

EL OFICIO DE LA TEOLOGÍA

AVERY DULLES

EL OFICIO DE LA TEOLOGÍA

Del símbolo al sistema

Traducción: ROBERTO H. BERNET

Herder

Versión castellana de ROBERTO H. BERNET de la obra de
AVERY DULLES,
The Craft of Theology,
Crossroad Publishing Company, New York, 2001

Diseño de la sobrecubierta: CLAUDIO BADO y MÓNICA BAZÁN

© 2001, *The Crossroad Publishing Company*

© 2003 *Herder Editorial, S.L., Barcelona*

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso
de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Fotocomposición: gama, sl
Imprenta: BALMES
Depósito Legal: B - 1238 - 2003
Printed in Spain

ISBN: 84-254-2140-3

Herder

Código catálogo: TEL2140

Provenza, 388. 08025 Barcelona - Teléfono 93 476 26 26 - Fax 93 207 34 48
e-mail: editorialherder@herder-sa.com - <http://www.herder-sa.com>

ÍNDICE

<i>Prólogo a la edición inglesa ampliada</i>	9
INTRODUCCIÓN	11
<i>Indicaciones para la lectura</i>	15
1. HACIA UNA TEOLOGÍA POSTCRÍTICA	17
De la era precrítica a la postcrítica	18
La crítica de la crítica	19
Las fuentes como claves	21
La validación de los descubrimientos	25
De la fe a la comprensión	28
2. TEOLOGÍA Y COMUNICACIÓN SIMBÓLICA	31
Tres estilos de teología	31
Teología y comunicación	35
Teología fundamental	36
Teología práctica	38
Teología sistemática	40
3. EL PROBLEMA DEL MÉTODO: DEL ESCOLASTICISMO A LOS DISTINTOS MODELOS	57
Método escolástico	57
Limitaciones del escolasticismo	60
Modelos en teología	62
Objeciones y réplicas	66
4. TEOLOGÍA FUNDAMENTAL Y DINÁMICA DE CONVERSIÓN	69
Dos conceptos de teología fundamental	70
La fe como conversión radical	72
Influencia de la palabra y del testimonio	77

Improbabilidad antecedente	82
5. LOS USOS DE LA ESCRITURA EN TEOLOGÍA	85
Enseñanza católica oficial	85
Diez enfoques	87
Los valores de la diversidad	103
6. LA TRADICIÓN COMO FUENTE TEOLÓGICA	105
Trento: la insuficiencia de la escritura	105
Catolicismo post-tridentino	108
Vaticano II: subjetividad y dinamismo	111
Evaluación del Vaticano II	117
Hacia un consenso católico	122
7. EL MAGISTERIO Y EL DISENSO TEOLÓGICO	125
Interacción entre el magisterio y la teología	125
Cuatro categorías de declaraciones del magisterio	129
El disenso y sus límites	132
Normas prudenciales para el magisterio	137
8. TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA	141
Resurgimiento del tomismo	141
El Vaticano II y el escolasticismo	144
Pluralismo postconciliar	147
Méritos de la tradición filosófica	149
La ampliación del diálogo	152
9. TEOLOGÍA Y CIENCIAS FÍSICAS	157
Blondel y su pensamiento sobre fe y ciencia	157
El mensaje de Juan Pablo II	159
Interacción y diálogo	163
Convergencia metodológica	166
10. LA TEOLOGÍA ACADÉMICA AL SERVICIO DE LA IGLESIA	171
Las universidades católicas y la Iglesia	172
Beneficios de la teología académica	176
Papel supervisor del magisterio	179
Contexto de pluralismo religioso	182

El progreso del pasado y las necesidades presentes	185
11. LA MISIÓN DOCENTE DE LA IGLESIA Y LA LIBERTAD ACADÉMICA	187
El ministerio docente de la Iglesia	187
Los teólogos como maestros en la Iglesia	189
Libertad académica en relación a la teología	192
12. EL MÉTODO EN TEOLOGÍA ECUMÉNICA	199
El método en la teología interreligiosa	199
El método en teología ecuménica	204
Los argumentos ecuménicos y sus límites	210
Sugerencia de nuevas estrategias	212
13. TEOLOGÍA Y CULTO	217
El ministerio sacerdotal de Cristo y de la Iglesia	217
<i>Lex orandi Lex credendi</i>	219
Influencia de la fe en las formas de culto	224
La <i>lex orandi</i> y el desarrollo del dogma mariano	226
Implicaciones ecuménicas	227
14. MÉTODO HISTÓRICO Y REALIDAD DE CRISTO	231
El concepto de historia	232
Primer enfoque: la historia contra la fe	234
Segundo enfoque: separación entre historia y fe	235
Tercer enfoque: la historia como fundamento de la fe	238
Cuarto enfoque: los evangelios como historia interpretada	240
<i>Procedencia de los textos</i>	247
<i>Índice de nombres y materias</i>	249

PRÓLOGO A LA EDICIÓN INGLESA AMPLIADA

Dos años después de su primera aparición, se edita ahora por segunda vez este libro en forma ampliada. He aprovechado la oportunidad para agregar a los doce primeros capítulos, que no han sufrido modificaciones, dos nuevos capítulos que, según creo, llenarán ciertas lagunas existentes en la edición anterior. Estos nuevos capítulos, escritos como artículos en 1992, no habían sido publicados aún cuando se imprimió la primera edición, pudiendo ser ahora incorporados como capítulos 13 y 14.

El capítulo 13 trata acerca de la liturgia y de la «regla de la oración» como fuente teológica, retomando así un tema ya introducido en el capítulo primero pero desarrollado allí de forma insuficiente. El capítulo 14, dedicado a la pregunta acerca del Jesús histórico, se extiende sobre cierto material tratado ya en forma bastante breve en el capítulo 5. Según mi opinión, estos dos nuevos capítulos abordan cada uno por su lado preguntas metodológicas de crucial importancia sobre las cuales existe en nuestros días una fuerte controversia.

