

EL ENCUENTRO FE Y CULTURA UN DESAFIO PARA LA CATEQUESIS ACTUAL

MANUEL DEL CAMPO GUILARTE

I.—INTRODUCCION

El estudio que ahora presentamos ha de ser encuadrado, como su título indica, dentro del tema general de la evangelización de la cultura. Consciente del profundo impacto de la cultura contemporánea sobre la fe y de las decisivas consecuencias que esta realidad entraña para su misión evangelizadora, la Iglesia de nuestros días se plantea la necesidad de abordar con decisión el complejo fenómeno de las mutuas implicaciones.

Evangelización y cultura, he aquí los dos términos en relación para el diálogo. Un diálogo que comporta emulación y pide la confrontación mutua: la fe purificando y vitalizando a la cultura; la cultura a su vez enriqueciendo y purificando a la fe; la fe enraizándose en la cultura para asimilarla y a la vez para transformarla, la cultura sacando a la luz la inagotable potencialidad de la fe. Las dos en interpelación recíproca. Esta es la perspectiva que sirve de marco general a nuestro trabajo.

A lo largo de las últimas décadas se viene hablando frecuentemente del nacimiento de una nueva racionalidad y de una nueva cultura. La afirmación se corresponde con la aparición en el mundo contemporáneo de un fuerte dinamismo social y de un proceso acelerado de innovaciones culturales, propias de una época caracterizada por las grandes transformaciones llevadas a cabo en el campo de la ciencia y de la técnica, por los cambios ideológicos y sociales inherentes a la crisis económica mundial y por el impacto en la sociedad de la crisis de valores y de costumbres.

La presencia en el tejido social de estas transformaciones ha llevado a la humanidad a un cambio cualitativo respecto a la concepción del mundo, de la historia y del hombre; a una mutación profunda en la jerarquización de los proyectos e ideales humanos, a un desplazamiento progresivo en los modos de relación entre los hombres. La imagen armónica y hegemónica del

modelo cultural occidental, inspirado en el humanismo tradicional, ofrecía nuestro mundo hasta hace no muchos años y le daba estabilidad, cede su puesto a un mosaico de civilizaciones y culturas que generan tipos diversos y hasta enfrentados de proyectos de sociedad y de vida en común.

Pero no es tan solo la sociedad la que desde sus mismas raíces se ve modificada. El impacto de la transformación va a recorrer también el interior de la Iglesia, despertando de modo cada vez más generalizado la inquietud y la impotencia al comprobar el curso divergente que progresivamente se abre entre el mensaje de la salvación y el hombre contemporáneo, entre el anuncio de la fe hecho desde la Iglesia y los lenguajes representativos de la sociedad. «La ruptura entre el evangelio y la cultura, dirá el Papa Pablo VI, es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo»¹. Cuando el evangelio que la Iglesia pretende transmitir se vuelve insignificante para el hombre contemporáneo y ante los nuevos modos de pensar y vivir de un buen número de bautizados se ve despojado de su valor original, irrelevante cabría decir frente a sus interrogantes más vitales, puede hablarse efectivamente de una ruptura cultural y de un futuro difícil para la Iglesia, si aquella adquiere progresivamente caracteres más profundos.

En esta situación la Iglesia no puede mantenerse al margen del horizonte cultural que hoy presenta la humanidad. Ha de aceptar el reto de la evangelización de la cultura hasta «alcanzar y transformar con la fuerza del evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación»².

En este marco general, punto de referencia hoy tan frecuente, situamos nuestro trabajo con la única pretensión de unir nuestra contribución a la suma de colaboraciones que integran el actual debate cultural y teológico.

II.—EL DIALOGO CULTURAL: IMPERATIVO DE LA ACCION EVANGELIZADORA DE LA IGLESIA

Con particular insistencia se expresa hoy desde el magisterio de la Iglesia o a través de los acontecimientos eclesiales más destacados, la necesidad de asumir, en términos de encuentro y de diálogo fecundo, el desafío que hoy plantea la cultura a la tarea evangelizadora³.

1 *Evangelii Nuntiandi*, 20.

2 *Evangelii Nuntiandi*, 19.

3 Como muestra de la amplitud que reviste esta invitación remitimos a las Constituciones y Decretos del Vaticano II (LG 13, 17, 36, 44; GS 4, 5, 10, 11, 21, 22, 26...; AG 1, 9, 10, 11, 16...); al Sínodo de Obispos de 1974 y la Exhortación Pastoral del

La llamada ha dado sus frutos. Y van surgiendo en la Iglesia nuevas sensibilidades y convicciones sobre la función específica que le corresponde a la evangelización en los distintos espacios culturales de nuestra sociedad⁴. Hoy nadie pone en duda el interés y la actualidad del imperativo eclesial que pone de evidencia la convocatoria. Sin embargo no es ésta una tarea fácil, a juzgar por los riesgos de adaptación y concordismo, de ruptura y enfrentamiento, de yuxtaposición y dualismo que se advierten en su tratamiento.

1. INDOLE CULTURAL DE LA FE Y DINAMISMO DE LA ENCARNACION

Con el acontecimiento de la Encarnación del Hijo de Dios en la humanidad concreta de Jesús, en cuanto hecho central de las relaciones de Dios con los hombres, queda inaugurada una nueva «economía salvadora», basada en el encuentro y el intercambio. A partir de aquí la realidad de la encarnación deberá proyectarse de modo incuestionable a lo largo de la historia. En concreto se verá reflejada en la Iglesia, quien con carácter permanente y esencial va a instaurar un debate ininterrumpido a lo largo de los veinte siglos de su historia, entre la fe y las culturas, entre la revelación de Dios y las producciones humanas de orden cultural, entre Dios y el hombre.

La fe cristiana, en la medida en que se inserta y se expresa en unos entramados culturales determinados posee un *carácter cultural*. A la vez mantiene un *carácter cultivante* al encarnarse en los grupos humanos y ejercer sobre su cultura un indudable impacto. Entre el mensaje central de la fe cristiana y los rasgos constituyentes de las culturas humanas se lleva a cabo de este modo un encuentro y una confrontación mutua. Nace de este modo el fenómeno de la inculturación.

Es decir, la fe cristiana en cuanto se vive y se expresa en un grupo humano concreto, se configura necesariamente como realidad cultural en consonancia con las pautas y lenguajes de ese grupo humano en el que se inserta. A lo largo de la historia la fe se ha ido implantando en épocas y países diversos, en situaciones y costumbres determinadas, en universos simbólicos diferentes, en una amplia diversidad de culturas. En ellas se institucionaliza y en ellas queda enmarcada. Como «confinada», podría decirse, entre sus estructuras. De este modo la cultura propia de ese grupo humano llega a impregnar tanto las representaciones y formulaciones del mensaje revelado, como las prácticas y expresiones cristianas. Y así, aún siendo en sí misma

Papa Pablo VI *Evangelii Nuntiandi*; al Sínodo de 1977 y la Exhortación Pastoral de Juan Pablo II en la UNESCO, Munich, Salamanca, Madrid... dirigidas a los teólogos, a los hombres de la cultura, de la investigación y del pensamiento; a las Actas de constitución del Consejo Pontificio para la Cultura...

⁴ Puede consultarse al respecto la obra colectiva *Evangelizzazione e Culture. Atti del Congresso Internazionale Scientifico de Misionologia* (Roma 1976).

irreductible a cualquier forma sociocultural, la fe sólo llega a ser experimentada, si se expresa en formas determinadas de cultura ⁵.

Por otra parte, la fe al encontrarse con esas culturas concretas (con el hombre en definitiva situado en un espacio y en un tiempo) ejerce sobre ellas un indudable impacto cultivante, modificando o significando su itinerario. Al interior del dinamismo cultural histórico se introduce una dimensión nueva: la que le otorga la historia de la salvación ⁶.

Esta dinámica permanente del encuentro y la confrontación, esta íntima relación fe-cultura, sus interferencias y causalidad recíproca, suponen indudablemente una doble purificación: la fe purifica a la cultura y ésta a su vez a la fe. La fe ejerce una función crítica respecto a las culturas, y las culturas por su parte impulsan a una mayor purificación y decantación de las expresiones, conductas y representaciones cristianas en la medida en que éstas resultan inadecuadas a tiempos y espacios determinados. La Iglesia en definitiva interpela a la cultura y se siente interpelada por las aspiraciones, interrogantes y situaciones que ésta le presenta, permitiéndole así una reorientación permanente de sí misma por los caminos de la fidelidad y la conversión.

Así pues, dinamismo purificador y crítico tanto de la fe como de las culturas, que puede llegar a favorecer el mutuo desarrollo, si aquél se acepta y se conduce coherentemente; si el doble carácter cultural y cultivante de ambas realidades impregnan y fecunda las mutuas relaciones ⁷.

⁵ Sobre el estatuto cultural de la fe y las razones profundas que lo sostienen véase J. Gritti, *L'expression de la foi dans les cultures humaines* (Paris 1975) 98-107. Asimismo L. Alonso Schökel, *La palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje* (Barcelona 1966); H. Cazelles, *Ecriture, Parole et Sprit, ou trois aspects de l'herméneutique biblique* (Paris 1970).

El tema de la conformidad o disconformidad entre las formulaciones humanas y el misterio de Dios (la posibilidad o no de traducir con absoluta fidelidad la verdad revelada) ha sido analizado ampliamente en dos documentos de la Comisión Teológica Internacional y de la Congregación para la Doctrina de la Fe en el año 1973. Véase el comentario al respecto de M. Flick, 'Chiesa permissiva o Chiesa repressiva', en *La Civiltà Cattolica* 24 (1973/III).

⁶ La fe cristiana dará a las culturas en las que se implanta una nueva cosmovisión instauradora de la esperanza y de la trascendencia, una nueva antropología que eleva al hombre a hijo de Dios y sujeto de la salvación, un nuevo tipo, en fin, de relaciones humanas basadas en la ley del amor. Véase P. Arrupe, 'Documento de trabajo sobre la inculturación', para el IV Sínodo de Obispos, en *Información S.J.*, 57 (1978) 220; J. Gritti, *L'expression de la foi...*, 107.

⁷ Sobre la función crítica de la fe respecto a las culturas, así como sobre la incesante tarea de purificación, regeneración y conversión que la Iglesia ha de llevar a cabo sobre sí misma, el Concilio Vaticano II ofrece innumerables testimonios. Sugerimos, entre otros, *Gaudium et Spes*, 58; *Apostolicam Actuositatem*, 6 y 7; *Ad Gentes*, 21; *Lumen Gentium*, 9.

Puede consultarse también H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (Paris 1938); Idem, *Meditación sobre la Iglesia* (Madrid 1980).

2. DIFERENTES MODOS DE ENTENDER EL DIALOGO ENTRE LA FE Y LA CULTURA

El problema de las relaciones entre la fe y la cultura no es nuevo. Bajo formas distintas aparece en todas las épocas históricas. Y no sólo como defensa del acontecimiento cristiano en el mundo o como plataforma para su anuncio. El problema recorre previamente el interior de la Iglesia y se plantea, más o menos conscientemente, en las conciencias de los creyentes ante la necesidad de dar respuesta a la vez a la doble fidelidad de la fe en Jesucristo y de la situación histórica que les ha tocado vivir. Viviendo en medio del mundo todo grupo cristiano recibirá a la vez el impacto de la fe y el de la sociedad, y en él se dará necesariamente un tipo determinado de inculturación, un modo específico de respuesta al problema de las relaciones fe y cultura.

Cabe preguntarse, por eso, cómo se lleva a cabo hoy entre nosotros este encuentro: si en la mutua fecundación y dependencia uno de los términos es relativizado en beneficio del otro, originando graves consecuencias para la identidad humana o cristiana del hombre concreto; si en el proceso de inculturación la fe informa con la «novedad» de su Mensaje los entramados de esa cultura histórica o más bien acaba siendo una adaptación estéril a la misma; si es factor de regeneración y de integración del hombre o sitúa al creyente en ruptura con el medio propio y con su tiempo.

