

## Sesiones sobre el diálogo Interreligioso

*Sergio Silva G., ss.cc.*

Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile

### Sesión I: Planteamiento inicial: La acción apostólica de la Iglesia entendida como diálogo

Hemos visto que Pablo VI en *Ecclesiam Suam* entiende la acción de la Iglesia- la acción apostólica o pastoral o evangelizadora- como un diálogo.

Etimológicamente, “diálogo” es un “logos” (una palabra, una razón, un discurso), que existe “dia” (a través de) los interlocutores; es decir, no es una palabra ya hecha, que existiría antes del encuentro de los dialogantes, sino que se va creando- va tomando cuerpo, existencia- en el proceso mismo del encuentro dialogal. Es una palabra, entonces, que no existe antes de, ni independientemente de, ese diálogo.

Ahora bien, cada uno de los interlocutores aporta algo propio al diálogo. Refiriéndonos al diálogo apostólico (pastoral, evangelizador):

a) El evangelizador aporta la historia de Jesús. Es lo que afirma Pablo en la Carta a los Romanos: “*Todo el que invoque el nombre del Señor se salvará* (Joel 3,5). Pero, ¿cómo lo invocarán si no han creído en él?, ¿cómo creerán si no han oído hablar de él?, ¿cómo oirán si nadie les anuncia?, ¿cómo anunciarán si nadie los envía?” (Rom 10,13-15). Se trata de oír hablar del Señor, de Jesús; no de recibir una doctrina. Es decir, lo que importa es hacer posible el encuentro personal del evangelizado con Jesús, porque es ese encuentro el que despierta la fe, como ha subrayado con fuerza el *texto de Aparecida* (por ejemplo: “Conocer a Jesús es el mejor regalo que puede recibir cualquier persona; haberlo encontrado nosotros es lo mejor que nos ha ocurrido en la vida, y darlo a conocer con nuestra palabra y obras es nuestro gozo”, número 29). Y, para que se dé el encuentro auténtico, con el Jesús real y verdadero, no con una invención de nuestra imaginación o de nuestros deseos- un Jesús ídolo, “hechura de nuestras manos”, el evangelizador debe dar a conocer lo que Jesús hizo y lo que le hicieron, lo que dijo y lo que vivió; en suma, debe contar la historia del Jesús de los Evangelios.

b) Por su parte, el evangelizado aporta lo que podemos llamar, analógicamente, su propio “Antiguo Testamento” (o quizá mejor: “Primer Testamento”), es decir, la acción que Dios ha hecho ya en él, antes del encuentro con el evangelizador; o durante ese encuentro y después de él, pero independientemente de la acción del evangelizador. Esto es claro para los contemporáneos de Jesús, que no habrían podido comprender su persona ni su obra sin la base común que les proporcionaba la Biblia hebrea, porque Jesús es presentado y se presenta como el que cumple la promesa de Dios a Israel; de hecho, también él recurre permanentemente –no sólo en sus palabras, también en sus acciones– a esa Biblia, sea explícita o, las más de las veces, implícitamente. Esta acción previa o concomitante de Dios la vemos también en relatos como el de la conversión de Lidia, una prosélita griega del judaísmo que escucha la predicación de Pablo: “El Señor le abrió el corazón para que prestara atención al discurso de Pablo” (Hech 16,14), y cree en Jesús y se bautiza. En su predicación a su comunidad de Hipona, más de una vez Agustín afirma que todo lo que él está diciendo es inútil, si los auditores no se abren a la acción del “Maestro interior”, el Espíritu de Jesús. Esta acción de Dios en los evangelizados es lo que justifica teológicamente una frase que se suele repetir en algunos sectores como una especie de eslogan o dogma, pero sin pensarla mucho: “los pobres nos evangelizan”; en rigor, todos los seres humanos nos evangelizan, en la medida en que nos abrimos para percibir esa acción de Dios en ellos.

