por motivos evidentes, de otras disciplinas distintas a la filosofía, como las ciencias sociales, la antropología cultural, el estudio de las religiones, las ciencias políticas, la economía, etc. ¿Es posible, sobre ese fundamento, construir una teología que aspire legítimamente a expresar la verdad, o será más bien inevitable un pluralismo teológico radical, alejado de toda verdad universal? La respuesta de Wilfred es que se debe replantear el significado, precisamente, de la «universalidad», a la que considera muy marcada todavía por la praxis y actitudes de la Europa del siglo XIX.

A partir del principio —al que nada se puede objetar— de que la fe está por encima de las culturas, se subrayan las limitaciones inherentes a toda forma cultural para expresar la fe, y se invita a salir al encuentro de otras formas culturales, a través del diálogo. La trascendencia de la fe sobre las culturas significa que no hay ninguna cultura que pueda expresar adecuadamente la fe cristiana, y por eso las diversas formas de cristianismo tal como es vivido en los diferentes pueblos deben estar en diálogo unas con otras. La comunión de fe debe ser necesariamente también comunión de culturas. Como resultado de todo, Wilfred afirma que «el diálogo es la manera mejor de mantener la autenticidad y la ortodoxia de nuestra fe».

La minusvaloración de la filosofía no priva a una postura como la que se acaba de describir de la dimensión filosófica. Al contrario, supone una clara opción filosófica que subyace, se sea consciente de ella o no. La filosofía que la sustenta es aquella que sustituye la metafísica por la historia, la naturaleza por la cultura y entiende la tradición como una realidad entregada plenamente a la cultura y evolucionando con ella, sin posibilidad por tanto de ejercer un juicio sobre la cultura ni la protección de la identidad comunitaria. Con ello, la razón es alejada de las cuestiones últimas y se vuelve «indiferente y aburrida» (Ratzinger). La gran verdad ahora es que no existe la verdad universal. Eso es precisamente lo que FR denuncia cuando, refiriéndose al «contexto actual», habla del pluralismo indiferenciado para el que todas las posiciones son

igualmente válidas: éste es uno de los síntomas más difundidos de la desconfianza en la verdad. «No se substraen a esta prevención —se lee ya al comienzo de la encíclica— ni siquiera algunas concepciones de vida provenientes de Oriente; en ellas, en efecto, se niega a la verdad su carácter exclusivo, partiendo del presupuesto de que se manifiesta de igual manera en diversas doctrinas, incluso contradictorias entre sí»³².

Por otro lado, el encuentro de la fe con las diversas culturas no es algo nuevo —como ya se ha expuesto anteriormente— sino que pertenece a la experiencia de la Iglesia desde el principio. Ese «encuentro y confrontación» ha dado vida de hecho a una realidad nueva. «Las culturas, cuando están profundamente enraizadas en lo humano, llevan consigo el testimonio de la apertura típica del hombre a lo universal y a la trascendencia. Por ello, ofrecen modos diversos de acercamiento a la verdad, que son de indudable utilidad para el hombre al que sugieren valores capaces de hacer cada vez más humana su existencia»³³. Como además las culturas evocan los valores de las tradiciones antiguas, llevan consigo —aunque de manera implícita, pero no por ello menos real— la referencia a la manifestación de Dios en la naturaleza, como muestran los textos sapienciales y las enseñanzas de san Pablo.

En el número 71, FR analiza brevemente la naturaleza de la cultura. La cultura no es una realidad inerte, ni algo que se debe aceptar sin más, tal como es. Entre los rasgos esenciales que la configuran destaca la apertura a lo diverso y a lo nuevo. Esa apertura —que desemboca en «tensión hacia una plenitud»— es consecuencia de aquella otra que es esencial al hombre: la «constante apertura al misterio y su inagotable deseo de conocer». Ése es el fundamento último que hace posible a las culturas acoger la revelación divina y que, por ello, impide considerar a una cultura como criterio de juicio o criterio último de la verdad de la revelación divina. La adhesión de la fe no impide conservar una identidad cultural propia, la cual es acogida por esa fe y conducida hacia un «progreso de lo que en ella hay de implícito hacia su plena explicitación en la verdad».

