

Teología y Pastoral para América Latina

Vol. XXXI / No. 121 / marzo de 2005



Pastoral
de la Cultura

medellín



CELAM
ITEPAL

INSTITUTO TEOLOGICO-PASTORAL PARA AMÉRICA LATINA

Bogotá D.C. - COLOMBIA

medellín

Teología y Pastoral para América Latina
Revista Trimestral Fundada en 1975

<u>Director</u>	Leonidas Ortiz Lozada, pbro. Rector del Itepal
<u>Secretario y Suscripciones</u>	Luis Guillermo Pineda Asistente Administración ITEPAL
<u>Consejo Editorial</u>	Mons. Carlos Aguiar Retes (México) Mons. Ricardo Cuéllar Romo (México) Mons. Guillermo Melguizo Yepes (Colombia) Mons. Cristian Precht Bañados (Chile) Padre Víctor Manuel Ruano Pineda (Guatemala) Padre Mario de França Miranda (Brasil)

Nota: El Autor de cada artículo de esta publicación asume la responsabilidad de las opiniones que expresa.

PRECIO DE SUSCRIPCIÓN para el año de 2005

COLOMBIA: \$ 50.000,00
AMÉRICA LATINA: US\$ 60,00
ASIA Y ÁFRICA: US\$ 65,00
EUROPA Y AMÉRICA DEL NORTE: US\$ 75,00

Forma de Pago a la Administración de la Revista

COLOMBIA: Cheque en pesos colombianos a nombre del CELAM.
Consignación en las cuentas bancarias: Granahorrar 1200-37448-4; Colmena: 0102500068995
Bancolombia: Cta. No. 2010196156-2; Las Villas: 01713043-6
(todas a nombre de CELAM)
OTROS PAÍSES: Cheque en dólares americanos sobre Banco de Estados Unidos a favor del CELAM.
Efectivo ó giro postal en dólares americanos.
En cualquier caso favor enviar la constancia de la transacción a:

INSTITUTO TEOLÓGICO-PASTORAL PARA AMÉRICA LATINA - ITEPAL
Transversal 67 (Av. Boyacá) No. 173-71 / A.A. 253353
Tels.: (57-1) 667 0050 - 667 0110 - 667 0120
Fax: (57-1) 677 6521 / E-mail: itepal@celam.org
Bogotá D.C. - COLOMBIA

©

Edición No. 121 - 2000 ejemplares - 2005
ISSN 0121-4977

Impresión: EDITORIAL KIMPRES LTDA.
Impreso en Colombia - Printed in Colombia

El Concilio Vaticano II hizo una serie de afirmaciones sobre la cultura que abrieron un espacio muy amplio en la relación de la Iglesia con el mundo. Afirmó, por ejemplo, que la cultura hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres y las instituciones. Expresó que mediante la cultura, los hombres y las mujeres afinan y desarrollan sus innumerables cualidades espirituales y corporales. Destacó la riqueza de la pluralidad de culturas, de los diversos estilos de vida, de las diferentes escalas de valor, que tienen su origen en la “distinta manera de servirse de las cosas, de trabajar, de expresarse, de practicar la religión, de comportarse, de establecer leyes e instituciones jurídicas, de desarrollar las ciencias, las artes y de cultivar la belleza” (GSp 53). Situó a la cultura en un puesto eminente, tanto en la vocación del ser humano, como en la misión del cristiano en la edificación de un mundo más humano (Cfr. GSp 57).

A partir del Concilio la reflexión ha seguido avanzando en la vida de la Iglesia, tanto que podemos decir que hay una conciencia clara, en la mayor parte de los cristianos, de que la cultura es el escenario donde se juega el presente y el futuro de la evangelización.

En el marco de la preparación de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, hemos querido publicar este número monográfico sobre el tema de la cultura. El Señor Cardenal Paul Poupard, Presidente del Consejo Pontificio de la Cultura, nos presenta los retos culturales actuales y nos ofrece una serie de reflexiones sobre la urgencia de un método nuevo para una Nueva Evangelización que fortalezca la identidad eclesial y contribuya a la construcción de una sociedad más fraterna.

El Padre Melchor Sánchez, del Consejo Pontificio de Cultura, por su parte, nos invita a un recorrido histórico del término cultura; profundiza en la urgencia de una inculturación del Evangelio, teniendo en cuenta sus dimensiones sociológica y salvífica; y nos presenta algunas sugerencias sobre la evangelización de la cultura, la formación de los agentes pastorales en este campo y la organización de estructuras básicas que coordinen, fomenten y promuevan la pastoral de la cultura.

El Padre Héctor Lugo, Director del Departamento de Cultura de la Conferencia Episcopal de Colombia, nos hace una lectura transversal de la evangelización de las culturas, en las cuatro Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y del Caribe; y nos pone en camino hacia la V Conferencia que, sin duda alguna, identificará el papel del discípulo en la cultura de nuestro tiempo.

En este contexto, el Cardenal Claudio Hummes, Arzobispo de Sao Paulo, Brasil, nos presenta los Centros Culturales Católicos como un espacio privilegiado para que los discípulos del Señor animen la comunión en nuestra sociedad urbanizada y posmoderna, de tal manera que rescaten al hombre urbano de la soledad y del individualismo, promuevan la búsqueda incansable de la verdad, rescaten los valores fundamentales del ser humano y elaboren una ética que esté en consonancia con los criterios evangélicos.

Finalmente, el Padre Jesús Espeja O.P. nos pregunta si es pertinente hablar de Dios en la postmodernidad en y desde América Latina y el Caribe, teniendo en cuenta la responsabilidad que nos cabe a los cristianos por no haber manifestado el genuino rostro del Padre Creador.

Hoy se necesita, como dice el Cardenal Francisco Javier Errázuriz, “tanto una *conversión cultural* como una *conversión pastoral*, pues los cambios de nuestra cultura actual son inéditos y afectan profundamente la vida nuestros contemporáneos” (Centros Culturales Católicos, Vademécum, Presentación). Una conversión que tenga como clave para el discernimiento la encarnación del Hijo de Dios, por medio de la cual manifiesta su solidaridad con la humanidad.

El Director

Sumario

Tomando como punto de partida las Conclusiones de Santo Domingo, la Exhortación Apostólica Ecclesia in América y el Documento "Para una Pastoral de la Cultura", el Señor Cardenal Paul Poupard, nos ofrece una serie de reflexiones enmarcadas en la preparación de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La primera reflexión está relacionada con la Nueva Evangelización y la necesidad de un método nuevo, inspirado en Santo Domingo, que tenga en cuenta primero el contemplar, luego el juzgar y finalmente el actuar. Señala inmediatamente los retos culturales actuales a que debe hacer frente la Promoción Humana, haciendo énfasis en la migración rural y la globalización, la situación cultural de las comunidades afroamericanas, la ciudad como una nueva Babel de subculturas y la influencia determinante de las sectas. Finalmente, señala los elementos de pertenencia cultural que necesitan ser redimensionados y propuestos: la localidad, la reconciliación de la memoria, la novedad y dinamicidad del lenguaje actual y la urgencia de una experiencia cristiana que fortalezca la identidad eclesial.

Retos y propuestas pastorales de la cultura latinoamericana

En el contexto de la preparación de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano¹

Cardenal Paul Poupard

Presidente del Consejo Pontificio de la Cultura

¹ Ponencia pronunciada en Encuentro continental de acompañamiento y fortalecimiento de la Pastoral de la Cultura, organizado por el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), en la sede de la Conferencia Episcopal de Colombia, en el mes de Octubre de 2004.

Introducción

Por segunda vez en este año tengo la fortuna de encontrarme con los colaboradores del Consejo Episcopal Latinoamericano. Considero que estos dos encuentros son signo expresivo de comunión y mutua participación en la tarea evangelizadora entre el CELAM y el Consejo Pontificio de la Cultura. El contexto de preparación de la V Conferencia General del CELAM, en el que se inserta este Congreso Latinoamericano de Pastoral de la Cultura, me es particularmente sugestivo, pues me recuerda las etapas preparatorias del Concilio Vaticano II. Vienen a mi mente los años juveniles de mi colaboración en la Secretaria de Estado del Papa Juan XXIII y Pablo VI. Las expectativas, las discusiones, las largas e intensas conversaciones con los Padres De Lubac, Congar, Daniélou y Chenu. Así como los trabajos bajo el Pontificado del Papa Pablo VI y la clausura del Concilio mismo. El tema que se me ha encomendado particularmente oportuno en esta perspectiva de preparación, toca la cuestión de la continuidad o discontinuidad de retos y respuestas pastorales de la cultura Latinoamericana. Como es evidente, los datos del contexto cultural latinoamericano son bien conocidos por los presentes, precisamente por ejercer su ministerio pastoral en la realidad de este continente cultural. Por ello, no quiero enseñarle el Padrenuestro al señor Cura, sino dialogar con quienes compartimos una misión en el mismo campo movedizo y retado, de la cultura.