Me he sentido un tanto tentado de agregar más capítulos acerca de temas como símbolo y dogma, magisterio y recepción, experiencia religiosa y praxis. Es difícil establecer los límites de un libro sobre el método teológico, porque tal método no es una disciplina en sí misma. Si el método es verdaderamente teológico y eclesial, como afirmo que debe ser, no puede ser estudiado en forma separada respecto de las disciplinas que versan acerca de la revelación, la fe y la Iglesia. Mis ideas a propósito de estos últimos temas han sido expuestas en cierta medida en otros libros a los cuales remito en mi texto o en las notas. A esas referencias quisiera agregar todavía mi reciente libro *The Assurance of Things Hoped For: A Theology of Christian Faith* (1994), que, al igual que mis obras sobre la revelación y la eclesiología, ofrece un telón de fondo para mis reflexiones sobre el método.

Al reconocer el carácter inevitablemente incompleto de un libro sobre método como el que aquí presento, espero, no obstante, que, en combinación con las otras obras mencionadas, el mismo pueda brindar las herramientas fundamentales para el estudio de la teología.

Como todo teólogo sabe, las cuestiones de método nunca se resuelven de una vez para siempre. El método está sujeto a continuas modificaciones tan pronto como la teología se enfrenta con nuevas preguntas.

Michaelmas, 1994
AVERY DULLES, S.J.

INTRODUCCIÓN

Durante la década de 1940, en mi época de estudiante de filosofía, uno de mis profesores me advirtió que no me hiciese teólogo porque la teología no daba cabida al pensamiento original. Sospecho que muchos católicos habrían compartido esa valoración, si bien la encuentro bastante sorprendente incluso para esa época. En todo caso, sí me interné en la teología, y encontré en ella una trayectoria por la que me sentí entusiasmado y desafiado.

En el Vaticano II (1962-65), cierto número de opiniones teológicas que anteriormente habían despertado sospechas parecieron obtener el apoyo oficial. Este cambio contribuyó a crear un nuevo clima teológico en el que la novedad no sólo era tolerada, sino glorificada. Muchos consideraron como algo seguro que la heterodoxia de hoy habría de convertirse en la ortodoxia de mañana. Por consiguiente, para ser un líder, había que aventurarse en territorio nuevo y peligroso y decir lo que ningún otro teólogo católico se había atrevido a decir aún.

Con la complicidad de periodistas con afán de producir titulares y de editores ansiosos por colocar en el mercado su último producto, ciertos teólogos «progresistas» estuvieron sobrepujándose unos a otros en originalidad. Prácticamente toda doctrina que hubiese formado parte de la ortodoxia católica fue objeto de contestación por parte de algún autor prominente. La infalibilidad papal, la inmaculada concepción de María, la asunción de María, la concepción virginal de Jesús, su resurrección corporal, la divinidad de Cristo, y hasta la misma Trinidad fueron o bien negadas o reinterpretadas en forma radical para significar lo que nunca se había considerado que significaran.

Durante la década posterior al Vaticano II, la Santa Sede y los obispos estuvieron casi inermes para evitar el desmembramiento y la reconstrucción de la teología católica por parte de los teólogos revisionistas. Todos los esfuerzos de las autoridades de la Iglesia para poner límites fueron denunciados en ciertos ámbitos como represivos e inquisitoriales. A partir de 1978, bajo el pontificado de Juan Pablo II, el magisterio papal y episcopal se ha reafirmado en cierta medida a sí mismo, pero sus esfuerzos tienen aún un eco de gran desconfianza y, en algunos círculos, de amargura. Los teólogos liberales y radicales forman coaliciones,

reúnen firmas y publican manifiestos deplorando las violaciones de su autonomía. Mientras tanto, ciertas facciones conservadoras, deseando en vano una restauración del pasado, denuncian a la jerarquía por su supuesta permisividad.

Es muy posible, por supuesto, que las intervenciones del magisterio sean inoportunas pero, en otros casos, pueden llegar a ser necesarias para evitar la erosión de la fe. De todos modos, las órdenes y las prohibiciones de la jerarquía no pueden sustituir una buena teología. La teología debe ser capaz de disciplinarse a sí misma a través de procedimientos de formación de consenso.

La actual confusión es, hasta cierto punto, una reacción en contra de la excesiva uniformidad que predominaba en las décadas previas al Vaticano II. En esos tiempos había una única escuela teológica dominante: la neo-escolástica. Al identificar en forma demasiado inmediata sus propias tesis con la fe católica, los teólogos neo-escolásticos se opusieron al surgimiento de otros tipos de teología basada más directamente en la escritura, en los padres de la Iglesia o en la experiencia contemporánea y otorgaron a los conceptos derivados de la filosofía aristotélica un estatus *quasi*-canónico.

Hoy en día, sin embargo, nos encontramos ante el problema inverso. Las diferentes escuelas teológicas se han apartado tanto unas de otras que lo que a una le parece falso y peligroso le resulta a la otra casi evidente por sí mismo. Los teólogos carecen de un lenguaje común, de metas comunes y de normas comunes. Los argumentos de tenor amable han dejado de funcionar y, en su ausencia, las partes opositoras buscan desacreditarse mutuamente impugnando las motivaciones o la competencia de sus adversarios.

Una diversidad tan radical operaría en cualquier campo del saber produciendo un debilitamiento. La historia no sería tomada en serio si los historiadores no tuviesen métodos reconocidos para resolver las disputas acerca de si ciertos acontecimientos del pasado han ocurrido realmente. Se supone que los expertos en medicina tienen normas aceptadas por todos acerca de los signos de salud y de enfermedad y acerca de los métodos de curación para diferentes dolencias. Incluso si el consenso no es universal, existe por lo menos una metodología predominante y normativa. Los miembros de una profesión comparten una visión común de aquello que constituye su materia. Difícilmente pueda decirse lo mismo acerca de la teología actual, incluso dentro de un mismo cuerpo eclesial como la Iglesia católica.

Para mejor salud de la teología creo que es preciso que se reconozca con mayor claridad su carácter eclesial. La teología debe servir a la Iglesia y ser responsable ante ella. Si bien la teología necesita contar con un cierto grado de autonomía para llevar a cabo su servicio específico, pierde, sin embargo, su identidad si deja de ser una reflexión sobre la fe de la Iglesia. No hace falta decir que pueden surgir problemas a la hora de determinar cuál es la fe de la Iglesia, y a propósito de ello se habrá de tratar en los capítulos que siguen.

Dentro de este marco eclesial, es bueno que exista una variedad de escuelas teológicas. Diferentes teólogos pueden concentrarse en diferentes conjuntos de problemas, trabajar con presupuestos diferentes, considerar distintos conjuntos de datos y dirigirse a diferentes públicos. Pueden surgir así muchas especializaciones funcionales, pero todo debe contribuir a una empresa común.