Cada una de estas propuestas, de estos modelos posibles de inculturación, van a reflejar la posición fundamental, eclesiológica y cultural, que vincula al grupo cristiano.

2.1. *Modelo de oposición y confrontación crítica*

En este modelo quedarían incluidas todas aquellas actitudes y tomas de posición que a lo largo de la historia se han manifestado en ruptura, más o menos acusada, con la cultura de su tiempo. Desde una concepción preeminente y absoluta de la fe se pretende establecer una clara línea divisoria entre Dios y el mundo, la fe y la cultura.

Al proclamarse con vigor y defenderse en términos de exclusividad la autoridad de Cristo y de su Iglesia sobre todas las demás cosas, se afirma también el desprecio y el rechazo de la cultura impregnada a su juicio de paganismo, de humanismo y al servicio de los intereses del mundo. Este es condenado por estar informado por un orden corrompido y corruptor que pervive bajo el poder del mal. A la vez se establece respecto a él una clara separación excluyente, pues es necesario preservar a la comunidad cristiana de los gérmenes del mal que aquél lleva en sí.

El mundo, es decir, aquella realidad que subsiste como la exterior a la Iglesia, representa un orden caduco que ha de ser dominado y vencido por

el orden nuevo que se instaura en Jesucristo y en la Iglesia. A ésta la corresponde la función mediadora, a través de la cual el mundo, convertido, podrá acceder al «orden de la gracia». Y si esto no fuera posible, habría de establecerse respecto a él una distancia de ruptura y de rechazo.

Es la posición totalitaria, exclusivista y maniquea propia de todos los integrismos que en la historia son y han sido. Posición simplificadora y violenta que se sitúa con dureza, más o menos extrema, frente a los que considera y denomina cultura pagana o simplemente frente a las culturas y corrientes de pensamiento no estrictamente cristianas, según su propia valoración.

Bajo formas diferentes ha estado presente en la Iglesia desde su más temprana historia⁸. Ya en el siglo II aparece en los grupos cristianos constituidos. La conciencia de ser una comunidad nueva, un pueblo nuevo establecido por Jesucristo, ahonda también la condición de ser miembros de un pueblo distinto y separado, fuera del cual todo está bajo el dominio del mal. Desde aquí pueden ser explicadas ciertas inexactitudes en la interpretación de la doctrina de «los dos caminos» (el de la vida y el de la muerte) de la «Didaché»; o algunas actitudes que pretenden ver en «El Pastor de Hermás», la «Epístola de Bernabé» y la «Primera Epístola de Clemente» un cristianismo completamente separado de la cultura, forzando de este modo el auténtico significado de estos textos.

También Tertuliano adopta una actitud totalitaria e intransigente frente al mundo pagano, sus instituciones y sus costumbres. «Fuera, dice, todos los intentos de elaborar un cristianismo aderezado con elementos procedentes del estoicismo, del platonismo y de la dialéctica. No tenemos preocupación, porque tenemos a Jesucristo, ni curiosidad porque tenemos el Evangelio. Poseyendo nuestra fe no deseamos ninguna otra creencia»⁹. Su radical oposición está relacionada con la convicción que mantiene respecto al mal en el mundo y sobre todo en el hombre. A su juicio es la cultura, y no la naturaleza en sí, el origen de los conflictos y de la ruina del creyente. Por eso éste deberá evitar, si quiere seguir siéndolo, todo tipo de manifestaciones que de ella se desprenden. Es decir, las actividades y las instituciones propias de la sociedad, la vida política y militar en su conjunto, las costumbres habituales y hasta las mismas formas de religiosidad social.

8 Las controversias entre helenistas y judaizantes, así como las persecuciones por parte del imperio de un lado, y los ataques contra la civilización greco-romana por parte de ciertos sectores de la naciente Iglesia, son algunos ejemplos.

Advirtamos que la concepción del mundo que presenta San Juan en su Primera Carta («No améis al mundo, ni lo que hay en el mundo. Si alguno ama al mundo no está con él la caridad de Dios», 1 Jn. 2, 15; ver también 1 Jn. 5, 19 y 3, 11-15) supone una valoración que, simplificando su lectura, es susceptible de instrumentalizaciones interesadas en favor de la ruptura cultural y la intransigencia maniquea.

9 Tertuliano, *De praescriptione hereticorum*, VII, 12, SCH 46, pp. 98-99.

Durante la Edad Media serán frecuentes las expresiones de este movimiento anticultural. Lo podemos encontrar reflejado en la versión más estricta del cristianismo riguroso que propugnan las corrientes sectarias. El ideal de vida cristiana que se promueve defiende el abandono de la sociedad, de la cultura y de toda responsabilidad en el mundo, con objeto de buscar y alcanzar una vida de perfección en el alejamiento de las realidades temporales.

En la época moderna esta actitud se verá reflejada, por parte de ciertos grupos cristianos, en los distintos movimientos de rechazo y de condena respecto a las corrientes ideológicas, sociales y políticas nacidas del movimiento enciclopedista y de la Revolución Francesa¹⁰. De igual modo, las diversas formas de oposición entre la sabiduría de las ciencias modernas y la de la fe, así como la consiguiente negativa sistemática al recurso de aquellas para la reflexión teológica y catequética propias de los actuales integristas, son algunos ejemplos más de esta tendencia anticultural. Bajo formas distintas (teocráticas o pietistas, milenaristas o sectarias, apocalípticas o intransigentes) esta actitud antagonica se ha venido repitiendo a lo largo de la historia¹¹.

Sin embargo, no es tan sólo en sus términos extremos, en cuanto postura fanática y de absoluto rechazo, como ha de ser entendida esta posición. Existe también ese género de posiciones caracterizadas por la controversia

10 Recordemos la fuerte polémica socio-política y religiosa que surge en España entre los «ilustrados» y el denominado «absolutismo religioso». El hecho merece ser considerado en cuanto factor de inestabilidad y de discordia que caracteriza a varios siglos de nuestra historia.

Las posiciones de antagonismo y de intransigencia, que se van a prolongar entre nosotros más que en el resto de Europa, tienen en el campo de la educación una de sus expresiones más representativas. Benito F. Jeijoo, Jovellanos, Julián Sanz del Río, Salmerón, Fernández de Castro, Giner de los Ríos, entre los «ilustrados» y Navarro, Villoslada, Aparisi, Guijarro, Ortí y Lara entre los «neocatólicos», representan el talante antagonico de la renovación y de la tradición, de igual modo extensible a otros campos de la vida social española. Véase H. Kinder, *Atlas histórico mundial* (Madrid 1975); I. Turín, *La educación y la escuela en España, de 1874 a 1907* (Madrid 1967).

En Francia la intransigencia «cristiana» estará representada sobre todo por L. de Bonal, J. de Maistre, F. de Lamennais, L. Veuillot, entre otros.

Sobre la polémica surgida a raíz de la Ilustración con la Iglesia Católica y con las demás confesiones religiosas, véase F. Valjavec, *Historia de la Ilustración en Occidente* (Madrid 1964) 151-89.

11 La teología protestante moderna, desde Kierkegaard a Karl Barth, subraya esta misma ruptura y discontinuidad entre el evangelio y la cultura, entre la Palabra de Dios y la problemática humana. Si el hombre, como sostiene Karl Barth, en la búsqueda que le orienta hacia Dios ha de dejarse interpelar radicalmente por El hasta el punto de someterse a su único juicio (pues a Dios sólo ha de escuchar y no al resto de realidades y elaboraciones humanas) este hombre se verá en consecuencia obligado a rechazar todas las mediaciones humanas, incluido el carácter instrumental que lo cultural tiene respecto a la fe.

y la obsesión alternativa (al hombre se le sitúa necesariamente en el dilema de «optar por una u otra cosa») que merecen también consideración semejante.

Ciertos movimientos actuales de espiritualidad caracterizados por el desinterés ante las realidades mundanas y por el desconocimiento de sus leyes, donde hacen acto de presencia las frecuentes referencias a los «adversarios» y representantes del mal, así como las perspectivas de intransigencia con que algunos pretenden adornar hoy a la misma opción religiosa radicalizando su carácter genuino de opción por el Reino, llevan a que en nombre de Cristo y del Evangelio se establezca progresivamente una línea de ruptura con la cultura y con la vida que representa. O al menos con una cierta configuración cultural supuesta o realmente más alejada de sus intereses ¹².

Si no es justo negar en unos la sinceridad, tampoco es posible soslayar la incoherencia y hasta la hipocresía en otros, pues estos grupos cristianos son al fin tributarios de una determinada cultura y actúan con mucha menor intransigencia respecto de ella.

2.2. *Armonía y acuerdo fundamental entre la fe y la cultura*

En el extremo opuesto y también como postura radical se encuentran aquellos cristianos que mantienen actitudes igualatorias y armonizadoras sin conflictos importantes entre la fe y la cultura. Están convencidos de la posibilidad de ser, a la vez y sin fisuras, cristianos y hombres de su tiempo, leales a la fe y leales igualmente a la cultura. Vivir en definitiva en unión pacífica y cooperativa. En su posición no parecen encontrar ningún punto de tensión o conflicto de mayor importancia entre los principios evangélicos y las leyes sociales, entre la Iglesia y el mundo, entre la ética cristiana y la ética del orden cultural, entre la acción salvífica de Dios en la historia humana y la actividad creadora y transformadora del esfuerzo humano, entre el tiempo histórico y la vida trascendente. Al menos no parecen encontrarlos en sus aspectos fundamentales y, a diferencia de los cristianos integristas, identifican con gran facilidad ambos universos.

La razón profunda de esta supuesta armonía entre la fe y la cultura habría que situarla en la forma peculiar de vivir y de entender ambas rea-

¹² Henri de Lubac no duda en hacer severas afirmaciones respecto a esta actitud: «Hay una trampa sutil que acecha al hombre que aspira a la liberación: la trampa de la interioridad pura. Todo cuanto constituye el mundo es conceptuado como una ilusión mortal o como una degradación del ser; sólo se ve en él "el lugar recorrido por la ronda fatal" del mal o de la nada. Apartarse de este mundo, abandonarlo a su vanidad, romper la solidaridad humana, evadirse de él sólo en el espíritu; el hecho universal del misticismo atestigüa la seducción de semejante fórmula. Introversión, vuelta al estado primordial, exploración de sí mismo, búsqueda del centro donde se coincide con la única Esencia: ¡Cuántos pierden así su alma creyendo que allí la van a encontrar!». Véase H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia* (Madrid 1980) 147.

lidades. Se interpreta la fe en términos culturales y la cultura en términos cristianos. Es decir, se apuesta por una interpretación profana de las realidades religiosas, a cambio de poder interpretar religiosamente las realidades profanas. En esta perspectiva Jesucristo con su vida y su mensaje (la paz, la fraternidad, la justicia, la libertad, la cooperación humana, la unidad...) pasa a ser considerado como el mejor y más cualificado defensor de un orden nuevo a construir, que por buscar la perfección del hombre y de la humanidad se identifica con los valores más altos del orden cultural, de la construcción del mundo. Existe, a juicio de los defensores de esta corriente, tal armonía entre el mensaje de la fe y los productos más nobles de la cultura, que es posible identificar a aquél con lo que los hombres honestos de cualquier época histórica conciben como su mejor ideal, su más elaborada filosofía y sus más nobles instituciones.

Se ve, en consecuencia, la legitimidad de afirmar a Cristo como el salvador, el Mesías, de la cultura frente a los elementos de imperfección subsistentes en el mundo. En su nombre se invita a los cristianos a tomar parte activa en toda obra cultural admitida socialmente como relevante.