Un segundo aporte importante del evangelizado tiene que ver con su vida, una vez que acepta a Jesús y cree en él. Porque se trata de una persona individual, diferente de toda otra persona; de una persona individual encarnada en su cultura propia; de modo que al ir viviendo su fe va a ir sacando a luz aspectos inéditos del Evangelio, que nunca nadie antes vivió ni nunca nadie podrá vivir como él. El Catecismo de la Iglesia Católica cita en su número 94 una palabra de San Gregorio Magno tomada de su primera homilía sobre Ezequiel: “la Palabra de la Escritura crece con el lector” (*Divina eloquia cum legente crescunt*, PL 76,843D).<sup>1</sup> Esto es así, me parece, porque cada lector

---

<sup>1</sup> El entonces cardenal Joseph Ratzinger trae esta cita, pero in extenso, en su libro de entrevistas con Peter Seewald, *Una conversación con Peter Seewald* (trad. Rosa Pilar Blanco), Debolsillo, 2005, p. 144: “La palabra de la Escritura crece con el lector. Y también el lector crece

comprende de una manera original, nueva, lo que en la Escritura se contiene. Análogamente, podemos decir, sucede con la vida de la fe de cada cristiano, que hace crecer la realidad del mensaje evangélico.

## Sesión II: Evangelio y cultura actual: amenazas y oportunidades

### **Planteamiento inicial: Una actitud dialogal, no condenatoria, ante la cultura actual**

No cabe duda que la cultura actual, sobre todo tal como se ve en la juventud, parece a primera vista una amenaza muy radical a la fe cristiana. Y las amenazas nos provocan inevitablemente miedo, y una manifestación del miedo suele ser la agresividad contra aquello que se siente como amenaza. Lo dice el refrán: “la mejor defensa es el ataque”. Mirando a la Iglesia, me parece que hay muchos pronunciamientos de sus autoridades que subrayan lo negativo de la cultura actual, sin ver suficientemente lo positivo. Se ha hecho costumbre en esos pronunciamientos hablar negativamente, por ejemplo, del hedonismo, el relativismo, el consumismo, presentándolos como típicos males del mundo, que contradicen frontalmente al Evangelio de Jesús. Y es verdad, porque, en cierto sentido, el hedonismo es incompatible con el llamado de Jesús a tomar la cruz y seguirlo, el relativismo hace imposible jugarse la vida por la verdad del Evangelio, el consumismo desconoce radicalmente la bienaventuranza de los pobres, tan central para Jesús. Pero, ¿es eso todo? No, porque la actitud puramente condenatoria desconoce que toda amenaza es siempre, al mismo tiempo, también oportunidad. Por eso, tenemos que preguntarnos: ¿A qué nos invita esta situación que amenaza a nuestra fe? ¿A qué nos invita el mismo Señor a través de estas amenazas? Obviamente no puedo en estas pocas líneas agotar el tema. Basten unas pocas pistas para la reflexión ulterior en las “Mesas de trabajo”.

Si queremos en la Iglesia tener una palabra eficaz frente al consumismo tenemos que preguntarnos primero por sus raíces. Si no, nuestra lucha contra él será perfectamente inútil. Sería algo así como si un médico luchara contra la

---

con ella; sólo entonces la palabra muestra su grandeza y crece en el seno de la historia”. La cita la encontré en el sitio <<http://www.fluvium.org/textos/iglesia/igl449.htm>>.

fiebre de un paciente sin averiguar qué es lo que causa la fiebre; porque, mientras no se acabe la causa, seguirá la fiebre, y habrá que estar dándole al paciente permanentemente remedios para bajársela. Probablemente, las raíces del consumismo se encuentran en diverso tipo de carencias, que crean la ilusión de satisfacerlas comprando y consumiendo; carencias materiales vividas en la infancia, lo que se da sobre todo entre los pobres; carencias afectivas, que se dan en todos los estratos sociales, pero que son particularmente decisivas en el mundo de los ricos. Son esas carencias las que hay que superar si queremos que no haya consumismo.