Finalmente, FR se refiere a las tierras del Oriente —India, sobre todo, pero también China, Japón y los demás países de Asia— «ricas de

32. FR 5.

33. FR 70. En este punto, la encíclica remite a *Gaudium et Spes* 53-59.

tradiciones religiosas y filosóficas muy antiguas». Enuncia algunos criterios a tener en cuenta a la hora de sacar de ese rico patrimonio los elementos compatibles con su fe que pueden enriquecer el pensamiento cristiano. Estos criterios, inspirados en la Declaración conciliar *Nostra Aetate*, son los tres siguientes: 1. La universalidad del espíritu humano, cuyas exigencias fundamentales son idénticas en las culturas más diversas. 2. Dependiendo del anterior, cuando la Iglesia entra en contacto con grandes culturas a las que anteriormente no había llegado, no puede olvidar lo que ha adquirido en la inculturación en el pensamiento greco-latino. Rechazar esta herencia sería ir en contra del designio providencial de Dios, que conduce su Iglesia por los caminos del tiempo y de la historia. «Este criterio, además, vale para la Iglesia de cada época, también para la del mañana, que se sentirá enriquecida por los logros alcanzados en el actual contacto con las culturas orientales y encontrará en este patrimonio nuevas indicaciones para entrar en diálogo fructuoso con las culturas que la humanidad hará florecer en su camino hacia el futuro». 3. No se debe confundir la legítima reivindicación de lo específico y original del pensamiento indio con la idea de que una tradición cultural deba encerrarse en su diferencia y afirmarse en su oposición a otras tradiciones, lo cual es contrario a la naturaleza misma del espíritu humano³⁴.

5. CONCLUSIÓN

De todo lo que hemos expuesto hasta ahora se puede llegar a una síntesis conclusiva que consta de varios elementos. En primer lugar se trata de los diversos resultados a que puede dar lugar la relación entre la tradición de la Iglesia y las tradiciones culturales. Son fundamentalmente de cuatro tipos: disolución de una en las otras, o viceversa; rechazo mutuo; síntesis superadora; inculturación. En los tres primeros casos, o bien desaparece la identidad de una de las partes, o se afirma esa identidad a costa de cortar una auténtica relación con el otro. La única posibilidad que cabe es la de la inculturación de la fe en su doble sentido: la fe se hace cultura, y la cultura se abre a la fe.

34. FR 72. Junto a las tradiciones de oriente, la encíclica se refiere también a «las riquezas de las culturas tradicionales de África, transmitidas sobre todo por vía oral».

No se pretende aquí dar una respuesta satisfactoria a las cuestiones implicadas en la inculturación, sobre todo porque, al final, es preciso considerar cada caso en concreto. Algo, de todos modos, se puede decir. Se puede decir, por ejemplo, que la relación entre la tradición cristiana y las tradiciones culturales incluye a la vez un proceso de in-culturación y, como el reverso de la medalla, también de ex-culturación. «Hay situaciones en que parece que la fe está llamada a oponerse a la cultura»³⁵. Con ello se quiere decir que no todo en el encuentro de las tradiciones con la revelación cristiana es armonía y explicitación. Las diversas tradiciones se hallan afectadas también por el pecado, y necesitan ser purificadas, en todos aquellos elementos que el encuentro con el misterio cristiano pone de manifiesto como no coherentes con la revelación de Dios.