Los doce capítulos de este libro fueron escritos originalmente para ocasiones diferentes, tal como queda reflejado en la lista de fuentes consignada al final. No obstante, todos ellos fueron reelaborados para su inclusión en el presente libro, respecto del cual se tenía la intención de que fuese más que una simple colección de artículos.

Los primeros tres capítulos tratan en forma bastante general acerca de los problemas contemporáneos del método teológico. El primero se concentra en el papel del pensamiento crítico, el segundo en la comunicación simbólica y el tercero en la utilización de modelos. Los tres brindan razones para sostener que la neo-escolástica del pasado reciente ya no es adecuada para el día de hoy. Su sistema no hace justicia a las dimensiones personalista, simbólica y mística de la fe. Pero la teología no puede contentarse con ser meramente descriptiva o fenomenológica. Debe enfrentarse seriamente con las preguntas de la consistencia y la verdad.

El capítulo 4 trata acerca de la teología fundamental. El mismo contiene una crítica de ciertos tipos de apologética que eran corrientes hasta hace poco tiempo en círculos católicos. Al mismo tiempo, descarta un salto irracional de la fe y hace referencia al poder iluminador y transformador de la gracia dada por el mismo evangelio.

Los capítulos 5, 6, y 7 tratan acerca de tres fuentes normativas reconocidas por el Vaticano II como inseparables entre sí: escritura, tradición y magisterio eclesial. Dentro del capítulo del magisterio abordo el delicado problema del disenso teológico.

En los capítulos 8 y 9 investigo la relación de la teología con dos disciplinas afines: la filosofía y la física. En el primero de ellos señalo la íntima conexión que existe entre la teología sistemática y el tipo de realismo metafísico que se encarnaba en el escolasticismo, tanto medieval cuanto moderno. Sin hacer un llamamiento a una filosofía específicamente cristiana o católica, planteo preguntas acerca de si ciertos sistemas modernos pueden reemplazar de manera adecuada esa tradición realista, presupuesta en una gran parte de la enseñanza papal y conciliar. En el capítulo siguiente propongo una relación dialógica entre teología y ciencias físicas. Los principios desarrollados en estos dos capítulos serían aplicables, con ciertas adaptaciones, a la relación entre teología y otras disciplinas no tratadas en esta obra, como la historia, la psicología y las ciencias sociales.

En los capítulos 10 y 11 regreso al tema de la teología académica, que parece requerir tratamiento en virtud de la creciente importancia de las universidades como centros teológicos. Presto especial atención al problema de la liber-

tad académica, actualmente debatido y poco tocado en los tratamientos clásicos del método teológico.

Por último, en el capítulo 12 abordo el problema del método en teología ecuménica. Después de tratar, en la primera sección, acerca del diálogo interreligioso, paso en el resto del capítulo a tratar más extensamente la teología del ecumenismo intra-cristiano. Sostengo allí que se entiende mejor el ecumenismo no como una rama separada de la teología, sino más bien como una dimensión de toda buena teología.

Soy consciente, por supuesto, de que muchas de mis ideas son personales y que no serán aceptables para todos, incluso en círculos católicos. Espero, sin embargo, que este libro ayude a reestablecer una comunidad más amplia de discurso, de tal modo que la teología, construyendo sobre su propio pasado, pueda alcanzar un mayor consenso y servir de manera más eficiente a todo el Pueblo de Dios en cuanto este se edifica a sí mismo en unidad y amor.

Diferentes personas me han inspirado y apoyado en diferentes capítulos. No puedo expresar aquí mi reconocimiento a todas ellas pero quisiera agradecer especialmente a dos colegas del Departamento de Teología de la Universidad de Fordham: el R.P. William V. Dych S.J. leyó la mayoría de los capítulos cuando estaban en proceso de configuración y el R.P. Richard J. Viladesau hizo una detenida lectura del texto definitivo. Ambos me han hecho valiosas sugerencias, que he procurado aprovechar. Entre los eficientes y solícitos miembros del equipo de la *Crossroad Publishing Company* debo especial agradecimiento a Frank Oveis, editor sénior. Finalmente, debo mencionar a mi asistente, la doctora Anne-Marie Kirmse O.P., que ha puesto enorme cuidado en la edición y la revisión del texto para garantizar la corrección del estilo, así como la consistencia y exactitud en muchos lugares en los que, al principio, había carencias en ese sentido.

Fiesta de la Epifanía, 1992
AVERY DULLES S.J.

INDICACIONES PARA LA LECTURA

Modo de citado (Nota del editor)

Los títulos de libros y de publicaciones periódicas se han escrito en letra cursiva. Los títulos de artículos o de capítulos se han colocado entre comillas dobles altas. Los números en voladita, colocados delante del año de edición, indican la edición a la que se está remitiendo.

Siempre que resultó posible y conveniente, se han utilizado para las citas y referencias las ediciones en español de las respectivas obras. No obstante, a fin de posibilitar al lector el acceso a las obras en su idioma original, se han indicado los datos bibliográficos de las mismas y, cuando fue posible, el lugar exacto de la cita o referencia en tal publicación, consignando esta información en la nota correspondiente, entre paréntesis y precedida del signo <.

En los casos en que, aun existiendo una edición en español, no resultó posible o conveniente incorporarla, se ha procedido a una traducción *ad hoc*, advirtiéndose, no obstante, acerca de la existencia de la edición en español y consignando sus datos en la misma nota, entre paréntesis y precedidos del símbolo >.

Los documentos del Concilio Vaticano II se citan según la siguiente edición: *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, edición bilingüe patrocinada por la Conferencia Episcopal Española, con presentación de Angel Suquía Goicoechea, cardenal-arzobispo de Madrid, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993. Cuando el texto referido ha sido asumido también en DH, se consigna el correspondiente número marginal.

Abreviaturas utilizadas

- | | |
|-----|---|
| AAS | <i>Acta Apostolicæ Sedis</i> , Roma 1909ss. |
| ASS | <i>Acta Sanctæ Sedis</i> , Roma 1865-1908. |
| EB | <i>Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura. Edizione bilingue</i> , Bologna: Edizioni Dehoniane, 1994. Las referencias indican los números marginales. |
| EV | <i>Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della Santa Sede: testo uff</i> |

cial e versione italiana, Bolonia 1976ss. Las referencias indican número de volumen y números marginales.