Además de las raíces, hay que atender a los estímulos que vienen del ambiente. De nuevo con la imagen médica: por mucho que el paciente esté recibiendo los medicamentos adecuados para luchar contra la causa de su enfermedad— supongamos que se trata de una bacteria, si está permanentemente expuesto a esa misma bacteria, el efecto del remedio se verá dificultado. Hoy vivimos en un sistema económico y social que está centrado en la producción y el consumo. Si no reaccionamos contra él, será casi imposible erradicar el consumismo. Todas nuestras condenaciones quedarán en letra muerta.

Finalmente, es bueno atender a las consecuencias. Probablemente el consumismo lleva a muchos a sobre endeudarse; además, el consumo mismo, cuando supera con creces las necesidades de la persona, en lugar de producir aumento de bienestar o felicidad, genera el cansancio, el hastío, la infelicidad; finalmente, es claro que el exceso de consumo está provocando daños a los equilibrios ecológicos, algunos de los cuales son quizá irreversibles ya. Si queremos luchar eficazmente contra el consumismo, hay que hacer ver estas consecuencias dañinas y ofrecer modelos alternativos de consumo que las eviten.

En cuanto al hedonismo, me parece ver en la juventud actual un fuerte deseo de “pasarle bien” en el momento presente, sin tener en cuenta las consecuencias que eso puede traer para el futuro. ¿Cómo ayudar desde la fe en Jesús a situar la búsqueda del placer en su justo lugar? Creo que tenemos que superar, de partida, los largos siglos en que la Iglesia ha reprimido el placer, casi en todas sus formas. Para poner un solo ejemplo, muy decidor, San Agustín, el gran

Padre del cristianismo de Occidente, pensaba que el pecado original se transmitía en la generación, mediante el placer que acompaña al acto sexual.

Pero el placer es creación de Dios. El problema no es el placer en sí sino su ubicación en el proyecto de vida de las personas. Siendo algo tan personal y que produce tanto bienestar a la persona, puede llevarnos a buscarlo por sí mismo, sin tener en cuenta el daño que, al hacerlo, podemos estar provocando a otros—utilizados, por ejemplo, como meros objetos sexuales— o a nosotros mismos, como sucede en las adicciones. Aquí tenemos en la Iglesia mucho retraso que recuperar, y el tema está recién empezando a ser trabajado en la teología.

Finalmente, el relativismo lo entiendo como un llamado de atención frente al absolutismo con que muchas veces la Iglesia ha presentado su doctrina, olvidando que toda palabra humana es relativa al horizonte cultural desde el cual se dice esa palabra. Reconocer esta relatividad es, a mi juicio, el único antídoto posible y eficaz tanto frente al relativismo como al absolutismo dogmatista. Esta conciencia de relatividad se ha hecho muy clara en los estudios bíblicos, en los que ya nadie— salvo los fundamentalistas — desconoce que la Palabra de Dios se ha encarnado en la Sagrada Escritura en la palabra humana de los redactores, y que esa palabra humana depende de la cultura de su época. A nadie se le ocurriría hoy afirmar, por ejemplo, que Dios creó el mundo en 7 días de 24 horas cada uno. Por alguna razón— que, creo, va en la línea de una defensa del poder— ha costado más lograr la convicción de que lo mismo ocurre con la palabra humana de las autoridades de la Iglesia cuando definen un dogma o exponen la doctrina. Pero si la palabra humana de la Escritura, que es inspirada, es relativa al horizonte cultural de sus autores humanos, ¡cuánto más lo es la palabra del magisterio de la Iglesia, que no es inspirada!

¿Qué concluir? Propongo dos ideas. La primera es que si queremos que la fe— la de cada uno, la del pueblo de Dios— sobreviva a la amenaza, tenemos que hacer un esfuerzo grande por lograr que, ya que no hay caparazón exterior que la proteja porque ha desaparecido esa “cultura cristiana” de los siglos anteriores, los cristianos desarrollemos un poderoso esqueleto interior. Para ello, la clave está en el encuentro personal con Jesús, como han recordado hermosamente nuestros Obispos en Aparecida (ver, entre muchos otros, no 29). Se trata de un encuentro con el Jesús real, entero, que es a la vez plenamente ser humano y plenamente Dios; no con un Jesús cortado a la medida de nuestros deseos, un