En virtud de esta adaptación del cristianismo al orden social, Cristo aparece como punto obligado de referencia y como fuente inagotable que impulsa la transformación de la cultura (de un orden nuevo más perfecto según el evangelio). La cultura por su parte reviste a éste con sus lenguajes y, a la vez que le hace asequible, cercano e interesante a los hombres, le mediatiza con sus imágenes.

De este modo se pretende interpretar la cultura a través de la fe y comprender la fe a través de la cultura. Pero tal armonización obliga a los cristianos a asumir tan solo aquellos elementos de la cultura que están más de acuerdo con la fe y solamente aquellos puntos de la fe que están más conformes con la cultura, omitiendo de modo más o menos intencionado todos aquellos aspectos que pudieran presentar disonancias y conflictos. El objetivo es alcanzar la reconciliación de ambos mundos, salvando sus distancias.

Esta corriente estuvo representada en la cultura helenista por los «cristianos gnósticos». En la pretensión de reconciliar el cristianismo con la filosofía de su tiempo y hacerle, mediante una elaboración acorde con las ideas de la cultura, más inteligible y atractivo a los hombres, los gnósticos de la época (al igual que todas las formas gnósticas de la historia) hubieron de rechazar aquel conjunto de ideas tanto de la fe como de la cultura, que parecían inoportunas o conflictivas, a la vez que eran seleccionados todos aquellos principios susceptibles de hacer la reconciliación y la unidad. El producto fue un tipo de cristianismo que se parecía más a un movimiento religioso, que a una Iglesia; más a una asociación que presta su adhesión a una fe cultural, que a una comunidad convocada por Jesucristo y su mensaje de salvación.

La misma intención puede ser atribuida a Abelardo en su esfuerzo por hacer comprensible el mensaje cristiano a los hombres de su tiempo. Su proyecto de vinculación de la fe y la cultura representa también un itinerario marcado por la reducción de los principales cristianos a lo que encaja con lo mejor de la cultura, haciendo de aquellos un conocimiento filosófico de la realidad, y de las enseñanzas evangélicas una ética encaminada a mejorar la vida¹³.

Esta misma actitud de supuesta lealtad a la fe y a la cultura se verá reforzada a partir del siglo XVIII por parte de numerosos pensadores y teólogos en versiones racionalistas o románticas, liberales o conservadoras.

En el siglo XIX llegará a cristalizar a través del movimiento de la teología liberal, tanto en el llamado «protestantismo cultural», como en las posiciones extremas del «modernismo». En ambos casos la tendencia al dualismo es evidente, así como el interés central de sus búsquedas: conseguir la mutua fe-cultura aún a costa de reducciones importantes¹⁴.

A lo largo de toda la historia, y hoy igual que siempre, cuando el problema de la existencia humana se concibe únicamente en términos de lucha por liberar al hombre de sus esclavitudes y transcendenderle en sus aspiraciones, existirá la tendencia en la Iglesia (en clave de inculturación marxista o capitalista, progresiva o conservadora) a interpretar a Cristo al modo reduccionista como líder indiscutible de una determinada causa cultural y espiritual. Por extensión se le hace a Cristo centro de un conflicto y víctima de unas contradicciones objetivas, que debieran en rigor ser contempladas desde otras ópticas además de las religiosas, y sobre todo ser situadas en el lugar oportuno que les corresponde según su origen y desenvolvimiento.

También hoy, al igual que los gnósticos, Abelardo o los pensadores del siglo XIX, continúan existiendo en el campo de la teología quienes inducidos

13 Véase R. Niebuhr, *Cristo y la cultura* (Barcelona 1968) 94 ss.

14 De la concepción de la religión dentro de los límites de la razón y de ésta como el «camino» hacia el conocimiento de Dios, se pasará fácilmente a la religión de la humanidad y de la cultura en un proceso de acomodaciones y mutilaciones mutuas y en una elaboración de un todo indiferenciado. De este modo la Revelación acaba siendo considerada como una especie de ropaje fabuloso en el que la verdad se ofrece al hombre y como un simple calificativo religioso de un proceso que es esencialmente el incremento de la razón en la historia. Es decir, producto y consecución de las búsquedas humanas.

La pretensión de adaptar el mensaje cristiano a la cultura conduce en definitiva a una abdicación y a una traición del mismo en beneficio de las ideologías burguesas y cientistas de la época. Se parte del hombre y de su problemática para llegar a Dios, pero el Dios que de este modo se descubre no es más que un Dios a imagen del hombre, de sus preocupaciones y de sus búsquedas. Véase H. Fries, 'Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático', en *Mysterium Salutis*, vol. IV, t. 1 (Madrid 1973) 271-83; R. Aubert, 'Publicaciones recientes en torno al modernismo', en *Concilium* 17 (1966) 432-46.

tal vez por la conciencia de marginación o el afán de construir un mundo inmanente en solidaridad con los hombres, llegan a pensar que es necesario adaptar el mensaje de la fe al ideal social propugnado por el mundo, con objeto de que aquél sea aceptado por todos. Y así, no es raro asistir a interpretaciones de los principios evangélicos como meros símbolos de promoción humana. El concepto de salvación se traducirá en términos de liberación humana, de salvación inmanente o únicamente de reacción contra la opresión y la injusticia mundanas; el concepto de pecado será igualmente interpretado de modo simbólico, como realidad indeterminada que comprende todo lo que impide al hombre llegar a desarrollar plenamente como tal¹⁵. O por el extremo opuesto, el sesgo de la deformación puede alcanzar a conceptos básicos del mensaje revelado como el de la aceptación de la voluntad de Dios, traduciéndolo por resignación pasiva capaz de legitimar las estructuras sociales de privilegio.

Queriendo resolver la crisis de fe en el mundo actual, se acaba legitimando un conjunto de corrientes ideológicas que gozan de la simpatía de ese mundo. Queriendo evangelizar las culturas, se acaba cayendo en una nueva crisis de evangelización.

2.3. *Modelo de síntesis unitaria e integración orgánica*

El esfuerzo por alcanzar la síntesis y la integración de la fe y la cultura ha de ser referido en su origen a la necesidad, profundamente vivida por muchos cristianos, de armonizar la fe, que da significado profundo a su vida, con la cultura, que envuelve e impregna necesariamente. Desde los primeros momentos de la Iglesia¹⁶ (y tal vez entonces más explícita y ardentemente) hasta nuestros días, los cristianos han sentido la necesidad imperiosa de reconciliar en sí mismos su fe y su cultura sin rupturas ni reducciones por ninguna de las dos partes.

Nace esta aspiración humana del impulso íntimo a la unidad moral del propio yo, que se vería quebrada, si el deseo de ser fiel a un Dios único y unificador de todo negara la cultura. Asimismo nace del dinamismo del yo social, que tiende a la unidad por encima de las disensiones, porque la salud social así lo exige. La sociedad en cuanto conjunto organizado es también una expresión de este deseo de unidad que anima a todo hombre.

15 Es el cariz que adoptan algunas corrientes de la teología de la liberación y sobre todo algunas de sus divulgaciones teóricas y derivaciones pastorales tal como se establecen actualmente en la praxis eclesial. Puede verse al respecto el estudio de A. González Montes, 'Las aporías de la teología crítica. Sobre algunos estudios recientes', en *Salmanticensis*, vol. XXIX, 3 (1982) 425-42.

16 Recordamos algunos de los muchos textos que expresan esta búsqueda permanente por parte de las primeras comunidades cristianas: Mt. 5, 17-19; 22, 21; Rom. 13, 1-6.

Existen pues una serie de razones íntimas, más o menos concientizadas y dispersas por la identidad de cada creyente, que alimentan este deseo ineludible y esta tendencia.

La posición de los sintetistas significa en general la comprensión previa de la fe y de la cultura en cooperación mutua y sin dilemas entre ambas. Se afirma por igual la necesidad de una estructura de pensamiento y de conducta (un principio unificador) capaz de integrar en una síntesis superior las dos realidades inequívocamente diferentes.

El camino del encuentro deberá recorrerse delimitando cuidadosamente lo unitario y lo distinto. Dios es el Señor de este mundo y también del otro, puesto que es su creador y salvador. Y si bien la salvación trasciende a la creación, no por eso la destruye. Jesucristo es al mismo tiempo Dios y hombre. Y si ciertamente es el impulsor de las aspiraciones culturales del hombre ha de ser a la vez contemplado por encima de toda forma cultural, distinto e irreductible a ella. Establece efectivamente los fines de su Reino desde este mundo, pero lo hace por encima de él, en discontinuidad con la vida social. En definitiva, entre la fe y la cultura existe a la vez un abismo y un punto de síntesis unitaria. Se trata, en opinión de los defensores de esta corriente, de alcanzar ese núcleo unitario y superador de divisiones, mediante un proceso de interacción esencial entre el principio de la unidad y el de la distinción.

Los apoyos legitimadores de esta actitud podrían, en resumen, ser los siguientes:

- Dios es la fuente primera de la verdad y de la bondad. Allí donde se encuentren habrán de contemplarse como procediendo de Dios. No puede haber en consecuencia contradicción entre la fe y la razón, entre el evangelio y la verdadera cultura.
- La revelación no viene a suplantarlo antiguo, sino a darle cumplimiento. Función de la fe será agrupar y sintetizar las diversas expresiones de la verdad que, como «semillas del verbo», se dan en todas las culturas.
- Las ciencias y las letras podrán ser un lugar adecuado de referencia en el acceso a la fe. Y la utilización de la razón filosófica y científica en la reflexión teológica para la inteligencia de la fe, habrá de ser considerada como procedimiento legítimo y fecundo.

Pensadores y teólogos de todos los tiempos han adoptado como propias estas convicciones. El mártir San Justino, desde la experiencia de su propio itinerario de fe a través de la filosofía «pagana» de su tiempo, defiende la reconciliación de ambas e invita de modo decidido a su búsqueda. La verdad para él es cristiana por definición, pues emana del Verbo Encarnado. Ni debe ser temida ni marginada.

San Clemente de Alejandría, y en general la escuela de su mismo nombre, atribuye a los principios y a los métodos de la filosofía griega un valor imponderable en la comprensión de las verdades de la fe. Con ellos se verá favorecida la elaboración de un sistema orgánico de saberes capaz de hacer razonable la fe cristiana.

Este intento de San Clemente de Alejandría por conciliar la cultura con la fe no significa sin embargo, ni una interpretación de ésta adecuándola a los sistemas especulativos y vitales de su tiempo, ni una reducción de la filosofía griega. Jesucristo es para él el Cristo de la cultura y a un tiempo el Cristo que trasciende la cultura. Es Dios mismo, dirá, quien «insta a utilizar la cultura secular, pero no a aferrarnos y a gastar nuestro tiempo en ella. Lo que El ha otorgado a cada generación para su beneficio es una educación preliminar a la Palabra del Señor»¹⁷.

Santo Tomás de Aquino suele ser considerado como el representante más cualificado de esta tendencia. A través de todo su sistema de pensamiento, considerado por muchos como respuesta ejemplar al problema de la fe y la cultura, se advierte el empeño constante por lograr una síntesis orgánica, capaz de combinar sin confusión la filosofía y la teología, la razón y la revelación, la ley natural y la ley divina, la ética de la cultura y la ética del evangelio, el Estado y la Iglesia. «Con estos diversos elementos levantó un magnífico edificio de sabiduría teórica y práctica, que como una catedral estaba sólidamente plantada entre calles y mercados, en medio de casas, palacios y universidades que representaban la cultura humana. Una vez traspuestos los umbrales de esta catedral, nuestra mirada contempla un mundo nuevo y extraño de espaciosidad sosegada, de sonido y colores, acciones y figuras, que simbolizan una vida que trasciende todas las preocupaciones seculares. Habló a los detractores cultos de la fe cristiana con quienes compartía la filosofía común de los espíritus avanzados de su tiempo, a saber, el aristotelismo que musulmanes y judíos habían redescubierto y desarrollado. Pero a la vez cantó aquellas cosas que estaban ocultas a los sabios y eran reveladas a los niños»¹⁸.