6 A fin de ofrecer algunos puntos de reflexión sobre algunas líneas que considero importantes para la próxima Conferencia General del CELAM, deseo desarrollar mi intervención en tres momentos: 1) Contemplar la Nueva Evangelización en la metodología de Santo Domingo. 2) Señalar algunos retos concretos a la promoción humana de Latinoamérica. 3) Propuestas de desarrollo de una Pastoral de la Cultura. Como se puede percibir deseo utilizar los grandes temas de Santo Domingo como etapas de un proceso de Pastoral de la Cultura.



1. A una Nueva Evangelización, un nuevo método

1.1 Contemplar, juzgar y actuar

A fin de no extraviar nuestro objetivo de anunciar a Jesucristo desde lo que somos y profesamos, he querido estructurar mi intervención guiado por los Documentos de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en *Santo Domingo*, en la cual tuve el privilegio de participar y cuyo hilo conductor fue precisamente la cultura. Junto con las conclusiones de esa Conferencia del CELAM, la Exhortación Apostólica *Ecclesia in América* del Papa Juan Pablo II, fruto del Sínodo Extraordinario para América de 1997, en el cual también participé y el Documento *Para una Pastoral de la Cultura* que he publicado como Presidente del Consejo Pontificio de la Cultura en la Solemnidad de Pentecostés de 1999, orientaran mi exposición. Estos tres documentos no sólo plasman una identidad católica de la Pastoral de la Cultura en sus contenidos, sino, su misma metodología es una profesión de fe. El ver, juzgar y actuar, del Padre Cardijn fundador de la JOC, que buscaba movilizar una generación particularmente sensible a los cambios sociales en un ambiente donde la fe se daba casi por descontada y en una atmósfera convulsionada como lo era la postguerra. Este método, que yo mismo seguí primero como Jefe de la JEC y luego como Asesor de la JICF en París, tiene el acierto de reconocer que la realidad histórica es y debe ser siempre e irrenunciablemente, provocación para el cristiano. Con el pasar del tiempo este método tan útil fue paulatinamente percibido como “oficial”, no solo por su constante uso en documentos eclesiales de diversos niveles, sino sobre todo, porque durante y después del Concilio, se han hecho diversas lecturas e interpretaciones tanto del famoso “aggiornamento” del Papa Juan XX III, como de su ulterior expresión conciliar.

Luego de esto, una de las tendencias más difundidas fue la de considerar este método como canónico o único, precisamente porque el primer momento venía más que privilegiado. Todo parecía jugarse, para esta tendencia pastoralista, en el análisis de la realidad. Identificar las causas inmanentes del desorden social, constituía la prioridad. El segundo momento del método: juzgar esta realidad desde el Evangelio, se convertía en cambio en un juicio al desorden constatado. La

7



consecuencia de reducir este proceso pastoral a su precisión de análisis de la realidad, bajo este método sociológico, generó que el tercer momento decisivo, es decir, los acentos pastorales, se dirigieran casi exclusivamente en alguna Iglesia local, a las acciones de cambio socio - estructural. La novedad del Evangelio quedaba así sometida a un método ideológicamente canonizado, reducido a su expresión sociológica y confinado a ser solo expresión inmanente de una acción sociopolítica humana entre tantas. Su irrupción en el mundo moderno dependía entonces de un cambio estructural político-económico colectivo. Anunciar que Jesucristo es Dios se daba por descontado y así pasaron dos generaciones. De este modo, no solo en el interior de la Iglesia las cosas cambiaban pastoralmente, dando por supuesto que los bautizados tenían fe viva, que su crecimiento catequético era simultáneo al proceso de cambios sociales y que su espiritualidad no era otra que la de un pueblo homogéneo, espontáneo y natural. Pero, el mundo mismo ha cambiado, las ideologías cayeron y con ellas los instrumentos de análisis deductivos; los ideales políticos dieron paso al sólo interés económico; el secularismo se volvió neopaganismo, hedonismo, esoterismo y fragmentación confesional sectaria. Los cristianos ya no respiraban una transmisión viva de la fe. En la Iglesia surge entonces la pregunta ¿es posible seguir usando un método que supone una fe adulta y cuyos acentos y resultados confunden lo que es el Evangelio con sus expresiones? Un cristianismo de barniz como lo llamaba Pablo VI, no solo se refiere a la apariencia confesional, sino a los frutos mismos. La reciente encuesta del Consejo Pontificio de la Cultura, como fase preparatoria a la Plenaria del Dicasterio en el año presente, precisamente sobre la fe cristiana delante del desafío de la no creencia y de la indiferencia religiosa, ha suscitado trescientas respuestas venidas de todo el mundo. En ellas se constata que para muchos, ser cristiano ya no es una identidad, sino una vaga expresión de honradez y como tal se puede ser honesto siendo budista, musulmán o animista. La Encarnación, como el evento determinante de la historia humana, es percibida por muchos, más bien como una más entre las muchas narraciones y tradiciones religiosas del mundo.

8

No es el método el que evangeliza, cuanto el espíritu de comunión que es fiel al Evangelio recibido y entregado a la Iglesia, es Ella, la Iglesia la que sabe servirse del método que juzga más adecuado

según su propia naturaleza y momento histórico. No es solo el lugar que ocupa el análisis de la realidad al interior del método de la acción Católica en la JOC el que viene puesto en segundo término, sino la reducción inmanentista del análisis ideologizado la que es descentrada.

En este contexto de cambios culturales de los cuales la Iglesia participa, Su Santidad Juan Pablo II introdujo con sabio discernimiento, con la publicación de su Encíclica *Redemptor Hominis*, un método que explícitamente resalta la centralidad de Cristo como Evangelio, la especificidad de la Pastoral de la Iglesia y su innegable y prioritario diálogo con el mundo. Como método, su eficacia depende no tanto de su estructura cuanto de la sabiduría pastoral e histórica de su utilización. Si ver, juzgar actuar buscaba poner por obra la fe, contemplar, juzgar actuar, busca generar y sostener la fe en tiempos donde el secularismo, el relativismo, el hedonismo, el sectarismo, la indiferencia religiosa han dibujado un nuevo y desafiante panorama a la Evangelización. Este método al iniciar con la contemplación del Misterio de la Salvación posee, más allá de la utilidad epistemológica, una doble afirmación metafísica: contemplar a Jesucristo es ya transfiguración. La contemplación supera la mera recitación o memorización de contenidos. Contemplar significa aquí, recuperar la conciencia de que la Iglesia, al proferir el Kerygma y la Catequesis sobre el hombre, está ya regenerando una criatura nueva en quien acoge esta semilla del Espíritu Santo. Este acontecimiento es antológico y no simplemente estadístico. De este modo el evangelizador es el primer beneficiario de la evangelización. La segunda afirmación es evidente: del ser se sigue el obrar. De esta centralidad del Evangelio de Cristo en todo método pastoral nace la identidad católica de la Pastoral de la cultura, identidad, que por otro lado no podría provenir sino del Evangelio. De ahí mismo nace que el Evangelio de Cristo no se identifique con ninguna cultura, ya que esta Buena Noticia es la fuente de una Nueva Cultura, capaz de transformar y elevar todas las culturas¹.

¹ CONSEJO PONTIFICIO DE LA CULTURA, Para una pastoral de la cultura, LEV, Ciudad del Vaticano, 1999, nn. 4 y 5.

2. Promoción humana, retos culturales actuales.

En esta segunda sección deseo acercarme solo a cuatro, de las muchas realidades desafiantes, que interpelan a la Pastoral de la Cultura actual en América Latina. Me refiero a la migración, las comunidades afro americanas, los nuevos lenguajes urbanos y las sectas. De ellas no pretendo hacer un análisis, sino únicamente un señalamiento a las incontables cuestiones que plantean.

2.1 Migración rural y globalización

Si toda cultura se va articulando a partir de la cosmovisión del hombre, de sus deseos más íntimos y de los valores que orientan y dirigen su búsqueda de felicidad², hemos de reconocer que para acercarnos a las perspectivas de la cultura rural³, es preciso conocer la cosmovisión y los cambios existenciales⁴ de quien por necesidad debe dejar una localidad rural. Dos elementos existenciales plasman la morfología cultural del emigrante: la tierra y la memoria. En torno a estos dos elementos tierra, geografía o localidad y memoria, se originan dos movimientos de adaptación cultural: 1) La exigencia actual de abandonar el campo o la localidad por razones sobre todo económicas y también culturales, conlleva una cierta desilusión o sentimiento de fracaso de la memoria personal y de su identidad rural. 2) Ello obliga a llenar el vacío con una nueva identidad.

Estos dos movimientos se verifican además en un contexto global que los genera e influye. Así, del primer movimiento brotará una cierta apatía política, una forma de indiferencia hacia la dimensión local/política nueva. La misma evasión que millones de jóvenes encuentran en la droga, apenas llegados a las periferias urbanas, hace referencia a este primer movimiento de olvido obligado o alineación. Del segundo movimiento se origina en cambio, un hambre voraz de

² PAUL POUPARD, *Felicidad y Cultura*, Herder, Barcelona, 1992.

³ Un desarrollo de la cultura rural se encuentra en Cfr. PAUL POUPARD, *La identidad católica de los Centros Culturales Católicos de Brasil* (1ª Parte Joao Pessoa) 7 de octubre 2004, próxima publicación.