simple “ídolo” de factura humana. La segunda conclusión es que lo que nos parece malo en el mundo tenemos que aprender a situarlo en su contexto, no en el nuestro. Sólo así lo comprenderemos más cabalmente, llegaremos a las raíces más profundas de donde brota. Y podremos ver, entonces, en qué eso desafía a nuestra fe; es decir, qué nos está diciendo nuestro Dios a través de ello. Así, en lugar de una mera amenaza, se convertirá para nosotros en una oportunidad de ser más fieles al Señor y a su voluntad.

Sesión III: ¿Qué supone hoy la nueva evangelización desde la cultura?

### **Planteamiento inicial: La evangelización como acción permanente**

La evangelización es la tarea de la Iglesia y los cristianos cuya finalidad es ayudar a todos los seres humanos a encontrarse con la persona viva de Jesús, para que, en contacto con él, se despierte en ellos la fe y se decidan a seguirlo. Nunca está de más insistir que se trata de la persona viva de Jesús, de su historia tal como la tenemos en los Evangelios; no se trata en primer término de una doctrina, porque ésta queda siempre referida a la persona del Señor, que— como toda persona— nunca se puede agotar en ninguna doctrina.

Por ello, la evangelización (y la fe como su consecuencia) es un proceso vivo que abarca a toda la persona, tanto en las fases temporales de su vida como en lo que podemos llamar, analógicamente, las “capas espaciales” de su ser. Porque tanto esas fases como esas capas deben ir siendo evangelizadas poco a poco, y el creyente debe ir las entregando al Señor, para que él pueda ir las impregnando con su Espíritu. En un proceso siempre imperfecto, que en esta vida nunca puede llegar a término.

Respecto de las fases temporales de la vida hay que tener presente que el ser humano evoluciona a lo largo de su vida. Pero no de una manera homogénea, sin discontinuidades; la sicología evolutiva o del desarrollo ha mostrado que todo ser humano pasa por etapas que son diversas, en las que va enfrentando desafíos distintos, que le van haciendo desarrollar capacidades nuevas, que antes no tenía. En cierto sentido, el desarrollo propiamente humano de la

persona es análogo (y paralelo) a su desarrollo corporal orgánico, que también pasa por etapas netamente diferenciadas, muy claramente perceptibles durante la gestación, pero también en los primeros años de vida.

Si la fe es el encuentro vivo de la persona del creyente con Jesús, ese encuentro será necesariamente distinto según la edad de la persona. Esto ha sido percibido ciertamente desde un comienzo en la Iglesia. Una muestra de ello es que hubo catequesis diferenciada según la edad de los catequizandos. Pero es sólo muy recientemente que se ha intentado vincular el desarrollo de la fe con el desarrollo de la persona humana tal como lo han mostrado algunos psicólogos del desarrollo en el siglo XX. Un pionero ha sido el teólogo y ministro de la Iglesia Metodista Unida norteamericana, James W. Fowler. Voy a presentar una síntesis de sus ideas acerca de las etapas de la fe, que me parece muy luminosa.<sup>2</sup> Fowler ha elaborado su teoría acerca de las etapas de la fe apoyado en las ideas de Erik Erikson y Jean Piaget. Además, ha realizado más de 300 entrevistas en profundidad, para adecuar la teoría a los datos de la realidad.

Erikson ha estudiado el desarrollo de la personalidad y ha descubierto que todas las personas pasamos por lo que él llama el “ciclo epigenético de la personalidad”.<sup>3</sup> Según Erikson, toda persona humana se desarrolla debiendo enfrentar a lo largo de su vida ocho “crisis”, marcadas por la disyuntiva entre dos actitudes fundamentales, una positiva, la otra negativa; añade que cada persona sale de la crisis con alguna combinación de ambas. Estas crisis se dan cada una en un tiempo preciso; pero a cada nueva crisis se renuevan las crisis anteriores, de modo que es posible compensar una mala solución anterior. Basado fundamentalmente en esta idea, Fowler reconoce seis etapas en el desarrollo de la fe, precedidas por la etapa de la primera infancia, en la que ni es posible hablar todavía propiamente de fe, ni se la puede investigar experimentalmente. Expongo muy brevemente cada una de estas etapas.