- DH *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. por H. Denzinger y P. Hünermann, Barcelona: Herder, 1999. Las referencias indican los números marginales.
- ²LThK *Lexikon für Theologie und Kirche* (fundado por Michael Buchberger, 2ª edición totalmente renovada), comp. por Josef Höfer y Karl Rahner, 10 vols., Friburgo de Brisgovia: Herder, 1957-1966; *Ergänzungsband* [volumen complementario] 1967.
- PG J.-P. Migne (comp.), *Patrologiæ cursus completus. Series Græca*, París 1857ss.
- PL J.-P. Migne (comp.), *Patrologiæ cursus completus. Series Latina*, París 1841ss.

Capítulo primero

HACIA UNA TEOLOGÍA POSTCRÍTICA

Son muchos los libros de teología recientemente publicados que contienen propuestas para una reestructuración de la teología sobre la base de principios adecuados a nuestra propia época. Varios son los intentos que se han realizado para señalar que vivimos en una era en la cual los métodos que predominaban en el período «moderno» han quedado fuera de época. Muchas de esas obras llevan en su título el término «postmoderno» o algún equivalente afín.¹

Probablemente, etiquetas como «postmoderno», «postliberal», y «postcrítico» revistan un carácter muy manipulador. Parecen colocar a la gente exigencias indebidas para que se adecue a aquello que, en boca de quien las utiliza, se proclama como el espíritu de la época, implicando al mismo tiempo la obsolescencia de los enfoques previos. Pero el predominio de esa terminología indica al mismo tiempo una percepción muy difundida en el sentido de que nos dirigimos —o ya hemos llegado— a un período radicalmente distinto en comparación con los últimos siglos, y que se necesita un drástico cambio de estilo teológico, comparable al cambio ocurrido con la difusión de la literatura impresa en el si-

1. David R. Griffin et al., en su obra *Varieties of Postmodern Theology*, Albany (Nueva York): State University of Nueva York Press, 1989, distinguen cuatro variedades de teología postmoderna: revisionista, deconstructivista, liberacionista y restauracionista. La obra muestra una preferencia por las teologías revisionistas de las variedades de Whitehead, Teilhard y *new-age*. Más orientadas hacia una recuperación hermenéutica del pasado están las contribuciones que incorpora el volumen misceláneo compilado por Frederic B. Burnham, *Postmodern Theology: Christian Faith in a Pluralist World*, San Francisco: Harper & Row, 1989. Un tercer conjunto de ensayos compilados por Hans Küng y David Tracy lleva por título *Paradigm Change in Theology*, Edinburg: T. & T. Clark, 1989 (Originalmente publicado en Alemania en 2 vol. titulados: *Theologie-Wohin?* [= *Ökumenische Theologie* 11], Einsiedeln: Benziger / Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1984, y *Das neue Paradigma von Theologie*, [= *Ökumenische Theologie* 13], Einsiedeln: Benziger / Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1986). Esta colección refleja la influencia del filósofo de la ciencia Thomas S. Kuhn, en especial de su obra *La estructura de las revoluciones científicas*, traducción de Agustín Contin, Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 1971, ¹⁴2000 (< *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, ²1970).

glo XVI. Sin querer exagerar la discontinuidad, comparto hasta cierto punto esta percepción. Considero que la historia de la teología a través de los siglos puede explicarse mediante las sucesivas actitudes asumidas ante la crítica: por ejemplo, la era precrítica, la crítica y la postcrítica.

DE LA ERA PRECRÍTICA A LA POSTCRÍTICA

¿Ha habido acaso una era pre-crítica en la teología? En cierto sentido, no. La teología es por su propia naturaleza una reflexión disciplinada sobre la fe, que intenta distinguir metódicamente entre verdad e ilusión y fundamentar sus afirmaciones en principios más que en impulsos ciegos. En tal sentido, la teología implica la utilización de la crítica. En los períodos patrístico y medieval se utilizó la filosofía griega para refutar las herejías, para conciliar a las autoridades en la materia y para establecer doctrinas particulares como coherentes con la revelación. Todo se medía con la revelación divina en cuanto contenida en las escrituras canónicas y en las definiciones de los papas y concilios. Pero la crítica no se practicaba ante las mismas fuentes canónicas. Se otorgaba una posición de privilegio a las afirmaciones autoritativas de la palabra de Dios. En este sentido particular, la teología de los primeros siglos del cristianismo puede considerarse como pre-crítica.

La era crítica se anunció cuando se utilizó la observación y la matemática para derribar la autoridad de Aristóteles en el campo de la ciencia. Francis Bacon y Galileo proclamaron la llegada de la nueva ciencia. Poco después, los filósofos, bajo la guía de Descartes y Spinoza, intentaron erigir sistemas comprensivos adoptando un método quasi-matemático. Comenzando con la duda metódica universal, estos filósofos rechazaron todo lo que no pudiese verificarse por reducción a hechos o principios evidentes por sí mismos. Después de haber sido lanzado en la Europa continental, el programa crítico dio en Inglaterra un giro empirista con Locke y Hume, que aplicaron su metodología a las cuestiones teológicas. Según estos autores, los teólogos no deberían estar autorizados a exigir a los fieles que crean algo como verdadero antes de que haya sido sometido al ácido de la duda y de la crítica. Unos pocos protestantes liberales y por lo menos un teólogo católico (Georg Hermes [1775-1831]) aceptaron el programa crítico pero la amplia mayoría reaccionó ante el mismo en forma defensiva.

Una reacción que se hizo popular hacia fines del siglo XVII podría denominarse como «para-crítica». Sus partidarios sostenían que la duda crítica y la prueba racional eran apropiadas y necesarias en la esfera de la ciencia y del conocimiento especulativo. Sin embargo, se asignaba a la fe y a la religión una esfera separada en la que reinaban el sentimiento y la voluntad. Se veía a la teología como un intento de describir y analizar los dictados del sentimiento religioso.

Esta dicotomía entre el discurso científico y el religioso, después de haber recibido su estatuto filosófico por parte de Immanuel Kant, predominó en el pietismo luterano, en el protestantismo liberal decimonónico y en el modernismo protestante y católico. No obstante, florece aún en ciertos círculos bajo la influencia del neopositivismo y del análisis lingüístico.