⁴ Cfr. CELAM, *Globalizzazione e relativismo culturale*, Edizioni Studium, Roma, 2003, págs. 75_s.

poseer, de tener. Sin tierra y sin pasado, solo queda la lucha frenética de poseer en el presente. La identidad cultural local o regional ha sido vaciada por un paradigma global y homogeneizante de lucro⁵ y competitividad.

¿Puede entonces realmente existir una cultura específicamente rural que sea alternativa y propositiva hoy? El factor geográfico ¿podrá resistir al embate de la atracción del panorama virtual de una economía y cultura cada vez más urbana? Si la economía hoy más que nunca, aparece como global y si la política tiene como esencia ser local, no cabe duda, de que la especificidad de una cultura que nace en torno a una localidad real, no virtual, puede condicionar nuevos movimientos culturales que redescubran la dimensión política del hombre y de la comunidad local, del ambiente y de la economía.

Romper con el entorno físico no es algo indiferente a la historia de la familia, de las costumbres domésticas y regionales; tampoco a la vivencia de la fe. Abandonar la tierra es verse coaccionado a renunciar a las raíces físicas y geográficas de la tierra de los padres que me engendraron. Dejar atrás el entorno físico de la población natal, para adentrarme en la jungla del cemento, es aislarse, voluntariamente o no, del conocimiento colectivo tradicional, conocimiento que me ligaba a una casa, a un jefe de familia, a una historia. Es renunciar a ser alguien y pasar a ser cualquiera, un anónimo, un nombre en el mejor de los casos; o un número: según el Instituto Brasileño de Geografía e Historia, 25 millones de brasileños no poseen un certificado de nacimiento⁶. Un hombre sin pasado es un hombre que posee un presente mutilado. La pérdida de la memoria se encuentra entre los dolores más agudos que una persona padece. La amnesia permanente puede incluso ser inicio de locura. Olvidar no es sinónimo de sanar. Este mismo dolor, se verifica de alguna

⁵ fr. CELAM Globalization and New Evangelization in Latin America and the Caribbean, Reflections from CELAM 1999 - 2003, Documentos CELAM 165, Bogotá 2003, pp. 20-55.

⁶ Es realmente es la situación de los indocumentados en el propio país, que carece de toda identificación de los derechos humanos, precisamente por estar fuera del macro moderno de reconocimiento informático. Cfr Movimientos Laicos América Latina (MLAL)- Proyecto Mundo, in Il Diritto al nome e all'identità, anno XLIX, no 942, 1 marzo 2004, pp. 183 - 192.

manera en quienes han dejado su comunidad rural y deben olvidar si quieren sobrevivir en la sociedad urbana.

2.2 Comunidades Afro americanas

Si bien las comunidades indígenas ocupan un lugar preeminente en los retos de la Pastoral de la Cultura, consiéntaseme dedicar en este espacio algunas reflexiones comunes también al mundo indígena, pero dedicadas en este espacio a las comunidades afro americanas. Al considerar la cultura afro americana ¿cómo no respetar esta conciencia de pertenencia cultural tan antigua, que frena el anonimato de una anticultura de masa? ¿Cómo no reconocer la importancia de los elementos físicos, sapienciales y afectivos de esta identidad, en el desarrollo de la historia personal y comunitaria? ¿Cómo olvidar los momentos más significativos de la historia cultural y racial, que han influenciado y siguen influyendo en la educación familiar, en el sentido de la vida y en la propia misión de tantos hermanos? ¿Cómo ignorar el estrato sociocultural tan marginal que ocupan todavía en la sociedad?

Querer exaltar las diferencias culturales simplemente porque son oprimidas y porque son "pobres", - entendiendo por lo primero una larguísima historia de esclavitud y segregación y por lo segundo, una posición de marginación en la gestión, posesión y goce de los beneficios económicos, consecuencia de la opresión histórica-, no es adecuado. No porque no sea lícito una justa demanda de reconocimiento y respeto social hacia la cultura afro americana. No es totalmente adecuado, porque el solo elemento de identidad considerado, en tal caso no es una afirmación, sino una negación. Cuando se entra en un esquema opresor-oprimido, típico del marxismo, que nacia del materialismo dialéctico ser / no-ser o bien, capitalista-proletariado del materialismo histórico, no puede existir otro motor de crecimiento humano que la economía. Es precisamente el mismo factor que actualmente sostiene la globalización económico - financiera y que ha generado masivamente la migración. La llaga histórica de la marginación a las comunidades afro americanas es un rasgo real de esa cultura afro americana, pero no constituye el centro de su identidad.

Cada cultura posee diversas cicatrices o huellas deformantes, que le hacen presente sus sufrimientos o golpes históricos como cultura. Querer resaltar la identidad cultural de estas comunidades en función de esa huella, sería tanto como pretender ser únicamente reconocidos por esa señal dramática de la piel social. Estaríamos entonces frente a una extraña forma de terapia cultural: queriendo salvar la identidad de esta realidad cultural, se procede a señalar y exaltar precisamente lo que la hace aparecer deforme. Por más perfecto que se pueda ser, llevamos dramáticamente inscritos en nuestros cuerpos, junto con el deseo, el crecimiento y la permanencia de la vida, un desorden, pues apenas nacemos y ya estamos muriendo. La cultura afro americana lleva consigo una riqueza que ciertamente no debe olvidar su penoso itinerario histórico, en relación con los de otro color que les arrancó afectos, tierra y trabajo. Si se quiere recuperar la memoria, es preciso colocar todas las piezas del juego, incluso aquellas que son incómodas para ambas partes en cuestión.

Es precisamente en la memoria donde es posible identificar continuidad y discontinuidad en la práctica de la fe. Ser afro americano no es lo mismo que ser del África Subsahariana, pues el elemento cristiano, tiene una huella aglutinante para quien vive en América. La fe ha introducido en la estructura de pensamiento y voluntad de los emigrantes africanos, una novedad positiva no reducible al atavismo. Esta novedad histórica, aún siendo portada por quienes lo sometían, no fue identificada sin más por los emigrantes africanos con la cultura dominante del momento. Había, en esa fe que profesaban, un gran espacio que les era totalmente desconocido, si bien profundamente deseado: la libertad. La fe de los evangelizadores hablaba del amor gratuito de Dios a los hombres, un amor que liberaba. Y aunque las obras de muchos bautizados contradecían las palabras de los predicadores, el esplendor de la belleza, verdaderamente seducía en lo profundo los corazones de tantos africanos con la anhelada libertad. Es por ello indispensable distinguir entre identidad católica afro americana e identidad afro americana. Ambas generan cultura, pero solo una tiene la respuesta histórica ante el drama ineludible de la muerte, el dolor y el desorden: Jesucristo Muerto y Resucitado. La distinción recae precisamente en la aceptación de un Evangelio que cambiaba el recorrido predeterminado del atavismo, de lo ciclo, de lo cósmico, como diría mi querido amigo y Decano de la facultad de Teología de l'Institut

Catholique, el Cardenal Jean Daniélou en su obra "Dieu et nous". Comunes eran, y son aún, muchos gestos y costumbres ancestrales; diversa es, en cambio, la perspectiva y la interpretación de la propia dignidad, de la libertad, de la fe, de los sacramentos, de la Iglesia, de la historia, de la eternidad, del amor. No se trata de una distinción cuantitativa de ritos, sino cualitativa de adhesión interior a la fe de la Iglesia. No son fórmulas, es un mismo Espíritu en diversidad de carismas y formas. Si uno solo es el Espíritu Santo, ¿cómo hablar de antagonismo, de ajuste de cuentas o de revancha histórica? Seguir odiando desde la marginación no es libertad, como tampoco lo es seguir oprimiendo. El binomio económico opresor oprimido, no puede ser por ello, la referencia inicial de identidad cultural que proponemos en la pastoral de la cultura al alba del Tercer Milenio.

¿Hay que olvidar entonces las taras de tantos siglos de las culturas? Absolutamente no. Ellas son una llamada permanente a la conversión personal de todo hombre, son una alarma, pero son además un signo potencial de una verdadera revolución cultural y de civilización. Sí, los sufrimientos históricos de los afro americanos, como el de los indígenas, tienen delante dos retos: la reconciliación y la regeneración. No cabe duda que las comunidades afro americanas, como las indígenas, han de conocer y divulgar la historia que han vivido, trágicamente marcada por siglos de opresión y explotación. Pero si esta memoria, en la que ellos mismos han sido víctimas de otras formas culturales, en lugar de vivir separados, les permite superar en la historia las agresiones vividas con el perdón venido de Jesucristo, entonces su cultura no solo habrá comenzado a curar la malformación infligida, creciendo y rebasando los límites de los abuelos, sino que se abrirán de nuevo los horizontes de desarrollo detenidos hace ya tantos siglos. Este es el gran horizonte propuesto y avizorado por el Papa Pablo VI en su Encíclica *Populorum Progressio*, el mismo que me presentó en la Sala de Prensa de la Santa Sede en el lejano martes de Pascua de 1967. ¿Cómo olvidar la que fuera mi primera conferencia de prensa?