La primera infancia es una preetapa de la fe, inaccesible al estudio empírico; sin embargo, es claro que “la cualidad de la reciprocidad y la fortaleza de la

---

<sup>2</sup> Me baso en el libro de James W. Fowler, *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco, Harper & Row, 1981.

<sup>3</sup> Erik Erikson, *Identity, Youth, and Crisis*, Nueva York, W.W. Norton, 1968. Traducción castellana: *Identidad, juventud y crisis*, Buenos Aires, Paidós. Aquí, cap. 3, traducción castellana, pp. 75-115.

confianza, la autonomía, la esperanza y el valor (y sus opuestos) desarrollados en esta fase subyacen (o amenazan con minar) todo lo que viene después en el desarrollo de la fe”,<sup>4</sup> al punto que hunden aquí sus raíces tanto el excesivo narcisismo (que perpetúa la experiencia de la guagua de ser el centro de la familia), como el aislamiento y la incapacidad de reciprocidad (sea por la experiencia de haber sido descuidado, sea por las incoherencias de los padres, que los hacen indignos de confianza). Salta a la vista la influencia que estas actitudes pueden tener luego en la vida de la fe.

La primera etapa observable es la de la fe intuitivo-proyectiva. Esta etapa abarca normalmente de los 3 a los 7 años de edad. Es una época de imaginación no inhibida aún por el pensamiento lógico, que produce imágenes y sentimientos duraderos, que en las etapas posteriores habrá que ordenar e integrar. Aquí el niño alcanza una primera conciencia de sí, pero de tipo egocéntrico, es decir, incapaz de ponerse en la perspectiva de los demás. Se da también una primera conciencia del sexo y de la muerte y de los tabúes mediante los cuales la sociedad aísla estas zonas de la experiencia. El paso a la segunda etapa es precipitado por la emergencia del pensamiento operacional concreto y por la entrada del complejo de Edipo en estado de latencia.

Entre los 7 años y la pubertad (alrededor de los 12 o 14) el niño va haciendo suyas las historias, las creencias, las costumbres y los símbolos de la comunidad a la que pertenece; pero las creencias, los símbolos, las reglas morales, etcétera, las interpreta literalmente, como si su sentido fuera unívoco, unidimensional; de ahí que Fowler la llame fe mítico-literal. El niño en esta etapa construye, mediante narraciones seguidas, no ya episódicas, sentidos globales coherentes. Puede, además, ponerse en la perspectiva de los demás, lo que le permite construir una imagen del mundo basada en la reciprocidad de las relaciones interpersonales; de aquí que su idea de la justicia sea de retribución inmanente, como sucede en buena parte del Antiguo Testamento.

El paso a la tercera etapa se ve precipitado por tres factores. Por un lado, las contradicciones implícitas en las diversas historias (que expresan el sentido del

---

<sup>4</sup> “The quality of mutuality and the strength of trust, autonomy, hope and courage (and their opposites) developed in this phase underlie (or threaten to undermine) all that comes later in faith development”, Fowler, p. 121.



mundo para el niño) lo obligan a reflexionar sobre su significado conceptual. En segundo lugar, al final de este período del desarrollo de la inteligencia emerge el pensamiento operacional formal, con lo que la inteligencia alcanza su madurez. Por último, se hace posible también la toma de perspectiva recíproca, expresada en la fórmula “veo que ves que te veo”.