El punto de partida de esta espléndida obra de síntesis supone en Santo Tomás tres elecciones fundamentales:

- El descubrimiento y la adopción de la filosofía aristotélica. En concreto de su «lógica», como método racional y científico, productor de pensamiento.
- La atribución de competencia propia a la razón filosófica y científica.
- La incorporación de esta razón a la reflexión teológica para la inteligencia de la fe.

17 S. Clemente de Alejandría, *Stromata*, Lib. 1, cap. VI, MG 8.

18 R. Niebuhr, *Cristo y la cultura*, 135.

Fe y razón no se contraponen, más bien se complementan. La razón que es en el hombre don de Dios y actividad humana, tiende a Dios como fin último, a la verdad suprema y al sumo bien ¹⁹.

Pero la síntesis tomista no es tan sólo una conquista para el campo intelectual. Por ser matriz para el pensamiento de su tiempo y en la medida en que las instituciones de la época mantienen una unidad sin tensiones, puede también ser considerada como factor de unificación social que proporcionará sentido y orientación espiritual a toda la cultura.

Sin embargo esta unidad se hundiría pronto a causa de los movimientos socioculturales del Renacimiento y de la Reforma; a causa también de los nuevos descubrimientos de otros mundos y culturas, así como de la laicización de la vida política, del nacimiento de una cultura profana y pluralista, de las corrientes nacionalistas que impulsan la autonomía de la ciencia ²⁰.

El ideal no obstante de la síntesis unitaria de las culturas a partir de la fe seguirá manteniéndose por numerosos cristianos como actitud y posicionamiento permanentes. Y hasta con el mismo esquema de pensamiento que adoptaran los grandes teólogos escolásticos del medioevo. El resurgimiento del tomismo en los siglos XIX y XX, como restauración del pensamiento católico frente a las convulsiones de la época es, entre otros muchos, un buen ejemplo ²¹.

Una vez más la vieja aspiración a la armonía desde la fe se hace presente en la Iglesia y se buscan cauces a este proyecto unificador a través de la filosofía neoescolástica. Hacia el deseado fin unitario y sintetizador tiende la orientación más abierta y progresiva de esta filosofía renovada, que está representada por don Mercier y la escuela de Lovaina. Abriéndose al mundo contemporáneo, pone su empeño en el diálogo con las ciencias positivas y con la filosofía moderna ²².

19 *Summa Theologica*, II-I, q. 2, a. 8; *ibid.*, II-I, q. 3, a. 8. Asimismo, *Summa Contra Gentiles*, libro III, cap. XXV.

20 Sobre las dimensiones y consecuencias teológicas de esta ruptura de la unidad occidental, véase F. Valjavec, *Historia de la Ilustración...*, 43-95.

21 En esta vuelta al tomismo es de notar la influencia ejercida por la figura y la obra del Papa León XIII. Su pontificado representa un intento serio y fructífero por sacar a la Iglesia de su aislamiento frente al mundo. A través de sus encíclicas sociales se manifiesta abiertamente defensor de la participación del cristiano en la vida social y en sus instituciones. La restauración del pensamiento escolástico tuvo en él un gran defensor, como lo muestra su encíclica *Aeterni Patris*, del año 1879.

22 La obra de Mercier y sus seguidores se extiende enseguida de Lovaina a otros centros europeos, como el Instituto Católico de París (señalamos a algunos de sus más cualificados seguidores: M. D. Hulst, E. Domet de Vorges, E. Pinllaube, J. Marechal), la Universidad del «Sacro Cuore» de Milán (P. A. Gemelli, F. Olgiati, S. Vanni Rovigli), la escuela dominicana de «Le Saulchoir» (A. Gardéil, A. D. Sertillanges, M. D. Roland Gosselin).

Entre las publicaciones más representativas de esta escuela: la *Revue Philosophique*

La misma intención unitaria, aunque desde actitudes distintas, será sustentada por la orientación más reacia y conservadora de la neoescolástica, que prefiere mantenerse en la rigurosa y literal observancia de las doctrinas de Santo Tomás²³.

La obra de J. Maritain tiene en este sentido un valor de signo dentro del pensamiento contemporáneo. Al igual que Tomás de Aquino busca una síntesis superior que sea capaz de remontar los errores acumulados en la historia contemporánea y que han llegado a descentrar al hombre de su proyecto originario. También él cree que la verdad ha de ser buscada en una instancia superior a los dos extremos en conflicto: la inercia univocista al estilo de la cristiandad medieval y las ideologías de descomposición revolucionaria. El ideal para el hombre contemporáneo, superado el teocentrismo medieval y el antropocentrismo clásico, será para Maritain el humanismo cristiano como «nuevo humanismo integral que supone la instauración de una verdadera y auténtica cristiandad, fiel a los principios inmutables de todo orden temporal vitalmente cristiano y liberada de todo error proveniente de la ideología anticristiana²⁴.

Ciertos intentos de síntesis presentan sin embargo algunas dificultades que es necesario comentar. A pesar de la voluntad de diálogo que tienen en buena parte sus defensores y de la sinceridad de sus intenciones²⁵, las obras de síntesis basadas en el tomismo clásico no representan un proyecto de auténtica armonización con la cultura presente (con los aspectos y ten-

de Louvain, Essais Philosophiques y Philosophies Contemporaines que recogen el contenido y la evolución de su pensamiento en contacto con las nuevas corrientes de la fenomenología, la filosofía del lenguaje, la psicología y las ciencias morales.

23 Es el tomismo estrecho y falto de sentido histórico y crítico, así como ajeno al pensamiento científico y filosófico del momento, que dominó durante cierto tiempo las mentes de muchos pensadores cristianos (baste recordar como ejemplo las primeras épocas de J. Maritain y de Ch. Koninck), así como las universidades romanas y la inmensa mayoría de los seminarios y centros de estudio de la Iglesia.

En él puede ser encontrado el origen de las veinticuatro tesis tomistas del *Syllabus*, al que todas las escuelas católicas habrían de someterse, y el entredicho violento a que son sometidos pensadores cristianos tan cualificados como M.-D. Chenu, Y. Congar y K. Rahner, entre otros.

Véase al respecto F. Van Steenberghen, 'L'avenir du thomisme', en *Revue Philosophique de Louvain*, 54 (1956) 201-15; Idem, 'Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui', en *Recherches de Philosophie*, VI (1963).

24 J. Maritain, *Humanisme integral* (Paris 1968) 207-14.

25 También sería posible afirmar que en ciertas actitudes y posiciones actuales llamadas sintéticas, especialmente cuando no son suficientemente contrastadas, está ausente la proclamada intención. En el fondo lo que se busca es el restablecimiento, al modo actualizado, del pensamiento y de las instituciones de una cultura ya superada. El lugar preponderante que la Iglesia mantuvo en determinadas épocas siempre será factor generador de nostálgicos y perezosos. Tras la celosa defensa del «depósito de la fe» y su cuidada formulación en términos de seguridad, suele esconderse en estos casos un concepto de Iglesia clerical y prepotente.

dencias más importantes de las actuales culturas), sino con un orden cultural, tanto intelectual como institucional, de otro tiempo o al menos con ciertos aspectos cuidadosamente delimitados de nuestra civilización contemporánea tan plural y compleja²⁶.

Cuando al afán sintetizador se le une la actitud de reticencia ante la inevitable evolución cultural de la historia, se corre teóricamente el riesgo del autoritarismo, la intransigencia y la descalificación de otros tipos de búsquedas cristianas. Metodológicamente se ignoran las condiciones pluralistas y complejas de nuestra sociedad que no se deja abarcar ya de modo unitario. Prácticamente se atribuye carácter absoluto a una obra humana que no puede ser sino provisional, transitoria y relativa. El camino de estas búsquedas suele finalmente acabar en el aislamiento²⁷.

2.4. *Modelo de adaptación*

La postura adaptativa representa otra de las respuestas que los cristianos de todas las épocas han dado al problema de la fe y la cultura. Cuando el creyente se encuentra ante un medio cultural, un grupo humano o un pueblo, en cuyas representaciones y comportamientos no existe referencia alguna manifiesta a la fe cristiana, se ve impulsado a abrir caminos al anuncio del evangelio y cree encontrarlos en la adaptación del mensaje a ese medio cultural nuevo; en la traducción del mismo a sus términos y categorías culturales.

Desde la nueva situación, la fe cristiana es percibida como realidad envuelta en un «molde» cultural distinto al propio, en una estructura determinada en la que se encuadran las definiciones dogmáticas, la organización de la autoridad... Se trata de una estructura extraña para aquel medio cultural en el que se pretende implantar la fe. Ante esta situación, tan común por otra parte en nuestros días que asistimos a la afirmación de las culturas particulares y al florecimiento de los grupos humanos altamente especializados y sólidamente establecidos sobre sus «pautas» culturales, surgen en la Iglesia las voces que abogan por una tarea de adaptación en un esfuerzo por comprender y acercarse en diálogo a ese nuevo mundo.

26 Como ejemplo típico de este planteamiento puede verse, J. J. Sanguineti, *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás de Aquino* (Pamplona 1977).

27 En este caso las consecuencias para la Iglesia y su misión evangelizadora serán de gran importancia. Véase K. Rahner, *Cambio estructural de la Iglesia* (Madrid 1974) 114-115.

Ninguna experiencia o discurso de fe puede agotar el acontecimiento de la salvación y su mensaje. Dios no se deja encerrar ni en los cauces intelectuales de una época, ni en los discursos racionales elaborados por el hombre. La lucha está establecida contra todo tipo de idolatrías. También contra las idolatrías de las ideologías y de las formas culturales del cristianismo.

La postura de adaptación suele estar en general determinada por las siguientes actitudes:

- La necesidad de implantar la fe cristiana en una realidad cultural concreta, que es ajena no sólo a aquélla, sino también a las categorías culturales en que viene expresada.
- La conciencia de diálogo respecto al otro mundo cultural. Se tiene la convicción de que las bases de entendimiento podrán ser establecidas en el intercambio y la escucha.
- El interés por comprender, tanto estratégica como realmente, la realidad de la nueva cultura.
- El esfuerzo, desde el creyente que asume esta dinámica de la adaptación, por llevar a cabo una presencia auténtica en ese medio, mediante ciertos gestos de encarnación en él.

La dinámica de la adaptación suele ser generalmente progresiva: se pasa del cambio operado respecto a las formas exteriores (hábitos y costumbres, pero manteniendo las «pautas» básicas de su cultura propia), a una integración total, con el consiguiente desplazamiento de la cultura propia y la asimilación de la nueva.

Y a la vez representa ciertos riesgos difícilmente remontables:

- La ambigüedad que comporta el gesto de la adaptación. Por una parte expresa la condescendencia de quien se siente poseedor de la verdad plena. La adaptación, por ser de hecho una traducción, supone conservar los criterios de valor y los principios de verdad de la cultura propia, del «núcleo» cultural en que viene envuelta la fe del creyente. Por otra parte existe una voluntad de diálogo sincero.
- La dificultad de traducir en términos válidos para el Mensaje y la cultura autóctona el contenido esencial de la fe cristiana.
- El riesgo de relativismo y de sincretismo, como consecuencia del compromiso cultural.
- El riesgo de disolución. La fe se hace compatible con la modernidad, porque previamente ha sido despojada de su contenido²⁸.

Históricamente esta posición ha estado muy ligada a la actividad misionera de la Iglesia y a la expansión de la fe cristiana en todos los continentes.

La obra evangelizadora que los misioneros españoles y portugueses llevan a cabo en América, a partir del siglo XVI, responde en algunos casos a este

28 Véase para esta cuestión el estudio de J. Martín Velasco, *La religión en nuestro tiempo. Ensayos de fenomenología* (Salamanca 1978).

modelo de la adaptación, expresión sin duda de dominación cultural y de infravaloración de las civilizaciones autóctonas. Quedaba reflejado así, al igual que por otros motivos sucediera con el movimiento emancipador de los «libertadores» el espíritu del imperialismo colonial europeo ^{28*}.