14

¿Es legítimo seguir potenciando una cultura afro exclusivamente desde su aspecto de "oprimidos"? ¿Cómo preparar el oído afro americano así como nuestros planes pastorales a la acogida del Evangelio, después de tantos siglos de marginación? ¿Qué fue lo que

cautivó a los primero africanos que escucharon el Evangelio en estas tierras, que eran para ellos de exilio? ¿Cuál fue el centro de ese mensaje que les comenzó a iluminar su nueva vida? ¿Qué aportó de nuevo y de radicalmente fuerte el Evangelio al ánimo de aquellos emigrantes, que les hizo incorporar el nombre y los sentimientos del Crucificado Muerto Resucitado en su mentalidad y ritos? ¿Cómo distinguir y purificar los diversos grados de sincretismo presentes en quienes se declaran católicos, pero viven con sospecha la fe que dicen profesar? Me parece que estas y otras reflexiones ponen de manifiesto la urgencia de una pastoral de la cultura particularmente atenta a la sensibilidad singular de estas comunidades. Una pastoral que junto a la paciente escucha y respeto de sus tradiciones, sepa anunciar sin vergüenza el inefable acontecimiento de Cristo, Nuestro Salvador, el mismo ayer, hoy y siempre (Heb. 13, 8).

Este anuncio explícito del Evangelio, a través de las categorías vitales de cada comunidad, es nuestra primera misión. Por ello, no puede ser supeditado al cambio social o estructural de estas comunidades. La soberanía de Cristo, Reino de Dios, no es un mensaje que hemos de vender, sino anunciar sin rebajas ni dobleces. Ahí se juega la salvación del hombre, en el misterio de su libertad. Promover los estudios históricos regionales y de migración de estas comunidades, ayudará a descubrir dónde se anida la fragmentación que por siglos les ha paralizado.

La cultura afro empuja a la identidad católica a mostrar el peso histórico del pecado. Pretender olvidar la historia de explotación entre pueblos o esconder los elementos anti culturales de muerte o deformación humana de las culturas, como exaltación racial o nacional, como nueva bandera ideológica camuflada, es igualmente nefasto. Es como armar una bomba que tarde o temprano tiene que explotar. La causa es una antropología optimista e ingenua, que finge amar al hombre, olvidando la división interna que el pecado ha generado en nosotros y que viene precisamente sanada por Cristo, *Redemptor Hominis*.

Entrar en la humildad, es decir en la verdad, supone reconocer el peso histórico del pecado y el peso igualmente histórico de la gracia “la pesanteur et la grâce” decía Simone Weil. Y aunque el pasado no es posible cambiarlo, es posible transfigurar pacientemente sus

resonancias dentro del hombre, en una nueva cultura de reconciliación y reconstrucción, según la expresión de su santidad Juan Pablo II en Año Santo del 2000.

2.3 La ciudad una nueva Babel de sub culturas ¿Cómo cambiarla en una Pentecostés?

Hace 17 años salía a la luz el volumen 87 del CELAM, con el título *¿Adveniente Cultura?* en el que Monseñor Antonio Cheuiche, escribía brillantemente el apartado intitulado precisamente: Identidad de la Cultura urbano-industrial y sus tendencias. Hoy a más de tres lustros, quiero fijar mi atención en el tercer punto de aquella división: la dimensión mental o mentalidad urbana. La ciudad moderna no busca ya ser permanente, o construirse a sí misma, sino proyectarse al futuro. El concepto urbano de construir para perpetuar, dejó el espacio al concepto de urbanización como mutabilidad indefinida⁷.

Junto con la propia especialización del proceso urbano de las funciones laborales, vamos percibiendo una subdivisión de la mentalidad urbana, o mejor vamos constatando que en las grandes ciudades no existe una "mentalidad urbana", sino miles, una pluralidad de mentalidades que tiene como única cosa en común que subsisten en un espacio urbano. Lenguaje verbal, vestido, símbolos, trabajos, zonas de referencias, diversiones, música, nivel académico, confesión religiosa, edad y estado social, son solo algunos de los elementos con los que cada una de las subculturas urbanas configura su identidad, en la infinitud de combinaciones de estos elementos. Se trata de una verdadera Babel, cuya multiculturalidad no depende solo de las migraciones de extranjeros asiáticos, europeos, islámicos o eslavos que hablan una lengua diversa. Es la ciudad misma la que está generando formas sub culturales de lenguaje. Las sub culturas urbanas muestran la diversificación cultural al interior de entidades globales como las grandes ciudades latinoamericanas. Digámoslo claro:

⁷ Cfr. ANTONI DO CARMO CHEUICHE, *Identidad de la Cultura urbano-industrial y sus tendencias*, CELAM, n° 87, Bogota, 1987, 170-175: 1) Dimensión morfológica de la ciudad moderna o geográfica, 2) dimensión funcional o estructural y de servicios, 3) dimensión mental o mentalidad urbana.

la cultura tradicional rural era una cultura coherente, la cultura urbana es una cultura en pedazos, con posibilidades libres e infinitas de composición, descomposición y recomposición.

De nuevo quiero recordar que la globalización no es la última palabra del desarrollo cultural, ni como última época humana, ni como proceso de homogenización. La diversificación de las sub culturas son la mejor prueba de ello, al tiempo que nacen en un momento de auge urbano, acelerado por la globalización económica y cultural. Simultáneamente a la concentración de población, se observa una diferenciación tan intensa como la migración misma. Esto origina nuevos movimientos y tendencias de modelos culturales, fácilmente transmisibles por los medios de comunicación, que a su vez generan nuevos núcleos de diversificación. Este es el paradigma positivo para la pastoral de la cultura: a mayor globalidad mayor especialización y consecuentemente mayor diferenciación. A mayores medios comunes de intercambio informativo, mayor diferencia de identidad cultural, pues a tantas cabezas corresponden tantos mundos. A la globalización como mercado libre, movilidad financiera y homologación cultural virtual, corresponde también aumento el mercado negro, subempleo y sub-lenguajes o lenguajes de equivocidad cotidianos cuya mentalidad no se puede ubicar en una región, sino en una computadora más aún, en cada persona o grupo de personas.

La urbanización surgida en la sociedad post industrial y la globalización constituyen dos expresiones de un solo movimiento de expansión cultural. Quizá por ello, tanto uno como otro vienen frecuentemente intercambiados al momento de configurar un paradigma de cultura adveniente. Si elegir vivir en la ciudad, sea por continuación o migración, responde a la satisfacción de necesidades modernas más amplias, entre las cuales están: el trabajo, la asistencia sanitaria, el sector comercial, las muchas propuestas culturales para el tiempo libre y la educación, parece evidente que el punto de mayor impacto cultural de la liberalización de los mercados internacionales y la inundación informática mediática o cibernética sea precisamente en la ciudad, donde la diversidad de funciones, el conglomerado poblacional y la infraestructura de servicios se encuentra más desarrollada. Pero, no es solo la configuración estructural de la ciudad la que remite a modelos uniformes de desarrollo global, es la mentalidad misma de la ciudad

actual la que empuja a insertarse en ese movimiento planetario. En una mentalidad de “liberté sans entraves” constituida de novedad, velocidad, utilidad y anonimato⁸. Los trazos culturales de estas cuatro características urbanas, han de estimular la formulación de propuestas que respondan desde la identidad católica a las exigencias culturales de la Evangelización que estos fenómenos demandan.

2.4 *Las sectas y su fiebre atomizante*

Sin embargo la fuerza actual de las sectas, consiste en presentar, una identidad precisa en un momento de incertidumbres. Y ¿cuál es esta identidad? Nada menos que una negación: “no ser católicos”. Si, la fuerza de su identidad nace de un principio de contradicción, yo soy X precisamente porque no soy Y. Cenando hace ya varios años con el Chantre Parisien de la “des-estructuración” le dije: “¿usted es muy afortunado?” Sorprendido me pregunto: “¿por qué?” Le respondí entonces: “porque ha encontrado una cultura estructurada. Pero, “¿qué harán sus nietos?” el permaneció estupefacto y sin respuesta! Si los adeptos de las sectas intentaran penetrar en su identidad seriamente, descubrirían con asombro, que su experiencia religiosa original, está copiando de forma burda la estructura de la Iglesia que han criticado.

Su “supuesta identidad”, su “originalidad doctrinal”, así como su propuesta religiosa, no es sino expresión de malestar ante la propia ignorancia o descuido pastoral, de la Iglesia que atacan. Esta afirmación refuerza la hipótesis de que las sectas nacen necesariamente en un contexto donde existe ya una identidad confesional arraigada, más o menos explícita y frente a la cual, la respuesta sectaria se erige como verdadera y “pura” “identidad” confesional. El radicalismo y fanatismo es un grito, un alarido de quien cree poder descansar en una identidad inquebrantable, ha encontrado su lugar en la vida y nada, ni nadie, lo hará retroceder. No es el Dios vivo quien dirige ya la historia del recién convertido, sino la certeza de identidad hecha

⁸ Un desarrollo sintético de estos 4 elementos de la vida urbana. Cfr. La identidad católica de los Centros Culturales, un principio de diálogo cultural, Conferencia Inaugural del Encuentro de Obispos y Responsables de Centros Culturales Católicos de Brasil (2ª Parte Sao Paulo), 7 de octubre 2004, próxima publicación.



ya ídolo y medida a cedazo de la realidad total. ¿No serán estas respuestas, una llamada a sumergirnos en la identidad de nuestra fe católica? Las sectas son una llamada a ser pastoral y culturalmente propositivos. La Nueva Evangelización busca leer los deseos del hombre en la cultura de su época. Al hambre de identidad y destino corresponde el pan de la fe definida y cierta.