Un segundo elemento a tener en cuenta al tratar de las relaciones entre el cristianismo y las culturas, es la validez fundamental de la secuencia realidad-conocimiento-lenguaje. El lenguaje es expresión de la cultura y elemento fundamental de una tradición determinada, pero al mismo tiempo es expresión de la realidad a través del conocimiento verdadero. Hay en el lenguaje, como en la propia tradición, elementos representativos solamente de la cultura, históricos y cambiantes por tanto. Pero eso no limita la capacidad que tiene de expresar la verdad del conocimiento y de la realidad. De ahí que las fórmulas dogmáticas puedan reclamar un asentimiento de fe a lo que expresan, y gocen por tanto de una cierta inmutabilidad. Son fórmulas lingüísticas, históricas por tanto, pero su relación con la revelación divina se basa en la adecuación entre *enuntiabile* y *res*, y por ello son verdaderas. La «extrañeza» que las fórmulas dogmáticas puedan representar para algunas culturas no es razón para excluirlas, sino para aceptarlas también como signos de la radical novedad que es Cristo y como impulso para una catequesis profunda.

Por lo demás, en las tradiciones culturales hay muchos elementos que son una auténtica «*praeparatio evangelica*». Cuanto más rica es una determinada tradición desde un punto de vista antropológico y social, más fácilmente se abrirá al Evangelio. Valores como la espiritualidad, el amor a la justicia, el sentido comunitario y social, el respeto, la capacidad de sacrificio y de entrega a los demás, la responsabilidad y la liber-

35. R. SCHREITER, «¿Inculturación de la fe o identificación con la cultura?», *Concilium* 254 (1992) 39.

tad personales, el sentido profundo de la divinidad son algunos aspectos que a la luz de la revelación se ven no solamente afirmados, sino llevados a una nueva dimensión significativa. Está claro que debe haber algún cambio: «si el Evangelio penetra en una cultura y no se opera en ella ningún cambio, es que no se ha producido una inculturación efectiva»³⁶.

Al final, las tradiciones culturales son también —y quizás sobre todo— tradiciones religiosas. No siempre, por ello, es oportuno medir el nivel y la riqueza de la experiencia religiosa para determinar el modo de las relaciones entre Evangelio y culturas, porque lo propio del cristianismo es ser un «*ephapax*», un hecho histórico único e irrepetible, que es Jesús el Cristo. Como escribió Daniélou hace ya bastantes años, «el problema no consiste en saber si en las religiones no cristianas se encuentra una experiencia religiosa tan rica como en el cristianismo. La aptitud religiosa es una característica humana. Puede existir más en los no cristianos que en los cristianos. Buda y Mahoma son genios religiosos más grandes que san Pedro o el cura de Ars. Pero lo que salva no es la experiencia religiosa, sino la fe en la Palabra de Dios. Como bien dijo Guardini: “nosotros no somos grandes personalidades religiosas: somos servidores de la Palabra”. La cuestión es saber si Jesucristo otorga una salvación, y creer en él»³⁷.

La Tradición de la Iglesia, finalmente, mantiene viva su relación con el tiempo. Mira hacia atrás y entonces es «la fidelidad permanente de la Iglesia a la verdad recibida de Dios a través de los acontecimientos cambiantes de la historia»³⁸. Pero mira también necesariamente al futuro. Como escribió Blondel, «la tradición anticipa el futuro y se dispone a iluminarlo precisamente a través del esfuerzo que hace para permanecer fiel al pasado»³⁹.

César IZQUIERDO
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

36. *Ibid.*, 41. El autor añade un segundo principio: «la cultura no puede homogeneizar el Evangelio. Esto quiere decir que no se puede permitir que la cultura decida qué aspectos del Evangelio va a asumir y cuáles va a ignorar».

37. J. DANIELOU, *Dios y nosotros*, cit., p. 42.

38. JUAN PABLO II, «Carta al Cardenal J. Ratzinger», *La Documentation Catholique*, 1962 (15 de mayo de 1988), 489.

39. M. BLONDEL, *Historia y dogma*, ed. a cargo de C. IZQUIERDO, Cristiandad, Madrid 2004, 139.