Sin embargo es necesario hacer justicia a la acción misionera de España y Portugal en América. No siempre las cosas fueron así. En otros muchos casos la actividad evangelizadora se caracteriza por el esfuerzo y la consideración valorativa de las culturas autóctonas más sobresalientes del nuevo mundo (azteca, inca, maya...) y por el respeto a las peculiaridades del nuevo pueblo que está surgiendo ²⁹.

Será sobre todo en el continente asiático donde la actividad misionera adoptará un carácter eminentemente adaptativo. La penetración cristiana en pueblos como el chino, indio o japonés exigía una política misionera más acorde con la situación cultural, dotada en estos casos de gran valor y autoridad. Además no se partía de una conquista militar o política como en el área americana ³⁰.

San Francisco Javier trata de adaptar la doctrina cristiana a la cultura japonesa mediante el uso de la terminología nativa como expresión de los contenidos cristianos. Su consideración y aprecio por la cultura autóctona le llevan a intentar un programa de diálogo, que habría de cristalizar más tarde en un movimiento generalizado de adaptación misionera. Y así el P. Mateo Ricci (1552-1610) en China y el P. Roberto Nobili (1577-1656) en la India pueden ser considerados como representantes típicos de este acercamiento en adaptación a unas determinadas culturas, con el fin de insertar el cristianismo en ellas.

M. Ricci se presenta como portador de la cultura occidental, tan estimada por los letrados chinos, y recoge el prestigio que esto le proporciona, aprovechando esta vía estratégica de penetración para predicar el evangelio a las élites dirigentes. Progresivamente esta exportación cultural y religiosa,

28* Véase R. Ricard, 'L'expansion missionnaire du Portugal et de l'Espagne aux XIV et XVI siècles', en *Histoire Universelle des Missions Catholiques*, vol. II (Mónaco 1959) 265-67.

29 Merece ser destacada al respecto la acción evangelizadora de los misioneros franciscanos y su empeño por llevar a cabo una auténtica inculturación. Véase al respecto la obra de E. Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina* (Salamanca 1980).

Sobre la original experiencia de las «reducciones» jesuitas del Paraguay, véase F. de Armas Medina, 'Reducciones', en *Gran Enciclopedia Rialp*, vol. XIX (Madrid 1974) 791-92. Véase también como obra general C. Bayle, *España en Indias* (Madrid 1942).

30 Véase H. Bernard-Maitre, 'La recontre du Padroado et du Patronato: L'affrontement des méthodes', en *Histoire Universelle des Missions Catholiques*, vol. II 323-25.

Para los misioneros que emprenden la evangelización de tan lejanas culturas es la adaptación el único medio de resolver a su juicio el desafío que les presentan las grandes civilizaciones orientales.

tan cercana a la política occidental de la exportación económica, irá revolucionando en él hacia una voluntad total de integración³¹.

R. Nobili, consciente del problema que la división de castas plantea a la penetración de la fe cristiana, se hace «brahamán entre los brahamanes», adoptando sus prácticas, para desde su condición de asceta o «sannyasi» cristiano anunciar el evangelio a los brahamanes.

El problema sin embargo se planteará de un modo explícito en el momento de la transmisión. Como en todo intento de adaptación es en el terreno de las implicaciones prácticas donde el proceso se ve alterado por un cúmulo de reservas y contradicciones. La traducción de la versión occidental de la fe al lenguaje y a las categorías de las culturas china e india, en la medida en que representa una adaptación desde el cristianismo occidentalizado y no un encuentro en profundidad, hará emerger con violencia los conflictos y las tensiones en el seno mismo de la Iglesia. Expresiones, entre otras, propias de un universalismo tímido y limitado³².

3. UNA RESPUESTA ESPECIFICA: LA CONVERGENTIA DIALECTICA

En el intento de remontar los riesgos que entrañan estos modelos de relación, tratamos de encontrar un camino capaz de ofrecer una salida válida al problema de la inculturación de la fe. En la actual situación cultural el medio más adecuado, a nuestro juicio, ha de orientarse por la vía de la convergencia y el diálogo auténtico.

La búsqueda de puntos de convergencia y de encuentro entre la fe y las culturas actuales se corresponde con el florecimiento en la Iglesia de una nueva actitud ante el mundo y de un nuevo concepto de la presencia del creyente en él. Impregnado por las nuevas corrientes religiosas y culturales, el cristianismo descubre en sí la llamada de una doble pertenencia: al mundo y al evangelio. Una doble pertenencia irreductible e históricamente inseparable.

Por una parte el cristiano adquiere conciencia de ser en el mundo, de existir plenamente en él, de compartir responsablemente la historia y la cultura con sus contemporáneos, en cuanto miembro de una Iglesia que se identifica a sí misma no frente al mundo o sobre el mundo, sino en el mundo y al servicio de él.

31 Véase H. Bernard-Maitre, 'Le siècle chrétien au Japon (1549-1560)', en *Histoire Universelle...*, vol. II, 293-316.

32 Como ejemplo típico del problema que apuntamos bástenos recordar el asunto de los «ritos chinomalabares», que va más allá de un mero conflicto ritual. Véase al respecto el análisis de E. Jarry, 'La querelle des rites', en *Histoire Universelle...*, vol. II, 338-52.

Por otra parte, en el propio seno de las culturas comienzan a generarse nuevas sensibilidades que influirán decisivamente en el enfoque del problema. Con el desarrollo de los estudios etnológicos se tiende hoy a la preservación de la identidad cultural de cada pueblo y en consecuencia a afirmar la necesidad de respeto y de convergencia frente a todo tipo de racismo, intolerancia y discriminación. Es necesario encontrar, se piensa hoy, una plataforma común de entendimiento en la confrontación leal de todas las culturas, con el fin de alcanzar una colaboración basada en el intercambio y el encuentro entre ellas. De este modo la aceptación de la pluralidad y diversidad de las culturas pasa por un debate cultural, capaz de remontar actitudes exclusivistas de dominio y hostilidad y abierto a la búsqueda de convergencias.

Convergencia y unidad frente a todas las posturas discriminatorias y etnocentristas tendentes a dar preeminencia a una cultura sobre todas las demás ³³.

En estas condiciones un grupo cada vez más numeroso de cristianos se ven inducidos, tanto en sus elaboraciones teóricas como en su vida práctica, a emprender una confrontación cultural en términos de concurrencia y encuentro, de diferenciación y diálogo, convencidos de que hoy más que nunca es necesario «buscar pacientemente los 'semina verbi', esas 'piedras d'attente' predestinadas por la Providencia para la edificación de la verdad» ³⁴.

Al interior de esta tendencia general pueden ser diferenciados no obstante dos grupos, al menos, de actitudes e intenciones, que se traducen en dos proyectos teológicos distintos.

Existe en primer lugar un grupo de autores cristianos que con absoluta voluntad de diálogo llevan a cabo admirables intentos de conjunción y de correlación intercultural. Su obra teológica así lo expresa. Pero a la vez expresa, conforme va avanzando su desarrollo discursivo, una tendencia clara a la *planetización* de las diversas culturas en torno a un eje sustentador y fundamental que es el suyo propio; es decir, a la *universalización* y en cierto modo al involucramiento de la realidad entera. Se trata en definitiva de un proceso científico de tipo lineal que no quiere o no puede admitir en el fondo la pluralidad cultural. En rigor no puede ser considerado como proceso estrictamente convergente.

Existen también quienes, convencidos de que el pluralismo cultural de nuestra sociedad debe ser enfrentado con realismo, con lealtad y sin com-

33 Véase el tratamiento dado por C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanismo* (Madrid 1979) 304-40. Para Lévi-Strauss habría que partir de una base común capaz de remediar tantos fanatismos y orgullos occidentales. Sería el hombre universal, el «humanismo democrático» o «humanismo generalizado».

34 P. Arrupe, 'Carta del P. General sobre la inculturación', en *Información S.J.*, 57, X (1978) 214.

plejos, consideran necesario asumir desde el quehacer teológico el riesgo de la convergencia. Es decir, creen que en las actuales circunstancias la Iglesia, *reforzando su identidad propia como grupo específico dentro de la sociedad y actualizando la conciencia sobre sí misma, ha de ser capaz de vivir plenamente insertada en las culturas con objeto de asumirlas, interrogarlas y relativizarlas*. Están convencidos de que sobre las bases de la leal convivencia en igualdad y en diálogo, en interpelación y en respeto mutuo (pues no han de ser alteradas en esta operación las exigencias internas ni de la fe ni de la cultura). La Iglesia debe participar plenamente en el diálogo cultural, ofreciendo el servicio de sus propias convicciones fundamentales al hombre contemporáneo con objeto de purificar, humanizar y enriquecer su proceso histórico.

Guiados por algunos ejemplos veamos con más amplitud el contenido y las consecuencias de ambas posiciones.

3.1. *La convergencia como universalización*

Entre nuestros contemporáneos elegimos una figura destacada: Pierre Teilhard de Chardin, buscador incansable de la unidad. Su obra es a la vez rigurosamente científica y portadora de un discurso que va más allá de la ciencia misma. Sus formulaciones envuelven una visión evolucionista y totalizadora del universo, del hombre y de la humanidad, que se extiende en dirección al pasado y a la vez al porvenir. «Cuando, de este universo móvil en el cual acabamos de despertarnos, observamos las series temporales y espaciales divergir y desenlazarse a nuestro alrededor y hacia atrás, como las capas de un cono, quizás hagamos entonces ciencia pura. Pero cuando nos volvemos del lado de la cumbre, hacia la totalidad y hacia el futuro, nos resulta también obligado hacer religión. Religión y ciencia: dos caras o fases conjugadas de un mismo acto completo de conocimiento, el único que puede abrazar, para contemplarlos, medirlos y acabarlos, el pasado y el futuro de la evolución»³⁵.

Para Teilhard la comunidad humana está viviendo una transformación radical de la conciencia. En la «planetización» las fuerzas de la evolución dejan de divergir, iniciándose un proceso de convergencia. Si bien a partir de la aparición del hombre sobre la tierra, piensa Teilhard, los grupos humanos contituyeron tribus y siguieron caminos culturales e históricos divergentes, hoy podemos hablar de un proceso de convergencia y de concentración de la conciencia universal.

Dos conceptos claves en su pensamiento que fundamentan este afán de síntesis y de unidad: la ley de la «complejidad-conciencia» y la ley de «convergencia». El primer supuesto deriva de la ciencia, de la paleontología

35 P. Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano* (Madrid 1967) 344-45.

y de la teoría de la evolución especialmente; el segundo procede de la filosofía y de la teología.

Respecto a la ley de la «complejidad-conciencia» como punto central en la comprensión del fenómeno de la evolución, Teilhard está convencido de que el surgimiento de la vida no puede ser considerado en modo alguno como un accidente o como una anomalía, sino como un proceso inevitable que en esencia constituye un ascenso del espíritu, coronado por la aparición del hombre. Y así la evolución que hasta entonces era tenida como proceso de divergencia adquiere carácter convergente, para culminar en un brote final: el hombre. El hombre que se convierte de este modo en centro de perspectiva y a la vez en centro de construcción del mundo ³⁶.

Respecto a la segunda categoría, más cercana a los planteamientos religiosos y filosóficos, Teilhard afirma, como hecho irrefutable, la «planetización» de la humanidad y establece su postura respecto al futuro y porvenir del hombre. La humanidad debe tomar a su cargo su futuro, si quiere llegar a su verdadera realización y salvación. El camino será el de la «convergencia». En ella, lejos de uniformar o aplastar, cada cual logra su propio desarrollo, dentro de su propia originalidad y su propia vocación. La tendencia a la convergencia y a la unión llevará a superar los horizontes demasiado estrechos de las religiones y a emprender un esfuerzo común para la instauración del amor universal: amor por la tierra, amor por las grandes empresas humanas. Un amor en definitiva capaz de unir a todos los humanos y orientarlos hacia un «Alguien Supremo» ³⁷.