Las sectas ponen en evidencia que un lenguaje de imposición ética social, como el de compromiso no tiene acogida en las categorías religiosas del hombre de hoy. Sus adeptos no se identifican, ni se identificaban al momento de abandonar la Iglesia católica con este discurso moralista, de esfuerzo, compromiso, obligación y carga social. La persona desaparecía para dar lugar a la “causa de Cristo”. Había que ayudarle a Cristo, pero ¿no es Cristo quien se ha hecho hombre para salvarme a mí? ¡Qué desilusión! El único que podría ayudarme está enredado en las mismas cosas que me ahogan. El hecho que no se identifiquen con el trabajo social, no significa que no lo hagan en un segundo momento, significa que el primer contacto que han tenido con la gratuidad y la trascendencia de Dios, desgraciadamente no lo recibieron de la Iglesia. De ella muchos recibieron sólo imperativos, reglas y compromisos de acción, pero nunca antes el anuncio de la Salvación en un lenguaje que pudieran recibir.

Por un lado las sectas han presentado el Kerygma, y ello no es reprochable, ya que los cambios morales generados en las personas muestran que esta noticia tiene una potencia realmente transfigurante en sí misma. Si es así, ¿por qué entonces proscribir su acción? Precisamente porque el anuncio del Kerygma viene colocado en función de intereses financieros y políticos, manipulando no solo el anuncio sino las etapas sucesivas de su adhesión. Las sectas como tales, llevan un germen de fragmentación implícito que impide la construcción de una cultura plural. Las sectas dejan solo al hombre en su relación con Dios, la fe mera subjetividad, tiene que interpretar la Escritura, sin tradición y sin autoridad y sin pasado. Las sectas introducen más aún el desprecio por la fe cristiana, aumentando la indiferencia una vez que la dosis de emotividad se ha vuelto rutina.

Este es el reto actual de la inculturación del Evangelio delante de las sectas: poder sostener una iniciación cristiana de adultos que



nazca del anuncio explícito de Jesucristo Muerto y Resucitado y del testimonio vivido. Este anuncio del Kerygma constituye día tras día el único motivo para llamar vida la existencia humana. Aunque nuestros planes diocesanos tengan reservada una etapa programática para este Anuncio, su predicación no solo ha de ser explícita sino cotidiana. No es obligación, sino verdadera causa de nuestra alegría. De hecho es su incesante formulación el motor de toda inculturación. La iniciación cristiana de adultos a diferencia de los movimientos sectarios permite el desarrollo simultáneo del lenguaje existencial adecuado y la asimilación gradual del Misterio proclamado explícitamente por la Palabra de Dios. Misterio acogido, rezado, celebrado litúrgicamente y vivido día con día. Explicar las Escrituras, sigue siendo hoy en día, como en el tiempo del diácono Felipe, un antídoto contra la soledad, la fragmentación y el integrismo sectario de cada época. Sin embargo hemos de aceptar, que la aparición de las sectas son un indicador dramático de este regreso a la iniciación cristiana, que no es proselitismo, es perentoria como prioridad evangelizadora y que el lenguaje mismo que ha de utilizar no puede prescindir de la referencia existencial y comunitaria eclesial no solo intensamente presentada sino afectivamente vivida en la pastoral de la cultura⁹.

3. Perspectiva de desarrollo para una Cultura cristiana dinámica

Como hemos podido apreciar, estos cuatro desafíos van subrayando los cuatro elementos de pertenencia cultural que exigen urgentemente ser redimensionados y propuestos. 1) la localidad. 2) la reconciliación de la memoria 3) la novedad y dinamicidad del lenguaje cotidiano y 4) la urgencia de una experiencia cristiana que de identidad eclesial.

Es evidente que de estos cuatro elementos aparezcan dos dimensiones culturales que parecerían difícilmente compatibles: Una, la dimensión parroquial o de comunidades y la segunda, la dimensión masiva o de multitudes. En esta tercera parte deseo únicamente

⁹ Cfr. CONSEJO PONTIFICIO DE LA CULTURA Para una Pastoral de la Cultura, Op. Cit., y Jesucristo Portador del Agua de la Vida, LEV, 2003.



aludir a la forma concreta como el Consejo Pontificio de la Cultura propone articular tanto una inculturación del evangelio como una evangelización de las culturas.

La inculturación del Evangelio precisa discernir los puntos de apoyo, en las expresiones culturales y anticulturales de la propia sociedad, aquel movimiento de plenitud sembrado por Dios en el ser del hombre, sin dejarse confundir por las aberraciones que en su ceguera genera la locura humana, que se concibe como sola, abandonada y destinada a la muerte¹⁰. De este discernimiento emergen los puntos de apoyo, es decir aquellos elementos dinámicos que el hombre de cada época enarbola como vitales y valiosos para realizar su existencia. Desde estos puntos de apoyo, se elige un lenguaje adecuado que permite el diálogo con nuestros hermanos desde el Evangelio. La continuación de este diálogo en parte inédito y en parte conocido, es la base de una nueva iniciación cristiana. Ser iniciado remite a una paulatina introducción en él.

Misterio del hombre y de Dios revelado en Jesucristo, de la introducción vivificante en este Misterio surge una criatura nueva, cuyo ejercicio de libertad es también nuevo. A este segundo movimiento, consecuencia de la acogida del Evangelio, lo podríamos denominar evangelización de las culturas, precisamente por haber transformado en expresiones evangélicas, la nueva relación del hombre consigo, con los demás, con el mundo, con Dios. Nueva criatura significa nueva consistencia interior y nuevas relaciones interpersonales y cósmicas. Este proceso exige en encuentro personal con Jesucristo y la vida comunitaria, vida que en el contexto contemporáneo de valoración de la subjetividad, no puede ser sino la pequeña comunidad. Es aquí en donde entra la acción pastoral diocesana y sus diversas orientaciones para los tres niveles de vida comunitaria: pequeña comunidad, comunidad de comunidades o parroquia y comunidad diocesana. Signo de comunión de estos tres niveles lo constituye el Obispo diocesano y su consecuente pastoral. Somos hijos de la Iglesia Una, Santa Católica y Apostólica.

¹⁰ PAUL POUPARD, en Discurso Documentos del Encuentro de Responsables de Centros Culturales Católicos del Cono Sur, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, 2004, pág. 40.



Un tesoro cultural que una localidad y memoria se encuentra ya en la piedad o devoción popular¹¹. Sus ricas expresiones siguen transmitiendo de generación en generación una mirada limpia y trascendente hacia la vida. En este sentido la devoción popular recobra su identidad como espacio de iniciación y catequización de la fe en Cristo. La valiosa devoción y piedad del pueblo católico latinoamericano, no solo es un laboratorio para el diálogo fe y cultura, tradición y progreso, es decir de inculturación del Evangelio, sino también un medio privilegiado para detonar una sólida iniciación cristiana. De hecho su ejercicio es el medio pastoral más difundido para alcanzar a las multitudes. Se trata de un tesoro secular que no ha envejecido aún. La creación de la atmósfera trascendente y afectiva de la piedad popular al interior de la vida familiar y comunitaria, proporciona los rudimentos para anunciar a Jesucristo como autor y consumidor de la fe. Pero si este anuncio no viene actualizado en la vida concreta de cada día, según las condiciones históricas y sobre todo existenciales de la persona, corremos el riesgo de que las devociones queden vacías de contenido cristiano y se conformen como muestras religiosas naturalistas o sentimentales, es decir sincréticas. El sincretismo no es sino la amnesia del encuentro con Jesucristo. Es decir, prácticas que han perdido su referencia al acontecimiento que ha iniciado la parte decisiva de la historia: la Encarnación del Hijo de Dios e hijo de María. Misterio realizado en el tiempo, como ha subrayado agudamente el Papa Juan Pablo II en su Carta Apostólica Tertio Millennio Adveniente.