Es la etapa propia de los adolescentes. Ahora el mundo de la experiencia se abre y va mucho más allá de la familia; se integra la escuela, la pandilla de amigos, el barrio, los medios de comunicación social, el trabajo. La fe debe orientar al adolescente en la toma de compromisos cada vez más complejos. Pero la estructura del entorno último se sigue dando en términos interpersonales. La fe será fundamentalmente conformista, en el sentido de que el adolescente tiende a responder, por falta de seguridad en su propia identidad, a las expectativas de los demás, a conformarse con ellas; pero se trata sólo de aquellos que pertenecen a los grupos en los que él se siente bien. El adolescente habita en creencias y valores sostenidos tácitamente, no reflexionados aún crítica ni personalmente; de modo que al que vive otros valores se lo siente como de otra especie, otra clase. La autoridad está para el adolescente en los que detentan roles tradicionales de autoridad o en los consensos de su grupo de pertenencia. Fowler llama a esta etapa de la fe, fe sintético-convencional. El paso a la cuarta etapa se ve favorecido por las contradicciones entre las diversas autoridades que el adolescente acepta, por los cambios en lo que hasta ahora había sido intocable, por ciertas experiencias que llevan a una reflexión crítica de lo vivido hasta ahora, que es visto como relativo al propio grupo y al propio trasfondo, y por la salida de la propia familia. Se entra así en la etapa propia de los jóvenes que ya empiezan a tomar responsabilidades adultas en la vida. Esto los hace enfrentar inevitablemente ciertos conflictos; por ejemplo, entre su individualidad y el ser definido por el grupo, entre la subjetividad de los sentimientos y la objetividad de la reflexión crítica, entre la realización personal y el servicio, entre lo relativo y el absoluto. Esta etapa está marcada por dos desarrollos. Por un lado, se busca tener una identidad que no sea definida por los demás, que no esté compuesta exclusivamente por los papeles significativos que cada uno desempeña en la vida. Por otro lado, se construye una cosmovisión claramente diferenciada de la de los demás, capaz de sostener coherentemente la propia identidad; aquí los símbolos se vuelven conceptos: se

trata de una etapa desmitologizadora, gracias a una lógica de distinciones claras y de conceptos abstractos muy bien definidos. La fe de esta etapa es, según Fowler, una fe individual-reflexiva.

El paso a la quinta etapa es preparado por la escucha de las voces interiores, que son enérgicas y capaces de perturbar las seguridades adquiridas; por la presencia de historias, símbolos y mitos, tanto en la propia tradición como en las ajenas, que chocan con la claridad de la propia fe y con su carácter tajante; y por las desilusiones personales, que ayudan a reconocer que la vida es bastante más compleja que lo que cabe en la cosmovisión propia. Ésta es la etapa más difícil de describir. No suele surgir antes de la mitad de la vida. En esta etapa, la persona incorpora en su visión de sí y del mundo lo que en la etapa anterior dejaba de lado; desarrolla una especie de “segunda ingenuidad” (el término es de Paul Ricœur), que vuelve a unir el símbolo con sus significados conceptualizables; se abre a las voces profundas del propio yo, reelaborando el pasado, reconociendo todo lo inconsciente que le dio el grupo en el que se formó. La persona, que se ha hecho sensible a lo paradójico de la realidad, trata de unir los opuestos, haciéndose vulnerable a la verdad de los otros. Al mismo tiempo, su compromiso con la justicia se libera de los límites tribales, nacionales, de clase y de religión. La fe recibe aquí el nombre de fe de conjunción.

La sexta y última etapa es la de una fe universalizadora. Según Fowler, muy poca gente alcanza esta etapa final. Se trata de personas que encarnan contagiosamente el espíritu de una comunidad humana inclusiva y plenificada; personas que crean en torno a sí zonas liberadoras, porque viven en la participación de un poder que unifica al mundo y lo transforma; por eso, se las siente como gente subversiva de las estructuras e instituciones dadas (lo que hace que normalmente se las honre más una vez muertas que en vida); son gente que ama la vida, pero sin apegarse a ella. Fowler menciona a Gandhi, Martin Luther King, la Madre Teresa de Calcuta, Dietrich Bonhoeffer, Thomas Merton. Detrás de esta descripción de la sexta etapa está la imagen bíblica del Reinado de Dios, la idea del monoteísmo radical de la Biblia y de la correspondiente fe, que nunca se detiene en las creencias, prácticas e imágenes que encarnan la relación con Dios, sino que las trasciende permanentemente en dirección a la realidad que tratan de expresar. Este monoteísmo bíblico radical

tiene un correlato ético en la lucha contra toda idolatría, es decir, contra todo centro de valor y de poder que pretenda suplantar al único Dios (la tribu, la nación, la clase, el yo, la familia, las instituciones, el éxito, el dinero, el sexo, o lo que sea); lucha que no pretende destruir su realidad, sino sólo relativizarla en referencia a Dios, a cuya luz estos centros de valor y de poder aparecen como lo que realmente son, bienes, pero parciales.