En la coronación de ese amor por las grandes empresas humanas asigna un lugar preponderante al saber y a la ciencia, no como búsqueda de fines utilitarios, sino como aspiración por parte del hombre a saber para ser más. «La marcha de la humanidad se desarrolla indudablemente en el sentido de una conquista de la materia puesta al servicio del espíritu. Poder más para actuar más. Pero finalmente y por encima de todo, actuar más para llegar a ser más» ³⁸. Teilhard considera que las religiones deben cambiar de postura respecto a la ciencia: en vez de menospreciar su significado, desinteresarse o temer que la ciencia acarree la ruina de la religión, deben colaborar y saber que sólo así la humanidad recuperará su verdadera unidad.

Teilhard de Chardin en definitiva tiene la convicción profunda (y exhorta a todos ardientemente a colaborar en pro de ella) de que la humanidad está llamada a convergir y a comprimirse sobre sí misma, y asigna en concreto el lugar definitivo de esta unión que marcaría la realización plena de la humanidad: el «Punto Omega». En un principio como consecuencia de una pura deducción filosófica: «el espacio-tiempo, por el hecho de contener

36 Ibid. 363-74.

37 Ibid. 319-22.

38 Ibid. 301-2.

y de engendrar a la conciencia, debe ser de naturaleza convergente. Por consiguiente, seguidas sus capas desmesuradas en la dirección conveniente, deben confluir en algún lugar hacia adelante, en un punto (llamémoslo Omega) que las fusione y las consuma dentro de sí de manera total... Es un error buscar las prolongaciones de nuestro ser y las de la noosfera del lado de lo impersonal. Lo universal-futuro no podría ser otra que lo hiperpersonal en el punto Omega ³⁹.

En una segunda etapa y sabiendo que sólo los cristianos lo seguirían, afirmará, aunque sin confundir ambos conceptos, la unión entre el Punto Omega y Cristo. Se trata de un Cristo universal que abarca y da plena consistencia a todas las cosas, único capaz de unir las en un amor cuya fuente verdadera, se encuentra en El ⁴⁰.

Por lírico que sea a menudo su discurso filosófico, Teilhard representa sin lugar a dudas un proyecto actual de unidad profunda y orgánica. De él puede decirse que sus ideas han influido en numerosos espíritus provenientes de diversas culturas y animados por convicciones diferentes. La visión unitaria de la plenitud final y la intencionalidad reconciliadora que impulsa todo el proceso, han sido para muchas respuestas a su aspiración por unificar su trabajo científico y su visión del mundo ⁴¹. Aunque también sea necesario afirmar que su itinerario discursivo conduce a algo muy distinto de lo que puede ser considerado como auténtica convergencia.

Dentro de esta misma orientación, aunque con unos planteamientos diferentes, puede ser incluido también el pensamiento filosófico y teológico de Paul Tillich. Su síntesis, al igual que la de Teilhard, pretende dar respuesta a las desviaciones y búsquedas de unidad de nuestra época, dividida entre las exigencias de la racionalidad y los imperativos de la fe, entre la dirección que toma el orden social, científico y cultural contemporáneo y la necesidad de sentido para todas las búsquedas humanas, en suma entre la razón y la revelación.

En el afán por superar la antítesis y la oposición que tales términos presentan en la vida real de los creyentes, elabora un discurso caracterizado por la correlación cultural, la interdependencia y la correspondencia mutua. La revelación para Tillich no destruye la razón, sino que la completa al conducirla a la plenitud de su ser más profundo: su valor y su sentido. El Cristo de los evangelios, lejos de presentar una ruptura respecto a la cultura, reúne en El todas las verdades y todas las búsquedas humanas, ya que la Palabra es «logos» que penetra todo lo que existe, lo concreto e histórico y lo universal y transhistórico. El tratamiento de lo religioso tan sólo como una función especial de la vida humana es por esta razón improcedente.

39 P. Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano...*, 313-14.

40 Idem, *El medio divino* (Madrid 1967) 43-50; y *El fenómeno humano...*, 353-61.

41 Véase J. Gritti, *L'expression de la foi...*, 81.

Puede y debe ser considerado como la dimensión en profundidad de todas las funciones humanas, como «la substancia, la base y la profundidad de la vida del hombre»⁴².

Para P. Tillich lo religioso y lo secular «se interpretan» y «se interfieren» de tal modo que cabría hablar de una relación íntima entre los dos dominios: la religión como la «substancia» de la cultura, y la cultura como la «forma» de la religión. «La religión en tanto que preocupación última es la substancia que da sentido a la cultura, y la cultura es la totalidad de las formas a través de las cuales la preocupación fundamental de la religión puede expresarse. Este modo de considerar sus relaciones nos impide definitivamente establecer un dualismo entre la religión y la cultura. Todo acto religioso, no solamente en las religiones organizadas, sino también en el movimiento más íntimo del alma, está formado por la cultura»⁴³.

Tillich hace descansar todo el peso de este encuentro (capaz a su juicio de superar a la vez el «radicalismo ortodoxo» y la acomodación de la «teología liberal») sobre el movimiento existencialista contemporáneo. De él parte, así como de su severa acusación contra nuestra sociedad industrial. «El existencialismo en sentido amplio es un movimiento de protesta contra el espíritu de la sociedad industrial en el marco mismo de esta sociedad. Su protesta se dirige contra la posición ocupada por el hombre en el sistema de producción y de consumo de nuestra sociedad. Se le supone al hombre dueño del mundo y de sí mismo, pero ha acabado siendo en realidad una parte del mundo que él ha creado, un objeto entre los objetos, una cosa entre las cosas, una rueda al interior de una máquina universal a la que debe adaptarse para no ser aplastado por ella. Y así, esta adaptación hace de él un medio para unos fines que a su vez no son más que medios en los que el fin último está ausente. De esta situación del hombre en la sociedad industrial nace la experiencia de vacío, de sin sentido, de deshumanización y de alienación. El hombre no encuentra un sentido a la realidad»⁴⁴.

La salida que el hombre tiene frente a esta situación de desesperanza y desorientación, de angustia y de soledad, la sitúa en lo que él llama «el coraje del ser», es decir, la voluntad de búsqueda que el hombre alberga en sí y que le impulsa a encontrar sentido a su vida. Su fuente es la realidad última, la «profundidad del ser», el «poder del ser». Es decir, el hombre será plenamente hombre en la medida en que tome conciencia de ese «poder» y logre reconciliarse con el fundamento último del ser. Un fundamento que para él es el Dios misterioso y escondido que se revela en el fondo de nuestra duda y de nuestra desesperanza, y que responde de este modo a la cuestión

42 P. Tillich, *Théologie de la culture* (Paris 1968) 46.

43 Ibid. 92.

44 Ibid. 96-97.

profunda que nos plantea la existencia en la sociedad industrial: el problema del sentido último, de la realidad fundamental.

A partir de aquí el análisis religioso emprendido por Paul Tillich sobre la cultura muestra cómo todas las formas culturales son invitadas a trascenderse con objeto de dejar traslucir la sustancia y el sentido espiritual que hay en ellas ⁴⁵.

3.2. *La convergencia dialéctica o diferenciación dialéctica*

El debate sin embargo entre la fe y la cultura va a experimentar en estos últimos tiempos un notable desplazamiento. Las actuales corrientes científicas, además de subrayar la pluralidad y diversidad cultural, abren para el concepto mismo de cultura unas dimensiones más amplias y complejas que desbordan el simple nivel del saber intelectual y literario. La cultura, síntesis de todas las actividades creadoras de un pueblo, representan la condición concreta del hombre histórico y socialmente situado ⁴⁶. En consecuencia el actual debate cultural se verá obligado a abordar el viejo problema de la fe y la cultura como una confrontación que va más allá del saber intelectual y de sus producciones más destacadas.

Esta es la perspectiva desde la que J. Gritti opta por un análisis concurrente de convergencias entre el mensaje central de la fe cristiana y los núcleos constitutivos de las culturas humanas ⁴⁷. También en esta línea podría ser enunciado el proyecto teológico propuesto por F. Sebastián a la XXXI Semana Social de España ⁴⁸.

También nosotros nos situamos en esta perspectiva a la que denominamos *convergencia dialéctica* o *diferenciación dialéctica*. Y lo hacemos porque estamos convencidos de que el creyente de nuestros días, vinculado a las condiciones y planteamientos que le ofrece la modernidad, necesita recuperar la confianza en el valor supremo de la fe y, a la vez, reorientar el sentido de la colaboración leal con los hombres de su tiempo. Sólo desde un esfuerzo de clarificación fundamental y de identificación explícita de

45 Ibid. 103-4.

46 Remitimos a algunas obras representativas de este nuevo enfoque. P. Berger y Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad* (Buenos Aires 1975); P. Berger, *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión* (Buenos Aires 1971); G. H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad* (Buenos Aires 1953); M. Certeau, *La prise de la parole* (Paris 1968); Idem, 'La rupture instauratrice ou le cristianisme dans la culture contemporaine', en *Esprit*, 404 (1971) 1177-1214; J. S. Kahn, *El concepto de cultura. Textos fundamentales* (Barcelona 1975); L. J. Lubetok, *Un solo vangelo nelle diverse culture*, (Torino-Leuman 1971); E. Morin, 'De la culturanalyse à la politique culturelle', en *Communications*, 14 (1969).

47 Véase su obra *L'expression de la foi dans les cultures humaines* (Paris 1975).

48 F. Sebastián, 'Evangelización de la cultura', en *Evangelizar la cultura* (Madrid 1978).

su condición cristiana, le va a ser posible experimentar la opción radical que asume, como posibilidad de existencia y como responsabilidad cercana, generosa y crítica con los movimientos culturales de su tiempo. La teología tiene en este sentido una función explícita que ha de ser capaz de desempeñar. A ella le corresponde en las actuales circunstancias ofrecer a la Iglesia el servicio del *sentido* y la *diferencia*. Es decir, la tarea de clarificar el sentido radical de la existencia humana en la realidad funcional y diaria de lo transitorio dado, y marcar la diferencia de lo profundo y más verdadero en las coyunturas temporales de lo existente. *Interpretar críticamente* la realidad social e histórica y *articular* en diálogo sin complejos la verdad de la fe con los desafíos que de aquélla provienen. Meditando la verdad evangélica y esforzándose por ser fiel a ella, trabajar por dar una respuesta adecuada, en la *confrontación permanente y leal* con las otras ofertas de sentido y de verdad, a los interrogantes de la Iglesia y de la sociedad de nuestro tiempo.

En resumen podemos decir que los supuestos fundamentales de esta posición serían los siguientes:

- Se parte del hecho de la pluralidad cultural. Se acepta y se admite de modo inequívoco, y no sólo se proclama la realidad pluralista de nuestra sociedad contemporánea.
- De igual modo se subraya la primacía del «invariante humano» al interior de toda cultura y de todas las culturas. Es decir, se afirma que el hombre es quien crea, vitaliza y dinamiza las culturas. De este modo se toma una opción clara frente a todas aquellas filosofías y posicionamientos práticos que disuelven al hombre en favor de otros intereses ⁴⁹.
- Es el hombre quien en definitiva hace posible la comunicación con otras culturas y la consiguiente creación cultural. Ambas cosas podrán lograrse a partir de ese núcleo humano fundamental que posibilita y anima a toda cultura y que en el fondo puede explicitarse en la búsqueda de sentido.
- La Iglesia por su parte debe hacer un esfuerzo de definición y de clarificación de su propia identidad en fidelidad a la tradición cristiana. Desde esta consistencia interior, capaz de enfrentar los riesgos de la disolución, puede dejarse impregnar e interpelar por la cultura.
- En esta situación de diálogo y de intercambios mutuos la Iglesia tiene algo de específico e irreductible que ofrecer: la alteridad radical que el

49 Una mayor profundización en E. Barbotin y G. Chantraine, *Catéchèse et culture* (Paris 1977) 19-56. Por su aportación metodológica, L. Duch, 'Antropología de la religión', en *Antropológica*, 6 (1982) 137-39.