Pero, ¿Cómo permear a lo alejados que se disuelven en las masas y que son los más vulnerables a las sectas? ¿Cómo expresar prepositivamente la cultura cristiana como cultura del dar, de la solidaridad, de la comunión, en una sociedad que está atomizada? ¿Cómo incidir efectivamente sin imponer? ¿Cómo alcanzar e involucrar una gran mayoría de hermanos que no quieren saber nada de iniciación cristiana, ni de pastoral de procesos, ni de pastoral de eventos y que continúan llamándose católicos? ¿Cómo presentar la fe católica como el motor de

¹¹ Cfr. CLÁUDIO HUMEES, Religiosidade popular, caminho e objeto do evangelizaçao, en la Cultura en el Horizonte de la transmisión del Evangelio, primer Encuentro Continental americano del Pontificio consejo de la cultura, Puebla, 2001, págs. 47-56.

transformaciones estructurales sin reduccionismos sociológicos? ¿Cómo desarrollar una cualificada presencia cultural católica en los ámbitos académicos- científicos, en los políticos, legislativos o económicos; en los medios de comunicación, en los campos deportivos o artísticos, sin parecer novatos o ingenuos? o ¿sin manipulación y sin quemar etapas en el crecimiento comunitario de la pastoral? ¿Cómo tender un lazo cultural entre la pastoral diocesana y la vida pública? Los Centros Culturales Católicos, implantados allí donde su creación sea posible, son una ayuda capital para la evangelización y la pastoral de la cultura. Bien insertos en su medio cultural, les corresponde afrontar los problemas urgentes y complejos de la evangelización de la cultura y de la inculcación de la fe, a partir de los puntos de anclaje que ofrecen un debate ampliamente abierto con todos los creadores, actores y promotores de cultura, según el espíritu del apóstol de las gentes (1 Tes 5, 21-22)¹². De ahí que los Centros Culturales Católicos deban prestar particular atención a los cambios de lenguaje cultural¹³.

En este sentido, considero que los Centros Culturales Católicos son hoy un oportuno instrumento para la propuesta pública de la cultura humanista cristiana. Por su variedad y creatividad, estos Centros operan a todos los niveles de la vida eclesial y social. En barrios, colonias y vecindades, a nivel de ciudad, región o país; en el ámbito universitario o académico, ecológico, político y económico, de salud, artístico, deportivo, etc. Los Centros Culturales Católicos son ante todo la presencia de católicos de carne y hueso que dialogan desde lo que son. Como se puede observar, su radio de acción es tan amplio como el mismo panorama cultural y de su articulación surgen redes de colaboración, verdaderas expresiones de subsidiariedad cultural, conservando en su diversidad, la expresión tan importante para la cultura dominante de libertad. Una libertad que explicita la dinámica identidad católica.

En el fondo, estas expresiones de solidaridad / fraternidad cultural son una muestra de la catolicidad de la Iglesia. Diversidad y comunión no pueden existir teológicamente una sin la otra. La

¹² CONSEJO PONTIFICIO DE LA CULTURA, Para una pastoral de la Cultura, Op. Cit., n. 32.

¹³ Cfr. CONSEJO PONTIFICIO DE LA CULTURA, Vademécum de los Centros Culturales Católicos, CELAM, Bogotá, 2004, págs. 21ss.

cuestión es, ¿de qué depende su catolicidad? De la comunión con el Obispo diocesano y con la Iglesia Universal cuyo signo de comunión es el Papa. Por ello en la pastoral de la cultura podríamos hablar de un principio de subsidiaridad entre la acción evangelizadora de las comunidades parroquiales y los centros culturales católicos, cuyo ensamble gira en torno al Obispo Diocesano y a su pastoral. De este modo se origina un doble movimiento complementario: de un lado se procede a la evangelización de la mujer y el hombre contemporáneos en la pequeña comunidad, y de otro lado se tocan las esferas públicas en cuyo ambiente la mujer, el hombre y las familias contemporáneas desarrollan su vida y su fe, sin reducir la fe a sus solas expresiones immanentes y sin limitar la fe a los solos movimientos subjetivos. Parroquia territorial o Parroquia funcional urbana y Centros Culturales Católicos son los dos instrumentos de este doble movimiento de inculturación del Evangelio y evangelización de las culturas.

De este modo la localidad, la reconciliación de la memoria, la novedad y dinamicidad del lenguaje cotidiano y la urgencia de una experiencia cristiana que de identidad, exigen una continua Nueva evangelización, no una re-evangelización, lo cual supondría entre otras cosas que el proceso mismo de evangelización tiene un término y que dado el olvido de lo “aprendido” hay que repetir la lección. No. Como sabemos, el Evangelio no es un contenido abstracto, sino una Persona Viva, Jesucristo muerto y resucitado, primicia y plenitud del Reino de Dios en el corazón humano. Un Evangelio que no conoce límite y por ello, tampoco repetición. El Evangelio de Cristo, es Buena Noticia hoy como ayer, para las personas y para las culturas.

La propuesta de transformación cultural no solo ha de partir de las necesidades culturales apremiantes, ni de contenidos doctrinales, sino que exige una fisonomía inconfundible, donde el medio de comunicación sea simultáneamente el contenido del mensaje¹⁴. Si por un lado nuestro tiempo exige para el diálogo evangelizador un

¹⁴ Me refiero expresamente a lo que denomino: Principio Antropológico, principio Cristológico, principio Trinitario, Principio Soteriológico y principio Eclesiológico del diálogo cultural. Cfr. PAUL POUPARD, La identidad católica de los Centros Culturales, un principio de diálogo cultural, Conferencia Inaugural del Encuentro de Obispos y Responsables de Centros Culturales Católicos de Brasil (2a Parte Sao Paulo) 7 de octubre 2004, próxima publicación.



testimonio vigoroso junto a un anuncio decidido del Evangelio, este testimonio si bien es silencioso¹⁵ hacia el exterior, no lo es al interior de quien lo realiza como confesión de fe, como inconfundiblemente cristiano. De igual modo el anuncio no puede ser presentado como uno más entre las ofertas religiosas, sino como la Buena Noticia no como una noticia. Certeza de fe y testimonio evangelizador son las caras de una sola realidad, el encuentro con Jesucristo Resucitado. “Ouverture á l'autre, laquelle? Decía el querido Henry Van Straelen¹⁶, hace veintidós años hablando del diálogo. Hoy yo respondería, apertura, si, ¿Cuál? aquella de quien ha encontrado un tesoro y vende todo y lo compra y lo comparte.

¹⁵ Cfr. Pablo VI, Op. cit. n. 38; Evangelii Nuntiandi, 15.

¹⁶ HENRY VAN STRAELEN, ¿Ouverture á l'autre, laquelle?, Beauchesne, Paris, 1982.



Curso para Vicarios de Pastoral

Agosto 08 - Septiembre 02 de 2005

Objetivo:

Reflexionar, a la luz del Magisterio conciliar y latinoamericano, sobre la identidad y misión del Vicario de Pastoral, para asumir con renovado impulso los retos que enfrenta la acción pastoral de la Iglesia en el Continente en los comienzos del tercer milenio.

Temática:

- Análisis socio-cultural y eclesial.
- Fundamentos de la acción pastoral de la Iglesia a la luz del Magisterio Conciliar.
- Desafíos y respuestas pastorales del Magisterio Episcopal Latinoamericano.
- Preparación de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.
- Identidad y misión del Vicario de Pastoral.

Fechas y Lugar:

El curso se realizará en las instalaciones del ITEPAL (Avenida Boyacá N° 173-71, Bogotá) del 08 de Agosto al 02 de Septiembre de 2005.

INFORMACIONES

Teléfono: 667 0050 - 667 0120

E-mail: itepal@celam.org

Sumario

El autor destaca la importancia y la actualidad del diálogo fe – cultura, campo vital en el que se juega el destino de la Iglesia y del mundo. En un segundo momento, comenta algunos elementos históricos del término, lo mismo que su sentido antropológico-descriptivo, con miras a una definición de la cultura. En la tercera parte, profundiza en la urgencia de la inculturación del Evangelio, teniendo en cuenta sus dimensiones sociológica y salvífica; y en la evangelización de la cultura como encuentro salvador de Jesucristo, no solo con la persona en forma individual, sino con una cultura. Concluye el artículo con tres perspectivas pastorales de la evangelización de la cultura: la toma de conciencia de que la cultura es un campo fundamental en la evangelización; la preparación de agentes pastorales cualificados; y la organización de estructuras básicas que coordinen, fomenten y promuevan la pastoral de la cultura.

El Diálogo Fe - Cultura en el Magisterio contemporáneo

P. Melchor Sánchez De Toca Alameda
Consejo Pontificio de la Cultura

1. Importancia y actualidad del diálogo fe-cultura

1.1 Los hechos

Una mirada atenta a los últimos treinta años de la vida de la Iglesia nos revelaría en seguida un dato esclarecedor: en la preocupación pastoral de la Iglesia se ha abierto paso un término que hasta entonces, al menos aparentemente, no aparecía ni en los documentos ni en las orientaciones pastorales. Se trata de la cultura. El Concilio Vaticano II, consciente de la importancia que esta realidad había adquirido, quiso traerla a la luz y así, encontramos la palabra “cultura” citada nada menos que 91 veces en los documentos conciliares¹. Desde entonces, este protagonismo de la cultura no ha hecho más que crecer. Pablo VI ya señalaba la urgencia de evangelizar,

no sólo zonas geográficas cada vez más amplias, o a poblaciones cada vez más extensas, sino también de alcanzar y como sacudir mediante la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las ideas inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación².

Pero sin duda corresponde a Juan Pablo II el mérito de haber puesto por obra plenamente estas orientaciones pastorales del Concilio Vaticano II. En su primer consistorio, apenas un año después de la elección, señaló a los cardenales tres puntos sobre los que tenía intención de llevar a cabo un vasto programa de acción y reforma: la reforma de la curia, la cuestión económica y las finanzas del Vaticano, y la preocupación por la cultura:

¹ Cf. CARRIER, *Evangelio y culturas* (Edice, Madrid, 1987), 20.

² PAOLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, 19.



No se os oculta el interés que, personalmente y con la ayuda de mis colaboradores directos, pretendo dedicar a los problemas de la cultura, de la ciencia y del arte, que han sido objeto de particular estudio por parte del Concilio Vaticano II, y que esperan una decidida aportación por parte de todos nosotros, hombres de Iglesia³.

Como urgencia pastoral y línea directriz de su pontificado, Juan Pablo II ha señalado nada menos que la cultura. Esta convicción del papel fundamental de la cultura, campo vital en el cual se juega el destino de la Iglesia y del mundo en este tramo final de nuestro siglo⁴, se plasmó en 1982 en la creación del Pontificio Consejo para la Cultura. Un organismo joven, un poco atípico, concebido como un lazo de unión entre la Santa Sede, las Iglesias locales y el mundo de la cultura; no como un órgano de magisterio, sino precisamente como un instrumento de diálogo, de seguimiento, de coordinación⁵.

A estas dos importantes tomas de posición habría que añadir otra innovación de Juan Pablo II: el encuentro que ha querido mantener en todos sus viajes a lo largo y ancho del globo con los representantes del mundo de la cultura, o con los intelectuales, en cuanto creadores de cultura. Debemos a estos encuentros, sin olvidar sus intervenciones ante la ONU y la UNESCO, un extenso corpus magisterial de inigualable altura.

1.2 Necesidad de una definición

Como consecuencia, toda la Iglesia ha ido tomando progresivamente conciencia de la importancia que reviste la atención a la cultura, de modo que ya no resulta extraña la expresión “diálogo fe-cultura”

³ “Non vi è poi sfuggito l’interesse che personalmente, e con l’aiuto dei miei diretti collaboratori, io intendo dedicare ai problemi della cultura, della scienza e dell’arte che sono stati oggetto di particolare studio da parte del Concilio Vaticano II, e che attendono un più volenteroso apporto di tutti noi, Uomini di Chiesa”. Discorso alla Plenaria dei Cardinali, 9/11/79; GIOVANNI PAOLO II, *Insegnamenti* II/2, 1096.

⁴ *ibid.*

⁵ Cf. CARRIER, H., “Il Pontificio Consiglio per la Cultura”, *Civ. Catt.* 134 (1983) 235-246.



y vemos multiplicarse encuentros, seminarios, cursos y congresos amparados bajo este título. Ahora, si bien no resulta difícil encontrar actividades programadas bajo este ambicioso nombre, cosa mucho más ardua resulta encontrar acuerdo en torno a lo que esta expresión significa. Se habla mucho de “diálogo fe-cultura”, pero no siempre está claro lo que unos y otros entienden por tal. No sólo temo que no haya suficiente acuerdo acerca de cómo deba concebirse pastoralmente este diálogo, sino incluso acerca de los mismos términos de “diálogo”, “fe” y “cultura”.

En efecto, cuando hablamos de diálogo fe-cultura, ¿quiénes son los sujetos del diálogo? De qué cultura y de qué fe hablamos? De qué modo se establece el diálogo entre ambas? El concepto de cultura resulta exasperante por su amplitud, que parece abarcarlo todo. Se habla a veces de una “cultura juvenil”, cuando muchas personas adultas no dudarían en calificar a los jóvenes que participan de esa pretendida cultura de absolutos incultos. Se habla también, de modo aparentemente incongruente, de la “cultura de los pueblos primitivos”, considerados tales precisamente por no poseer determinados elementos culturales. Se puede hablar de una cultura de los incultos, o incluso de una cultura de la incultura? Son meros juegos de palabras?

Por otra parte, tanto “fe” como “cultura” son nombres abstractos que designan realidades inmateriales e impersonales. A menos que nos refiramos a la fe y a la cultura al modo en que la Biblia habla de la doncella de Sión y la prostituta Babilonia para personificar colectividades; o a menos que recurramos a la figura literaria de la prosopopeya, como en los diálogos de Don Carnal y Doña Cuaresma, y hablemos del diálogo de Doña fe y Doña Cultura, es difícil entender cómo se pueda llevar a cabo este diálogo.

Se hace, pues, necesaria una previa clarificación conceptual. Decía Pascal que la principal obligación moral consiste en pensar de modo claro. Esta clarificación es tanto más urgente cuanto que, según Santo Tomás, el acto de fe se dirige intencionalmente a palabras o conceptos sino a realidades⁶, y corremos el peligro de elaborar discursos y programas de pastoral de la cultura, sin tener un referente claro.

⁶ “Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem”. *S.Th.*II-II, q.1, a.2 ad 2.

Trataremos, pues, de delimitar en primer lugar qué se entiende por cultura. Las limitaciones de esta conferencia impiden abordar una clarificación similar por lo que respecta a la fe. Me limitaré, en todo caso, a hacer alguna anotación de pasada. Pasaremos después a indicar algunas notas acerca del diálogo tal y como lo concibe la Iglesia, para llegar finalmente al modo en que se realiza este diálogo entre la fe y la cultura, que reviste la forma de lo que llamamos “evangelización de la cultura” por una parte, y por otra de “inculturación”. Naturalmente, éste es sólo un trabajo preliminar, de clarificación. Resta la fascinante tarea de realizar el análisis cultural de nuestro tiempo. En este estudio he querido limitarme a exponer algo sintéticamente la posición del Magisterio sobre estas cuestiones, sin pretender agotar el tema.

2. Definición de los términos

2.1 Definición de Cultura

2.1.1 Algunas notas históricas del término

El término cultura evoca en nosotros espontáneamente el mundo refinado de las artes, el reino de la belleza y la hermosura, idealmente situado por encima de la vulgaridad de la vida cotidiana. En este primer acercamiento pre-científico, no reflejo, la idea de cultura evoca todo ese mundo que puede verse reflejado en la sección de cultura de los diarios más prestigiosos, que tiene algo de noble ideal, de paradigma, algo que se debe conocer y saber: la música, la pintura, la literatura, la arquitectura, un modo refinado de hablar y de comportarse. Quien no entiende de eso, es un ignorante o un inculto. Al mismo tiempo, –continuando con esta primera aproximación– si hablamos de cultura nos viene a la mente algo ligeramente distinto, que tiene que ver más con la realidad social. Si yo digo que los japoneses tienen una cultura diferente, no me refiero en primer lugar a que edifiquen pagodas en lugar de iglesias, o a que coman con palillos en lugar de tenedores, sino sobre todo al hecho de que se comportan de un modo diferente al mío, tienen costumbres, usos, valores diferentes: una mentalidad diferente. Hablamos de culturas, “cultura maya”, “cultura achelense”, casi como sinónimos de pueblos.

En casi todos los países existe un ministerio de Cultura, oímos hablar con frecuencia de “política cultural”, “identidad cultural” y de la palabra “cultura” en las combinaciones más rocambolosas: “cultura urbana”, “cultura rock”, “cultura de la droga”. La referencia aquí no es ya un mundo refinado, colocado idealmente por encima de nosotros, sino algo situado a ras de tierra, que tiene que ver con la vida cotidiana y el comportamiento. Se perfilan aquí entonces dos aspectos o dos nociones diferentes de cultura, una normativa y otro empírico-descriptiva que pasaremos a estudiar a continuación.

a) *La cultura en sentido clásico*

La palabra “cultura” etimológicamente es un sustantivo derivado del verbo latino “colere”, cultivar. El sufijo “-ura” añadido a la raíz es frecuente en latín para formar derivados abstractos, muchos de los cuales han pasado a nuestras lenguas actuales, tales como literatura, arquitectura, etc. Designa, por tanto, etimológicamente, la técnica o la ciencia del cultivo de la tierra. Con este sentido se ha venido empleando la palabra hasta el siglo XVIII, y se sigue utilizando, p.e. en francés, donde “culture” designa la tierra de cultivo. Esta expresión se prestaba fácilmente a una metáfora: así como la agricultura es el arte de humanizar y refinar la tierra que de otro modo permanecería salvaje, se puede hablar de una cultura, de un cultivo en las facultades del hombre, que mediante el esfuerzo logra transformar su natural condición de bárbaro. Así aparece ya en Cicerón quien escribe *Cultura animi philosophia est*⁷. La cultura se entiende así primeramente en sentido activo o subjetivo, –el ejercicio de las facultades intelectuales del hombre mediante la búsqueda del saber, el progreso intelectual– y después, en sentido objetivo –el conjunto de conocimientos que el hombre ha adquirido mediante ese esfuerzo–. Ahora bien, lo que originariamente era una metáfora, ha acabado por desplazar el sentido originario del término hasta designar hoy primariamente este tipo de producción espiritual e intelectual del hombre. Así, decimos que una persona culta es una persona refinada, que ha desarrollado sus talentos y los ha perfeccionado mediante la adquisición de conocimientos en todos los órdenes. Esta noción de cultura presenta las siguientes notas:

⁷ *De Tuscul.* VIII, 11, 13, apud CARRIER, H., *Léxique de la culture* (Desclée, Tournai-Louvain, 1992) 102.