Una segunda reacción al movimiento crítico fue lo que podría denominarse la corriente contra-crítica. Esta se esforzó en luchar contra la crítica con las armas de la misma crítica. Muchos teólogos sostuvieron que la verdad del cristianismo podía reivindicarse mediante un enfoque rigurosamente crítico de las fuentes y mediante la lógica silogística exacta. Este enfoque, que insistió fuertemente en los milagros como signos de evidencia, alcanzó su culminación en la apologética de comienzos de la década de 1920, tanto protestante como católica. Hilarin Felder O.F.M.Cap., en su obra *Christ and the Critics*, cuyos dos volúmenes aparecieron originalmente en alemán en 1911 y 1914, quiso «hacer comparecer a los opositores de la revelación cristiana ante el foro de la historia justa y transparente»² y probar, por medio de un método estrictamente histórico, que los evangelios eran, «en toda su extensión y en el sentido más estricto de la palabra, autoridades históricas y evidencia científica».³ La teología neo-escolástica del siglo XIX y de comienzos del siglo XX, siendo rigurosamente ortodoxa, ha estado fuertemente inficionada de racionalismo y matematicismo cartesiano.

LA CRÍTICA DE LA CRÍTICA

En la segunda mitad del siglo XX, el enfoque al que doy el nombre de post-crítico emergió no sólo entre teólogos sino también entre filósofos de la estatura de un Michael Polanyi, Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur. Temas análogos pueden encontrarse en los escritos sociológicos de Peter Berger y Robert Bellah. Entre los teólogos, autores como Hans Urs von Balthasar y George Lindbeck son postcríticos, por lo menos en ciertos aspectos. No obstante, el término «postcrítico» puede utilizarse como un paraguas que recubre toda una variedad de posiciones, algunas más tradicionalistas y otras más innovadoras. En la presentación que sigue haré mis propias propuestas metodológicas sin intentar hablar en nombre de ningún otro teólogo. Los alumnos de Michael Polanyi encontrarán fácilmente la influencia de este filósofo en el presente capítulo.

El pensamiento postcrítico no rechaza la crítica pero la lleva a nuevas dimensiones, analizando los presupuestos y métodos del programa crítico en sí

2. Hilarin Felder, *Christ and the Critics*, 2 t., Londres: Burns, Oates and Washbourne, 1924, t. 1, 99 (< *Jesus Christus*, 2 t., Paderborn: Schöningh, 1911-1914).

3. Op. cit. t. 1, 116.

mismo. Este pensamiento ha llamado la atención acerca de las cinco siguientes fisuras del programa crítico.

En primer lugar, el programa crítico estuvo animado por una tendencia a la duda, con la suposición implícita de que el camino real hacia la verdad consiste en arrancar de raíz toda convicción voluntaria. Según estiman los pensadores críticos, la probidad exige abandonar toda convicción sobre la que pueda dudarse, antes que mantener tales convicciones frente a una posible duda. Esta tendencia era por demás comprensible en la época de las guerras religiosas, cuando el compromiso extremo era una amenaza mayor para la paz civil, pero constituye un claro inconveniente en una época en que la moral y las convicciones religiosas han sido completamente erosionadas por el escepticismo. Nuestros contemporáneos, muy conscientes de que las convicciones religiosas son pasibles de cuestionamiento, necesitan que se les muestre cómo, a pesar de todo, es posible sostener en forma responsable convicciones religiosas firmes.

En segundo lugar, el programa crítico no pudo reconocer que la duda misma y, en consecuencia, la crítica, se apoya sobre bases fiduciarias. Si dudo acerca de algo estoy afirmando simplemente que ello no se compadece con mis estándares de evidencia. Una duda tal presupone una red de creencias acerca de las posibilidades de demostración, creencias que, a su vez, pueden ser puestas en duda. Se puede demostrar asimismo el carácter fiduciario de los postulados de la geometría euclidiana y del testimonio de los sentidos, tomados como indudables por algunos pensadores positivistas.

En tercer término, es imposible aplicar en forma consistente el programa crítico. No tenemos una evidencia incontestable para la mayoría de los hechos más obvios, como la existencia del mundo exterior y la confiabilidad de las leyes físicas y comportamentales sobre las cuales descansan inevitablemente todas nuestras ideas de las realidades del mundo pasado, presente y futuro.

Los que proponen el programa crítico han intentado sólo raras veces aplicarlo en forma irrestricta. Muchos aplicaron el programa en forma selectiva teniendo en vista la destrucción de ciertas creencias, tales como las de la religión revelada. El programa crítico ha servido en sus manos para promover de forma encubierta el sistema de creencias liberales y naturalistas como el positivismo y el humanismo científico.

En cuarto lugar, el programa crítico descuida la dimensión social del conocimiento. Asume implícitamente que cada individuo se encuentra en condiciones de tener bajo su control todas las evidencias necesarias para resolver la pregunta que tiene entre manos. Si bien los filósofos críticos han dependido de hecho de predecesores y colegas, tienden a hablar como si fuesen individualmente autosuficientes.

En quinto lugar, y como lo más fundamental, el programa crítico perdió de vista la dimensión tácita del conocimiento. No otorgó valor cognitivo a lo

que Pascal entiende por «las razones del corazón» y a lo que Newman entiende como «presunciones», «disposiciones antecedentes» e «instintos de una consciencia educada». No obstante, estas orientaciones pre-críticas son esenciales. Incluso en el nivel más primitivo de la percepción visual dependo de claves que no puedo especificar y menos aún defender mediante un argumento formal. Los signos visuales no interpretados, si es que acaso se afirma su existencia, se encuentran a un nivel situado por debajo de la consciencia explícita. En forma aún más palpable, las presuposiciones tácitas operan en todo conocimiento humano acerca de los hechos de la historia, de los descubrimientos de la ciencia y de los datos de la fe religiosa.⁴

El programa crítico ha sido objeto de ataques a lo largo de, por lo menos, una generación, no sólo en teología sino también en filosofía, ciencia, historia y crítica literaria. El colapso del programa crítico trae consigo ciertos peligros, especialmente para la teología. Él había sustentado los nada despreciables logros teológicos del protestantismo liberal como también de varias reacciones en contra de la teología liberal, como el neoescolasticismo. El amplio rechazo que se da en nuestros días tanto de la alternativa crítica cuanto de la contracrítica produce un vacío y suscita dudas acerca de la viabilidad de la misma empresa de la teología. Las teorías anticríticas y paracríticas que presentan la fe como un asunto de prejuicio arbitrario o de emoción ciega privan a la teología de su importancia cognitiva. Nos encontramos hoy frente a una necesidad urgente de superar el actual sentimiento de deriva y de confusión y de establecer un método intelectualmente respetable. Mi intención en el presente capítulo es dar un paso en esa dirección.