Mensaje evangélico representa. Y en consecuencia, llevar a cabo su función fundamental: la evangelización de la cultura.

4. CARACTERÍSTICAS OPERATIVAS DEL PROCESO DE CONVERGENCIA

Llegados a este punto queremos describir, con la mayor precisión posible, las características específicas que, en cuanto proceso operativo, comporta el proyecto de convergencia y diferenciación dialéctica.

Creemos que el hecho de despertar la conciencia de relación que hoy ha de establecerse entre la fe y las culturas, así como la necesidad de vencer sobre su urgencia, siendo en sí tareas importantes, no agotan el cometido específico que la comunidad cristiana ha confiado al teólogo y al catequeta. Es necesario, además de hablar de relación y de encuentro, determinar el *tipo de relación* que cabe establecer entre la teología y la cultura contemporánea, el *tipo de encuentro* que puede responder adecuadamente a las situaciones actuales. Y aún, es necesario delimitar los instrumentos mediante los cuales va a llevarse a cabo tal intercambio.

Ciertamente son diversas las formas que hoy adopta el proceso dialogal en la producción teológica y catequética. Cada teólogo, en función de sus convicciones y de su sistema de referencia, tiene respecto a la cultura una posición determinada y opera consecuentemente en conformidad con ese marco conceptual y existencial. No es nuestra intención ahora emitir un juicio de valor pormenorizado sobre tales aproximaciones y menos aún prejuzgar su legitimidad. Tan sólo esbozaremos una breve referencia analítica sobre algunas aproximaciones concretas que, dentro de este proyecto de encuentro en que nos movemos, se están llevando a cabo hoy. Hacemos esto con el fin de explicar operativamente nuestra posición y justificar así una elección que, a nuestro modo de entender, representa hoy una alternativa posible y válida para el teólogo y el catequeta que se plantea el problema de la inculturación de la fe como tarea.

4.1. *A la búsqueda de un sentido profundo de las situaciones reales*

La posición más generalizada respecto a la cultura a partir del Concilio Vaticano II puede ser considerada como un intento por dar sentido y significación a las situaciones reales de nuestro tiempo. Suele advertirse, como instancia movilizadora, un afán por interpretar salvíficamente la historia escrutando «los signos de los tiempos».

Para la investigación se utiliza un esquema de trabajo conjunto compuesto básicamente por tres etapas o núcleos sucesivos fundamentales: el análisis de la situación histórica concreta, la confrontación de la misma con un cuerpo más o menos amplio de doctrina cristiana y la exposición de

algunas determinaciones u orientaciones pastorales, tendentes a conseguir que la realidad histórica descrita e interpretada pueda ajustarse más a los principios doctrinales del cristianismo⁵⁰. Puede decirse en consecuencia que el interés último de este tipo de reflexión tiende a la elaboración de un conocimiento teológico de la situación histórica con el objeto de hacer posibles una decisión pastoral y un programa correlativo de acciones a emprender.

Se lleva a cabo efectivamente un encuentro con una situación determinada y hasta se describe la misma en términos objetivos, pero ésto se hace desde la percepción subjetiva de quien lo intenta; es decir, desde las representaciones fundamentales a las que está adherido, como teólogo o grupo de creyentes, sin someterse por completo a las exigencias críticas de un proceso descriptivo, objetivo y científico. De este modo la relación que se establece entre el aspecto objetivo de la realidad y el aspecto subjetivo de la percepción no se pone en cuestión, al menos no se explica ni se llega a analizar suficientemente. El trabajo viene condicionado por un principio orientador previamente asumido: *dar sentido a las situaciones y descubrir la significación teológica de las mismas*.

El teólogo describe y explica la realidad, formulando sobre ella la palabra última y la norma de conducta. En virtud de este procedimiento discursivo situación y sentido aparecen diferenciados y yuxtapuestos, distintos y únicamente relacionados por el vínculo pretendido de una significación superior. Como contrapartida, se harán una serie de concesiones a la situación por la vía de la adaptación⁵¹.

50 Este mismo esquema es el adoptado en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, y el de la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín, Véase AA. VV., *Medellín, Reflexiones en el CELAM* (Madrid 1977). Lo mismo podría decirse de muchos documentos episcopales contemporáneos y de numerosos planes de pastoral. A título de ejemplo señalamos el proyecto pastoral del Movimiento «Mundo Mejor» en J. B. Cappellaro, *De masa a Pueblo de Dios* (Madrid 1982) 193-225.

Queremos a la vez dejar constancia de la indudable fecundidad teológica y pastoral que representa esta corriente en la Iglesia actual. Véase al respecto K. Rahner, 'Le chrétien dans le monde moderne, sa situation a la lumière de la théologie', en *Mission et Grace* (Paris 1962) 1-57.

51 La teología crea así un lenguaje que se distancia progresivamente o entra en conflicto alternativo con otros lenguajes de la cultura contemporánea. Pues mientras la racionalidad científica aborda la realidad de modo empírico, parcial y concreto, analizando sus significaciones prácticas y su funcionamiento objetivo, la racionalidad propia de ciertos lenguajes religiosos, al mantener un enfoque global, subjetivo y abstracto, tiende a interpretar la realidad de un modo totalizante según sus últimas significaciones, ideologizándola por la generalización de sus análisis y presentándola como un desafío para el hombre que ha de luchar, en una especie de solidaridad genérica y desarticulada, por un ideal de un mundo mejor. Impulsado por esta dinámica, que circunscribe prioritariamente la fe al ámbito de los procesos subjetivos, el creyente se ve inducido a traducir las realidades objetivas en interpelaciones subjetivas. Baste recordar ciertas derivaciones desafortunadas del proceso «ver, juzgar y actuar», capaz de introducir elementos de culpabilidad personal a causa de un análisis ingenuo de la sociedad. Pro-

Una reflexión así, llevada a cabo sin crítica de sí misma y de las condiciones de su producción, es, como dice J. Audinet, un procedimiento que «reemplaza al "videtur quod non" de las antiguas tesis. Bajo la apariencia de una subjetividad que no puede o no quiere dar cuenta de lo que afirma»⁵².

En definitiva puede decirse que un acercamiento a la realidad en estos términos tenderá a generar inevitablemente un conjunto de afirmaciones inverificables y de generalizaciones peligrosas. Pero sobre todo va a conducir a una bipolarización de un proceso que en la intención era claramente convergente, a un dualismo o distinción de planos que en absoluto se corresponde ni con la estructura del dinamismo de la historia ni con la del creyente en la Iglesia, que vive a la vez como miembro del grupo humano (en la realidad fenomenológica de sus usos y costumbres, de sus instituciones y objetivaciones) y como miembro de la comunidad eclesial con sus referencias y comportamientos propios.

4.2. *El reto del diálogo interdisciplinar*

En el intento de conjurar estos riesgos mediante un planteamiento más científico se emprende por parte de algunos catequetas y teólogos un camino distinto, basado en la más sincera voluntad de diálogo. Un diálogo entendido y conformado como colaboración conjunta e interdisciplinaria entre la teología y las ciencias humanas.

El acercamiento a la realidad es en este caso mucho más objetivo y crítico. Y así las notas que caracterizan a este tipo de reflexión son la *inducción* y la *interdisciplinarietà*. Mediante el proceso inductivo se tiende a que la inteligencia de la fe surja de lo real, de las situaciones concretas analizadas científicamente y no de algo preexistente en la mente del teólogo, ni aún de una realidad determinada como entidad capaz de adaptarse en mayor o menor grado según las exigencias y el sistema establecido de transacciones. Es decir, el teólogo procura desvincularse de cualquier punto previo de referencia, desde el cual proceder deductivamente. El principio de interdisciplinarietà, por su parte, actuará como asegurador científico del proceso, ofreciendo la garantía de una consideración objetiva de la realidad⁵³.

gresivamente el creyente más comprometido va adquiriendo un sentido de «mala conciencia», al interpretar a la sociedad actual en términos de responsabilidad subjetiva (o de responsabilidad de grupo cristiano) y no desde el enfoque adecuado que corresponde a una situación caracterizada por un buen número de contradicciones objetivas, como son las de nuestra sociedad compleja.

52 J. Audinet, 'Théologie pratique et pratique théologique', en *Le Point Théologique* (Paris 1977) 99-100. Recoge en síntesis los trabajos de un fructuoso seminario conducido por el autor en el instituto Católico de París y del que asumimos sus principales supuestos.

53 Ibid. 104. Véase también el análisis que hace sobre este procedimiento M. Lefebvre, 'Vers une nouvelle problématique de la théologie pastorale', en *Nouvelle Revue Théologique*, 12 (1971).

Sin embargo, a pesar de la nitidez, el rigor y la honestidad de este planteamiento, el proceso convergente queda, también en este caso, oscurecido por algunas sombras de difícil clarificación. La realidad por sí misma, por más científicas que puedan ser las interpretaciones y explicaciones que sobre ella se lleven a cabo, nunca podrá dar cuenta con absoluta exactitud de la experiencia de la fe y menos aún fundamentar desde sus análisis un discurso teológico. La realidad en sí misma no entiende de tal objetivo.

Así las cosas, la teología y el mismo teólogo se ven obligados a preguntarse por el sentido de su proyecto y por el lugar que le corresponde en ese diálogo. Atrapado entre las coordenadas de otros procedimientos discursivos y la imprecisión en que se mueve su función específica, el teólogo suele acabar reducido al silencio de quien, dentro de las reglas de juego establecidas, nada puede aportar, abdicando finalmente de su estatuto propio. O puede tender de nuevo, como recurso último, a tomar la palabra, pero solamente podrá hacerlo ya por la vía normativa de la que precisamente quiso salir.

Los breves trazos de estos análisis, respecto a dos procedimientos en uso, muestran a la investigación teológica y catequética la improcedencia de ciertos caminos. Podemos en definitiva afirmar que sobre la teología actual recae una vez más la difícil tarea de superar todo planteamiento dicotómico que pone a un lado las situaciones y a otro las significaciones, a un lado las ciencias humanas que pretende utilizar y a otro la teología. Recae en segundo lugar la responsabilidad de cuestionar todo proyecto de diálogo y de interdisciplinariedad, cuando ambas cosas se vuelven imposibles, porque el teólogo queda al fin reducido al silencio o artificialmente constituido en portavoz de la última palabra normativa.

4.3. *La articulación de la fe y la cultura*

Existe un tercer modo de enfocar teológicamente el diálogo cultural. Es un tercer tipo de proceso discursivo, susceptible de ser adoptado por la producción teológica actual. Como objetivo último trataría de *esclarecer en el hoy de la Iglesia el mensaje de la fe y de articularle en las culturas contemporáneas*.

El espacio elegido sería la *comunidad cristiana*, en cuanto ámbito concreto de la vida eclesial donde se van virtualmente las condiciones necesarias para la pretendida articulación. O expresándolo en términos sociológicos, sería el espacio concreto de la acción social.

En el primer modelo, hemos visto, se elige un campo de estudio insuficientemente definido sobre el que de manera general se elabora un sentido. En el segundo modelo se es mucho más sensible a la delimitación del campo, por eso se determina con precisión el objeto de estudio. Ahora en este tercer modelo se parte también de un ámbito determinado que, en virtud de la

concepción dinámica que se tiene sobre la realidad, pasa a ser considerado como un espacio de la acción práctica, es decir, como un sistema de relaciones e intercambios.