En cuanto a lo que he llamado “capas espaciales” del ser humano, podemos pensar en las diversas facultades y capacidades de cada persona individual, como su razón, su voluntad, su afectividad; pero también en las realidades colectivas como la cultura, la economía, la política. Todas ellas, tanto las individuales como las colectivas, deben ir siendo impregnadas por el Evangelio, deben ir siendo vividas en el espíritu del seguimiento de Jesús. Y es evidente que los procesos son diferentes según se trate de las capacidades individuales o de las realidades colectivas; y en todos ellos es evidente también que se trata de procesos nunca acabados, siempre necesariamente en curso, porque no se logra nunca una perfecta asimilación del Evangelio en ninguno de ellos.

Para los aspectos individuales de la evangelización hay una relativamente larga tradición. Desde muy al comienzo en la vida de la Iglesia se han planteado las dificultades en las relaciones de la fe con la razón; de ahí ha surgido la preocupación apologética por mostrar el carácter razonable de la fe; de ahí también los esfuerzos por comprender aquello que se cree de una manera más científica, dándose así origen a la teología. También desde el principio se ha visto la necesidad de evangelizar la voluntad, y se han desarrollado la doctrina moral y las prácticas ascéticas. La afectividad se ha incorporado en las devociones populares, también desde muy al comienzo.

Más lento ha sido el trabajo reflexivo con los aspectos colectivos de la existencia humana. Quizá los primeros siglos de persecución no se prestaron para ello, como tampoco los que siguieron en que demasiado rápidamente la Iglesia se identificó con la sociedad europea feudal; más tarde, al surgir el mundo nuevo de los tiempos modernos, la Iglesia reaccionó a la defensiva y empezó a sentir que todo lo del mundo era una amenaza, y no pudo evangelizarlo adecuadamente. Es recién a fines del siglo XIX y comienzos del XX que empieza la preocupación por lo que hoy llamamos evangelización de la cultura o inculturación de la fe. Me parece muy luminosa una observación de

Maurice Blondel, el filósofo católico francés (1861-1949), en su “Carta sobre las exigencias del pensamiento contemporáneo en materia de apologética” (publicada por primera vez en *Annales de Philosophie Chrétienne*, enero-julio de 1896), cuando hace una crítica a la apologética que él llama “doctrinal”.<sup>5</sup> Le reprocha que es una repetición de la filosofía y la teología de Santo Tomás. Blondel reconoce que su poderosa síntesis produce, en quien la puede captar, una irresistible fuerza de convicción. Pero el problema está precisamente en que hoy no se puede captar; hoy no valen las nociones metafísicas y teológicas de esa síntesis, el hombre moderno no puede entrar en la fortaleza tomista. Por lo demás, tampoco sería adecuado que la persona tuviera que salirse de la vida de su tiempo e ignorar completamente las corrientes del pensamiento de sus contemporáneos para poder ser cristiano. Lo que Blondel dice aquí a propósito de la filosofía y el pensamiento hay que extenderlo también a todas las demás manifestaciones de la cultura: para ser cristiano no hay por qué salir de la propia cultura para entrar en otra, como supusieron en tiempos de Pablo los que él llamó “judaizantes”, cuando quisieron forzar a los cristianos de cultura griega a observar la Ley de Moisés, es decir, a hacerse culturalmente judíos, para salvarse.

---

<sup>5</sup> “Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d’apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l’étude du problème religieux” en *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, París, PUF, 1956, pp. 26-32.