LAS FUENTES COMO CLAVES

La teología postcrítica, según la utilización que hago del término, comienza con una presuposición o prejuicio a favor de la fe. Su actitud fundamental es una hermenéutica de la confianza, no de la sospecha. Su objetivo es constructivo, no destructivo. No se trata de negar que se esté autorizado a dudar acerca de aquello que se tiene razones para considerar como falso o infundado. El que duda puede ser un pensador serio, que examina francamente las reivindicaciones de la religión. Pero la teología, tal como se la entiende comúnmente, es el

4. Michael Polanyi formula el siguiente principio general: «El conocimiento tácito es más fundamental que el conocimiento explícito: *podemos conocer más de lo que podemos decir, y nada podemos decir sin apoyarnos en nuestra consciencia de cosas que, posiblemente, no seamos capaces de decir*» (*Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Nueva York: Harper Torchbooks, 1964, X).

tipo de investigación que tiene lugar al interior de una convicción religiosa. Basándose en las convicciones infundidas por la fe, el teólogo las utiliza como recursos para la propia tarea de la teología, que es la comprensión de la fe.

Para el teólogo post-crítico, las afirmaciones de la fe no pueden ser correctamente estudiadas sino dentro del horizonte de la fe. Es posible que un ordenador pueda extraer conclusiones de las afirmaciones del credo o de los dogmas, considerados como simples proposiciones. Para el creyente, sin embargo, las formulaciones de la fe son vinculantes y están llenas de significado en cuanto expresan aspectos de una visión o idea total que nunca puede ser objetivada completamente. Los contenidos de la fe no se conocen por mera observación distante sino por inhabitación o participación, en cierto sentido, al modo como conocemos nuestro propio cuerpo con sus fortalezas y debilidades.

Además, la teología es una disciplina eclesial. Se realiza en la Iglesia porque la Iglesia es la portadora primaria de la fe. Cristo entregó su revelación a una comunidad de discípulos; el Espíritu Santo descendió sobre una comunidad congregada. Todo individuo puede perder o traicionar la fe, pero la Iglesia en su conjunto tiene la promesa de indefectibilidad porque Cristo ha prometido estar junto a ella por medio de su Espíritu hasta el fin de los tiempos. Un teólogo que se aparta de la Iglesia y procura trabajar sin el apoyo de sus hermanos en la fe ha perdido un recurso necesario para la empresa de la teología.

En consecuencia, la teología es un esfuerzo metódico para articular la verdad contenida en la fe cristiana, la fe de la Iglesia. El método no puede consistir en técnicas matemáticas o en la lógica silogística, sino que depende de una suerte de conocimiento derivado de la apropiación personal de la fe viva de la Iglesia.⁵ La correcta articulación del significado de los símbolos cristianos no es una ciencia que se aprende sólo en base a libros sino más bien un arte que se adquiere mediante la familiaridad, estando afincado en el seno de la comunidad en la que tales símbolos funcionan. Para aprehender el significado de los símbolos no es suficiente contemplarlos de manera distante como objetos y disecarlos bajo un microscopio lógico. El significado común de los símbolos no puede discernirse si uno no se apoya con confianza en los símbolos mismos como claves y si no se presta atención a las realidades hacia las que apuntan. Desde esta posición de la fe, el teólogo procura formular en términos explícitos lo que los símbolos cristianos tienen para decir acerca de las cuestiones que requieren solución.

Se ha reconocido comúnmente la liturgia como una fuente teológica primaria, y la teología postcrítica le ha asignado en forma segura ese papel. Como dice el axioma, la regla de la oración establece la regla de la fe. La Iglesia obtuvo la seguridad de la divinidad de Cristo y del Espíritu Santo en cuanto —o, al me-

5. Toco en este punto ciertos temas que serán desarrollados más abajo, en el capítulo 2, «Teología y comunicación simbólica».

nos, en parte en cuanto— se les atribuyeron funciones divinas en la oración y el culto sacramental. La Iglesia fue capaz de definir que María era Madre de Dios porque había invocado durante mucho tiempo a María como *theotokos*. La Iglesia tuvo la certeza de que Cristo estaba realmente presente en las especies consagradas porque lo adoraba en esas mismas especies. Y ella supo que también los niños necesitaban ser redimidos por Cristo porque practicó desde el comienzo el bautismo de los niños.

Si la teología no ha de sufrir un proceso de regresión, debe retener los estrechos lazos que la unen a la oración y el culto. En las especulaciones contemporáneas acerca de Dios, los teólogos harán bien en tener en cuenta no sólo el razonamiento filosófico abstracto sino también los requerimientos del culto. ¿Cómo podría verse afectada nuestra vida de oración si Dios no fuese personal y distinto del mundo? ¿Seríamos todavía capaces de adorar a Dios, de llamarlo Padre, de agradecerle por todas las bendiciones de la vida? ¿Podríamos acaso tener todavía el tipo de confianza y esperanza teológica que caracteriza a los creyentes si Dios no fuese el soberano de la historia? La teología no debería permitir que la verdad se subordine a preocupaciones prácticas pero debería volverse hacia la praxis de la Iglesia como lugar para el discernimiento de la verdad teológica.

La teología postcrítica da nueva vitalidad a los tópicos teológicos clásicos como el «sentir de los fieles». Johann Adam Möhler sostuvo que el Espíritu Santo infundió en la Iglesia «un peculiar tacto cristiano, un profundo sentimiento de conducción segura» que la introduce en toda verdad.⁶ Newman, en su famoso ensayo *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine* [*Consulta a los fieles en materia doctrinal*], describió esto mismo como «una suerte de instinto o *phronema*, hondo en el seno del cuerpo místico de Cristo»,⁷ que habilita a los fieles como colectividad para distinguir entre ortodoxia y heterodoxia. Como es evidente, el teólogo debe poseer este sentido subjetivo de la fe. Por habitar en la comunidad de la fe, uno adquiere una suerte de connaturalidad o conocimiento que lo capacita para juzgar qué está en consonancia con la revelación y qué no. Al aplicar este sentido de la fe, uno capta las claves de una manera subsidiaria o tácita y se concentra en su significado comunitario.