Se trata de analizar las múltiples relaciones que en él se dan, de esclarecer las complejas interacciones culturales y sociales que inciden en este espacio cristiano determinado. Se busca en definitiva *investigar en la acción social el mutuo impacto de la fe* (de la que es portador en cuanto grupo cristiano) *sobre la cultura propia del grupo, y de ésta sobre la fe*. A partir de esto sería posible *discernir* las mutuas interferencias y posibles suplantaciones.

Al interior del grupo cristiano acontece un proceso de interacción permanente entre los elementos culturales y los cristianos. Mediante un trabajo de reflexión se tiende a discernir los núcleos fundamentales de su existencia como grupo, a analizar la naturaleza de los intercambios, a comprender cómo se da esta interacción y por qué, a desenmascarar las incoherencias o posibles contradicciones que conlleva su marcha en el tiempo. Todo esto reenvía a la fe como instancia crítica y también restauradora de la realidad cristiana. Se trata en definitiva de desentrañar la condición de la acción social mediante los instrumentos propios de la cultura contemporánea: el análisis y la interpretación crítica. Esta instrumentalización difiere claramente de la utilizada en los dos procesos descritos anteriormente, cuyo acercamiento a la realidad se llevaba a cabo mediante la descripción por una parte y la objetividad científica por otra.

En estas condiciones el grupo cristiano se ve inducido en primer lugar a *esclarecer y afianzar su propia identidad religiosa en continuidad con la tradición*. En segundo lugar a *buscar la articulación de esa fe con la cultura propia*, sin que en esta operación sean alterados los supuestos internos de ninguna de las dos. La cultura, podría decirse, ofrece sus lenguajes, modelos y categorías; la Iglesia, las convicciones fundamentales de las que se siente portadora.

Ciertamente esta operación analítica, interpretativa, crítica y creativa sólo puede llevarse a cabo en ámbitos particulares y concretos. Una reflexión teológico-catequética así es en cierto modo un trabajo de artesanía que exige la consideración pormenorizada y precisa de una situación concreta de la vida eclesial. Frente al discurso teológico amplio sobre la relación fe-cultura (una relación por otra parte que, al plantearse en términos generales, es insistematizable como la vida misma) se opta por una comprensión teológica histórica, práctica, situada, que se circunscribe a un espacio y a un tiempo concreto.

El mensaje de la fe hace acto de presencia en virtud de este procedimiento analítico e interpretativo. A veces como principio que explica las determinaciones de la acción social; otras, como realidad que necesita ser

definida. En todos los casos haciendo referencia a un Mensaje que es leído en la realidad cultural concreta de un grupo, en continuidad con la tradición de la fe y en constante conformidad con ella. Es decir, se hace una hermenéutica de la práctica cristiana con objeto de manifestar, mediante el análisis de las relaciones entre el grupo cristiano y las culturas, a la vez «la dimensión de encarnación y la dimensión de transcendencia de las que la tradición cristiana es portadora»⁵⁴.

En resumen, puede decirse que lo que se pretende mediante este procedimiento, es descubrir el modo en que el mensaje de la fe está encarnado en la vida del grupo (en las representaciones y conductas) y al mismo tiempo la manera en que se ha implantado en él la alteridad radical que el mensaje revelado representa. A diferencia de los otros dos modelos descritos cuya metodología se centraba en la explicación-aplicación para el primero y en la inducción para el segundo, este tercer modelo adopta la hermenéutica como racionalidad teológico-catequética⁵⁵. En el primer caso el teólogo se constituye en el hombre de la palabra última y de la norma y lleva a cabo un proceso de articulación entre las culturas y la fe en términos de yuxtaposición; en el segundo itinerario reflexivo que hace referencia al diálogo interdisciplinar, el teólogo se ve obligado a realizar la articulación mediante concordismos frágiles, puesto que el principio de objetividad del que parte, sitúa a la fe y a todo lo que se refiere a ella fuera de la cultura y de la

54 J. Audinet, 'Théologie pratique...', 106. L. Boof propone para la teología actual un camino de articulación en torno a tres ejes de referencia: *Reino-Mundo-Iglesia*. «Es preciso, afirma, articular en un orden correcto estos tres términos. En primer lugar es el Reino, como primera y definitiva realidad que engloba todas las demás. Viene después el mundo, como el espacio de la historificación del Reino y de la realización de la propia Iglesia. Por último la Iglesia, como realización anticipatoria y sacramental del Reino en el mundo, y como mediación para que el Reino se anticipe en el mundo de un modo más denso». Véase L. Boof, *Iglesia, Carisma y Poder. Ensayos de eclesiología militante* (Santander 1982) 15.

55 Los sucesivos enfoques de la teología hermenéutica en estas últimas décadas (hermenéutica histórico-universal, práctico-dialéctica, escatológica, transcendental...) y su abundante producción expresan el interés despertado por esta orientación en la Iglesia. Como es sabido este desplazamiento de la teología respecto a las condiciones de su producción tiene mucho que ver con el cambio epistemológico operado en la cultura de nuestro tiempo. Véase al respecto W. Kasper, 'La fonction de la théologie dans l'Eglise', en *Concilium*, 60 (1970) 47-60; C. Geffré, 'Du savoir a l'interprétation', en *Le Point Théologique* (Paris 1977) 21; E. Schillebeeckx, *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica* (Salamanca 1973); Z. Alszeghy y M. Flick, *Cómo se hace la teología* (Madrid 1982); G. Defois, 'Revelation et Société. La Constitution Dei Verbum et les fonctions sociales de l'écriture', en *Recherches de Science Religieuse*, 63 (1975).

Por otra parte conviene tener en cuenta que este enfoque interpretativo y actualizador de la Palabra de Dios, que envía necesariamente a la práctica cristiana, dará origen en nuestros días a la denominada «teología práctica» tan estrechamente vinculada a la cultura actual y al proyecto de articulación intercultural.

ciencia; en el tercer modelo se tiende a explorar la alteridad y el teólogo-catequeta trata de modo científico los procesos sociales de producción, de estructuración y de difusión, tanto de la cultura como de la fe en un grupo humano de creyentes, para discernir las condiciones de su existencia y para observar y explicar el proyecto histórico-cultural que en él se da, para interpretar, criticar y discernir salvíficamente la situación con sus virtualidades y fracasos, y finalmente, para posibilitar la articulación del mensaje de la tradición en la cultura concreta.

4.4. *Itinerario metodológico.*

Un proyecto de trabajo así sólo puede ser desarrollado, como hemos afirmado más arriba, en un espacio eclesial y cultural concreto en el que se generan, se manifiestan y se desarrollan unas determinadas relaciones entre la fe y las culturas ⁵⁶.

Por eso, en nuestra hipótesis, el estudio habrá de centrarse en el grupo cristiano constituido para *descubrir en él el sentido que la implantación cultural del Mensaje tienen en ese medio humano concreto, explorar el valor de alteridad radical que aquél aporta a la acción social constituyente y poner de relieve las posibilidades que tiene de ser articulado en el proceso social, abriendo caminos a la mutua fecundidad y creatividad cultural.*

El itinerario metodológico de este proyecto habrá de asumir, como *punto de partida*, la propia acción social. En ella será necesario localizar los núcleos operativos fundamentales que le dan forma, los mecanismos que regulan la vida social y las elecciones fundamentales que desde la base sustentan e identifican a aquel grupo. O si se prefiere desde otra formulación, diremos que el punto de partida habrá de situarse en las formas actuales y concretas que adopta la vida cristiana en un espacio eclesial determinado, investigando por vía empírica y conforme a los instrumentos del análisis social los procesos fundamentales de un grupo creyente. Al interior de éstos podrán ser identificados los términos que adopta la implantación cristiana.

El segundo paso metodológico tenderá a proporcionar al grupo la posibilidad de esclarecer su identidad religiosa. Siguiendo la propia dinámica de la investigación, se trata de acceder a la consideración reflexiva del núcleo referencial que le sustenta. Para ello es necesario analizar la configuración cristiana específica que se está dando a sí mismo el grupo cristiano y que se proyecta en su acción social. El análisis, pues, se centra en las relaciones que la Iglesia, allí establecida, mantiene con la cultura contemporánea. Si la

⁵⁶ Este es, por otra parte, uno de los rasgos característicos de la conciencia eclesial de nuestro tiempo que busca lugares específicos de encuentro entre la fe y la cultura, frente a ese otro tipo de aproximaciones reflexivas que estudian las posibilidades reales de intercomunicación en términos globales y generales, y que en el mejor de los casos sólo logran mostrar el horizonte de una relación teórica y abstracta.

Iglesia al evangelizar, cualquiera que sea el signo que esta acción pueda tener, establece por este hecho un proceso relacional con la cultura de su tiempo, cabe preguntarse por el tipo de relación que de hecho lleva a cabo. Ya hemos visto cómo la historia de las relaciones entre la Iglesia y las culturas, que es en definitiva la historia de la inculturación de la fe, refleja una amplia gama de variedades que van desde el rechazo radical y el enfrentamiento a la acomodación y al acuerdo fundamental, desde la síntesis integradora a la adaptación. Y todo ello en función de unas elecciones que se proyectan en el entramado de la vida social.

A la vez deberá ser descubierta la coherencia o incoherencia de la configuración cristiana que el grupo está manteniendo. Es decir, si los dispositivos reguladores de la vida del grupo son o no coherentes con la opción fundamental cristiana que proclama y en nombre de la cual se constituye e identifica.

El tercer paso en el tratamiento metodológico habrá de abordar el proceso de articulación y de creatividad cultural. Se deberá constatar hasta qué punto el grupo cristiano representa una aportación específica respecto a los dispositivos sociales de la cultura contemporánea. Es decir, trataremos de descubrir, entre la diversidad de configuraciones cristianas, si ésta en concreto, por mantenerse en la tradición de la fe, puede inscribirse con garantía en la cultura actual o se distancia de ella, en un movimiento de progresiva desidentificación de sí misma o en la ausencia de significación efectiva para el hombre de hoy. Si su presencia es irrelevante o si está ofreciendo a la sociedad hoy aquello que le es específico en virtud de su elección cristiana.

En virtud de este procedimiento de reflexión y de interpretación crítica que se adopta, buscaremos establecer, desde la realidad cristiana respecto a la cultura, un movimiento relacional alternativo: de cercanía y de distancia, de unión y separación. La racionalidad contemporánea proporcionará a la realidad cristiana un conocimiento más exacto de sus dimensiones. La fe, a su vez, pondrá en evidencia la orientación y también las contradicciones de la condición social contemporánea. Por este mismo dinamismo mutuo podremos abrir caminos a la fecundidad cultural y a la expansión de la originalidad cristiana en el mundo contemporáneo. Creemos, en definitiva, que el esfuerzo de una articulación en estos términos puede cristalizar en un proceso de creación de cultura.

III.—CONCLUSION

En resumen podemos afirmar que, desde este enfoque dialéctico de la diferenciación y la convergencia, la tarea de la catequesis queda vinculada por los lazos de una *doble fidelidad: a la Tradición y a la situación*; y por

una *doble llamada a la creatividad*: la del *Mensaje en sí mismo* y la del *hombre situado en un marco cultural concreto*.

Es decir, desde el punto de vista catequético, el proceso de convergencia y diferenciación dialéctica supone pedagógicamente:

- Que se asuma lo dado tal como nos es dado. En apertura y recepción gozosa al don de la Revelación.
- Que este Mensaje se reciba en la situación cultural donde se están llevando a cabo y expresando las búsquedas humanas, las maneras diversas de ser y de vivir del hombre actual.
- Que el Mensaje se reexpresé en la situación concreta en que se recibe. Esta reexpresión envía al grupo cristiano a asumir la doble dialéctica de la fidelidad y la creatividad.

Se trata, en definitiva, de dar a la función hermenéutica propia de la catequesis toda la importancia y significación que le corresponde. Y de actuar en consecuencia.