6. Johann Adam Möhler, *Symbolism, or Exposition of the Doctrinal Differences between Catholics and Protestants*, Londres: Gibbings & C., 1906, 277 (< *Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Maguncia, 1832; > *Simbólica: o exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe*, edición, introducción y notas de Pedro Rodríguez y José R. Villar, Madrid: Cristiandad, 2000).

7. John Henry Newman, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, Kansas City (Montana): Sheed and Ward, 1985, 73 (> *Consulta a los fieles en materia doctrinal*, ed. por Fernando Rodríguez Garrapucho, Salamanca: Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis, 2001).

La liturgia y el sentir de los fieles son formas particulares de tradición, considerada igualmente como una de las fuentes de la teología.⁸ Como señalara Maurice Blondel en su *Historia y Dogma*, la tradición no es un mero sustituto de registros escritos. Ella conserva el pasado no como una memoria muerta sino como una realidad viva, y apunta hacia el futuro, dominándolo e iluminándolo. La tradición, afirma Blondel, es la «guardiana del don inicial –pero en tanto que no ha sido completamente formulado ni siquiera expresamente comprendido [...]».⁹ Consistiendo sobre todo en conocimientos tácitos, la tradición se perpetúa a sí misma no primariamente a través de la afirmación explícita sino más bien a través del gesto, de la acción y del ejemplo, incluyendo las acciones rituales. El teólogo que desea nutrirse de la plena riqueza de la tradición procura habitar en ella para asimilar el saber no especificable que la misma transmite.

Además de estas fuentes no escritas, el teólogo cuenta con las sagradas escrituras.¹⁰ Como dice Albert Outler, «el objetivo de la hermenéutica postliberal es resituar la sagrada escritura como un medio lingüístico único de la autocomunicación de Dios a la familia humana» y «como el medio humano de una revelación divina que ha perdurado y perdurará en y a través de las metamorfosis culturales que se sucederán una a otra a lo largo del desarrollo de la historia».¹¹ La Biblia no es para el teólogo simplemente una mina de información histórica o una colección de oráculos divinos, cada uno con su peso independiente y con independencia de su género literario y su contexto. La teología postcrítica trata la Biblia en su totalidad como un conjunto de claves que sirven para enfocar la visión cristiana de la realidad desde múltiples perspectivas. Dentro de la Biblia, la figura de Jesucristo destaca como la autorevelación suprema de Dios. Toda propuesta teológica viable debe verse como coherente con las claves bíblicas y llevando adelante las intenciones que están contenidas en esas claves.

La teología no descarta por cierto el discurso propositivo. La Biblia contiene muchas afirmaciones doctrinales claras, y otras están contenidas en los credos y dogmas de la Iglesia y en las enseñanzas aceptadas de las escuelas teológicas. Al reconocer estas afirmaciones como articulaciones confiables de la idea cristiana, los teólogos pueden utilizarlas como axiomas en torno a los cuales pueden cons-

8. La naturaleza de la tradición es investigada en forma más completa más abajo, en el capítulo 6: «La tradición como fuente teológica».

9. Maurice Blondel, *Historia y Dogma*, traducción y comentarios de Màxim Muñoz, 2 t., Barcelona: Cristianisme i Justícia, 1989, cita de t. 2, 8 (< *Histoire et Dogme*, en *Oeuvres Complètes*, texte établi et présenté par Claude Troisfontaines, 2 t., París: Presses Universitaires de France, 1997, cita de t. 2, 434).

10. Véase además lo que se dirá más abajo en el capítulo 5: «Los usos de la escritura en teología».

11. Albert C. Outler, «Toward a Postliberal Hermeneutics», en: *Theology Today* 42 (1985) 281-291, cita de 286.

truir un sistema. Tales axiomas demuestran su valor al facilitar un discurso coherente acerca de los contenidos de la fe viva. Sin embargo, los axiomas no pueden ser interpretados de manera confiable sino por los creyentes que hayan adquirido las necesarias habilidades a través de su participación en la comunidad de fe. La sistematización en teología nunca puede ser completa porque el verdadero objeto de la teología es el insondable misterio de Dios, alcanzado más mediante consciencia tácita que explícita. Todo sistema teológico es deficiente pero algunos sistemas son superiores a otros, en especial para hacer inteligible la fe a un grupo cultural determinado en un período dado de la historia.

LA VALIDACIÓN DE LOS DESCUBRIMIENTOS

Las preguntas que enfrenta el teólogo hoy en día surgen de aparentes lagunas o contradicciones en las fuentes normativas, de las deficiencias que se perciben en las síntesis teológicas pasadas o de las objeciones que se plantean a partir de la experiencia o del conocimiento contemporáneos. La teología, por tanto, nunca puede ser estática. Debe encarar nuevas preguntas planteadas a la Iglesia por el curso de los acontecimientos y por las circunstancias de la vida en el mundo. Para implantar la fe en nuevas culturas y para que la enseñanza de la Iglesia se mantenga al día con la expansión del conocimiento secular, es necesaria una continua creatividad. Nuevas preguntas requieren nuevas respuestas, pero las respuestas de la teología deben brotar siempre de la herencia de fe de la Iglesia.

La teología comienza con el asombro y con preguntas sin respuesta. Estas preguntas, que surgen en las mentes de creyentes convencidos, estimulan a una búsqueda confiada de soluciones que, en cierto modo, están previstas ya por la forma en que se presentan los mismos problemas. Tras la pista de una solución, el teólogo registra minuciosamente el inventario de la escritura y de la tradición, incluyendo las afirmaciones del magisterio y de teólogos anteriores, esperando encontrar en esas fuentes claves que, en una proeza de imaginación, puedan integrarse como para brindar una respuesta al problema que se tiene delante. Cuando uno se acerca a la solución, puede experimentar el estremecimiento de desplazarse a lo largo de lo que Polanyi denomina «la pendiente de la coherencia en profundización», hasta alcanzar el punto en que ese uno se siente autorizado como para afirmar que ha realizado un descubrimiento.¹² Cuando llega, la solución está ya acreditada en parte por las anticipaciones que la han precedido. Ella da origen a un sentimiento de satisfacción heurística que es la comprobación más segura de la autenticidad del descubrimiento. Todo logro de relieve mayor

12. Michael Polanyi, «The Creative Imagination», en: *Chemical and Engineering News* 44 (25-4-1966) 85-92, cita de 88.

en teología tiene cualidades estéticas que, como lo enseñara Hans Urs von Balthasar a nuestra generación, reflejan la gloria de Dios que brilla en el rostro de Jesucristo.¹³

El «síndrome eureka», como podría denominárselo, hace de una solución válida una feliz morada para la mente. En una suerte de discernimiento de espíritus, el teólogo se convence de que la solución propuesta se ajusta a las exigencias tácitas de la fe. Este criterio individual, por más que sirva para validar el descubrimiento en la mente del teólogo, puede requerir una validación ulterior, por lo menos para la comunidad de fe. Tal confirmación puede brindarla la fecundidad cognitiva de la teoría y la aprobación de jueces respetados.

Por fecundidad cognitiva de la teoría entiendo su capacidad no sólo de responder la pregunta precisa planteada originalmente, sino también de iluminar problemas que no habían sido tenidos en cuenta originalmente. Por supuesto, al aplicarse a nuevas preguntas, la teoría puede enriquecerse aún más e incluso corregirse, pero se verá confirmada en la medida en que demuestre ser aplicable. En teología, como en las ciencias profanas, todo genuino descubrimiento abre un camino que conduce a una multitud de nuevos descubrimientos, cada uno de los cuales confirma, enriquece y, en cierta medida, corrige el descubrimiento inicial. Las sugerencias que provienen de esta fecundidad cognitiva son un poderoso factor para obtener la aceptación de nuevas teorías.

Otro factor que puede confirmar o despertar dudas acerca de una propuesta teológica es su aceptación por parte de otros creyentes, especialmente de aquellos a quienes se reconoce apertura y competencia. Cada nuevo adherente se transforma en un testigo viviente del valor de la teoría, y cada persona prudente que, después de la correspondiente deliberación, rechaza la teoría, se transforma en fuente de duda acerca de la validez de la teoría misma.

Entre los «otros significativos» a quienes los teólogos presentan sus hallazgos se encuentran los guías de la pastoral, llamados a servir como jueces de la fe.¹⁴ Ellos no son necesariamente competentes para evaluar la teoría desde el punto de vista de su corrección técnica, pero han recibido el encargo de decidir—y, presumiblemente, están en condiciones para hacerlo—si la propuesta teológica es útil o lesiva para la fe comunitaria y para el testimonio de la Iglesia. Como portadores confiables de la tradición de fe, los obispos deben tener un profundo sentido de la ortodoxia. Normalmente, ellos se basan en su sentido tá-

13. Hans Urs von Balthasar, en la introducción a su obra *Gloria. Una Estética Teológica*, volumen 1: *La percepción de la forma*, traducción de Emilio Saura, Madrid: Encuentro, 1985, especialmente 110-118, propone la irradiación del esplendor de la palabra encarnada como norma teológica (< *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, 1: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln: Johannes, 1961).

14. En los párrafos que siguen abordo preguntas que serán discutidas en forma más completa en capítulos posteriores, especialmente en el capítulo 7: «El magisterio y el disenso teológico».

cito de la fe, así como también en el de sus fieles, para decidir qué debe ser predicado en la comunidad, y qué no. El magisterio eclesiástico no siempre necesita dar razones de sus juicios, y las razones, cuando se las da, no necesitan tener valor probatorio. En este sentido, los pronunciamientos del magisterio pueden compararse con las decisiones de un juez civil, de quien se confía que tomará la decisión correcta incluso cuando su argumentación explícita pueda tener fallos.

Aparte del magisterio oficial o eclesiástico, existe en la Iglesia lo que algunos han dado en llamar un «segundo magisterio» de los investigadores especializados. Su preocupación se dirige más hacia la competencia teológica que directamente al impacto de la investigación en la comunidad de la fe. La confraternidad teológica ejerce una suerte de noble control entre sus miembros de manera muy semejante a aquella en la que los científicos lo realizan en el seno de la comunidad científica. El magisterio académico no es en absoluto democrático. Al igual que el magisterio eclesiástico, se perpetúa a sí mismo por cooptación. Investigadores académicos reconocidos conservan posiciones claves en las escuelas teológicas. Ellos controlan la admisión de nuevos candidatos en sus filas enseñándoles, otorgando grados académicos, votando nombramientos académicos, promociones y permanencias. Los mismos profesores controlan usualmente las incorporaciones y nombramientos de cargos en las sociedades académicas, son recomendantes para las revistas científicas y realizan las recensiones de libros.

Ningún investigador académico es una autoridad en todos los campos de la teología. Ahora bien, los eruditos se distribuyen el territorio entre ellos, de modo que cada especialidad cuenta con un número de teólogos como especialistas competentes. Cada uno de los investigadores trabaja primariamente en su propia especialidad pero, en cierto modo, está también en condiciones de juzgar la obra realizada en los campos inmediatamente adyacentes, de manera que se puede ejercer entre los académicos una suerte de control conjunto. En su confianza mutua, son normalmente capaces de llegar a un consenso mediado respecto del valor de nuevas teorías.

El control ejercido por el magisterio dual de obispos e investigadores académicos es en su conjunto beneficioso para la teología. Desde el momento en que la fe cristiana sólo es conocible desde el seno de la tradición, los que transmiten la tradición no deben estar autorizados para diluirla en ideas y valores que no hayan sido refinados, por así decirlo, por el fuego del discipulado. Al igual que otras minorías cognitivas, los cristianos deben tomar estrictas medidas para impedir que su especial testimonio resulte corrompido. Es esencial, por tanto, que los destinos de la comunidad estén en manos de personas totalmente empapadas en la auténtica tradición y leales a ella. La democratización, en el sentido de una distribución igualitaria de autoridad entre la totalidad de los miembros, llevaría a una rápida asimilación de la Iglesia a la sociedad secular, como resultado de lo cual la sal perdería su sabor.