- En primer lugar, tiene una marcada dimensión “humanista”, ya que se trata primordialmente del ejercicio –el cultivo– de las propias facultades que tiende a alcanzar un ideal de hombre. Se entiende como perfeccionamiento o acabamiento del hombre.
- En segundo lugar, se entiende que la cultura en este sentido tendrá un fuerte carácter elitista, ya que procurarse estos conocimientos o este refinamiento espiritual ha estado durante mucho tiempo al alcance de una minoría.
- En tercer lugar, la cultura en esta acepción es un concepto “normativo”, ya que se trata de algo a lo que idealmente se debe tender. El estándar de conocimientos considerado ideal, varía de una sociedad a otra, pero la noción de norma, subsiste siempre. Esta norma va desde la música hasta la lengua, pasando por el comportamiento en la mesa: hay una norma culta de la lengua en toda comunidad lingüística entendida como el referente ideal que se debe alcanzar, así como un modo correcto de comportarse en la mesa.

b) *Sentido antropológico-descriptivo*

Este concepto humanista normativo fue evolucionando paulatinamente a lo largo del siglo pasado hasta llegar al segundo concepto de cultura a que antes nos hemos referido. En esta evolución intervinieron principalmente dos factores.

El primero de ellos es la irrupción del marxismo en el pensamiento europeo occidental. Como es sabido, Marx considera la cultura⁸ como un elemento de la superestructura, determinada necesariamente por la infraestructura o conjunto de relaciones de producción subyacentes: a un tipo determinado de economía, le corresponderá una determinada cultura. La cultura tal y como se presentaba en su tiempo, era por tanto para él un mero producto del capitalismo dominante, al servicio de la legitimación de aquellas relaciones de

⁸ En realidad Marx emplea el término ideología para referirse a la cultura, aunque naturalmente con un sentido fuertemente peyorativo: La ideología comprende las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas, filosóficas. Abarca todas las obras de la civilización. Cf. ROCHER, G., *Introduzione alla sociologia generale* (Sugarco, Varese, 1992) 104ss.

producción⁹. Frente a la cultura capitalista burguesa, Marx reivindicó entonces la “cultura proletaria”, la cultura del proletariado. Con ello dio lugar a la primera ampliación del hasta entonces elitista concepto de cultura. Si hasta ahora la cultura, entendida como ideal de refinamiento estaba únicamente al alcance de unos pocos, de modo que la inmensa mayoría de la población quedaba privada del acceso a ella, Marx reivindica la existencia de una “cultura proletaria”, que, según el paradigma dominante en la época, habría sido calificada de “inculta”.

El segundo momento de esta evolución se debe al desarrollo de la antropología cultural. El estudio de otras culturas iniciado por los antropólogos en remotas comunidades consideradas primitivas, acabó conduciendo a un replanteamiento de la noción de cultura. En efecto, hasta entonces se había venido considerando, desde una perspectiva europea, que aquellos pueblos y grupos humanos eran incultos o primitivos precisamente por carecer de aquellos bienes culturales considerados tales en Occidente: el alfabeto, el desarrollo técnico, etc. Los pioneros de la antropología se negaron a considerar incultos a aquellos pueblos únicamente porque careciesen de la cultura occidental. Y ello obligó a redefinir el concepto de cultura y a ampliarlo. Se empezó así a hablar de “otras culturas”. En una obra pionera de antropología cultural dentro del área anglosajona, el antropólogo inglés Edward Tylor definió así la cultura:

*Cultura o civilización es ese todo complejo que incluye conocimiento, creencias, arte, moral, leyes, costumbres y cualquier otra capacidad o hábito adquirido por el hombre como miembro de la sociedad*¹⁰.

⁹ «Las ideas de la clase dominante son también, en todas las épocas, las ideas dominantes; dicho de otro modo, la clase que tiene el poder *material* dominante de la sociedad tiene también el poder dominante espiritual. La clase que dispone de medios de producción material dispone al mismo tiempo de los medios de producción intelectual, aunque en uno y otro, las ideas de aquellos a quienes se les ha negado los medios de producción intelectual están sometidos, al mismo tiempo a esta clase dominante», KARL MARX, *L'Ideología tedesca* (Editori Riuniti, Roma 21972) 13ss; apud ROCHER, *Introduzione alla sociologia*, 104.

¹⁰ «Culture or civilization is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities acquired by man as a member of society”. EDWARD B. TYLOR, *Primitive Culture I* (John Murray, London, 1871) p.1. Apud GALLAGHER, M.P., *Clashing Symbols. An Introduction to Faith and Culture* (Darton, Longmann & Todd, London, 1997) 11. Cf. ROCHER, G., *Introduzione alla sociologia*, 89ss.

La antropología cultural ha hecho ver que no existe una sola cultura, sino muchas culturas, por muy rudimentarias o elementales que puedan parecer desde una determinada perspectiva cultural. Desde entonces se ha ido imponiendo este uso de cultura, es decir, como el conjunto de elementos aprendidos por el hombre, no innatos, y que afectan a su modo de entender y transformar el mundo. Este es el concepto de cultura que manejan habitualmente sociólogos y antropólogos. Así por ejemplo, en un conocido manual de sociología encontramos la siguiente definición:

*Podemos definir la cultura como un conjunto concatenado de modos de pensar, sentir y actuar, más o menos formalizados que, siendo aprendidos y compartidos por una pluralidad de personas, sirven de modo a la vez objetivo y simbólico, para constituir a estas personas en una colectividad particular y distinta*¹¹.

Tal es la definición antropológica de cultura, llamada así por ser la que emplean habitualmente la sociología y antropología. En ella, el acento se coloca en los elementos sociales que configuran la identidad de un grupo humano dado. De la cultura así entendida, podemos ofrecer además algunas notas:

- En primer lugar, se trata de un concepto empírico-descriptivo, no normativo, a diferencia de la anterior noción de cultura. No se trata del modelo ideal que debe alcanzarse, sino meramente de una descripción del conjunto de elementos cognoscitivos y operativos de un grupo humano.
- En segundo lugar, es plural: todo grupo humano tiene su propia cultura, y así podemos hablar de la cultura de un país, una región, una tribu, un grupo social (los jóvenes, los ancianos, la mafia, la ciudad o el campo).
- Finalmente, a diferencia de la anterior noción de cultura, ésta será en gran medida irrefleja, no consciente, ya que se trata de valores, símbolos, conceptos, modos de actuar y de vivir aprendidos durante el proceso de socialización.

¹¹ ROCHER, G., *Introduzione alla sociologia*, 93.

2.1.2 Una definición sintética de la cultura

Así pues, tenemos dos sentidos fundamentales de “cultura”: uno clásico, humanista, normativo; otro moderno, empírico, descriptivo. En realidad, como puede imaginarse, no son realidades incompatibles. Existe una interacción entre ambas nociones de cultura. Si es verdad que cada grupo humano suficientemente estable tiene su propia cultura, no lo es menos que tiene también un ideal de perfeccionamiento. Hablar de perfeccionamiento supone entonces volver a la metáfora originaria de la cultura como cultivo o desarrollo de las facultades del hombre. Por otra parte, entre la cultura individual y la cultura colectiva existe una constante interacción dialéctica: el individuo aprende la cultura dominante en el proceso de socialización, y a su vez, se convierte él mismo –no en todos los casos, obviamente– en creador o modificador de cultura.

La tendencia contemporánea es buscar una síntesis de ambos usos del término en una definición integradora. Veamos por ejemplo cómo define la cultura la Constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II:

Con la expresión ‘cultura’, en general, se indica todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter al mismo orbe terrestre con su conocimiento y su trabajo; y hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo, formula, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos; más aún, a todo el género humano¹².

Se habla aquí de perfección de las cualidades del hombre (sentido 11), y al mismo tiempo alude, aunque de modo insuficiente, a la segunda dimensión de la cultura, es decir, a la cultura como conjunto de valores y nociones cognoscitivas y operativas, en la referencia a las costumbres e instituciones.

¹² *Gaudium et spes*, 53. (BAC, Madrid, 1965)



La Unesco, en la Conferencia de México de 1982 logró establecer una definición de cultura, y que tiene el mérito de sintetizar las dos dimensiones mencionadas.

En su sentido más amplio, la cultura puede definirse como el conjunto de rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y emocionales que caracterizan una sociedad o un grupo social. Incluye no sólo las artes y las letras, sino también modos de vida, los derechos fundamentales del ser humano, sistemas de valores, tradiciones y creencias.... Es la cultura lo que proporciona la capacidad para reflexionar. Es la cultura lo que nos hace específicamente humanos, seres racionales, dotados de juicio crítico y de un sentido de compromiso moral. Es por medio de la cultura como discernimos los valores y tomamos decisiones. Es mediante la cultura como los seres humanos se expresan, se hacen conscientes de sí mismos, reconocen su incompletitud, se cuestionan sus propios logros, buscan incessantemente nuevos sentidos y crean obras a través de las cuales trascienden sus propios límites¹³.

Retengamos esta definición de cultura. Además de reunir los elementos normativos y descriptivos a que antes aludíamos, tiene el indudable mérito de recoger el parecer de un significativo grupo de expertos de todo el globo. A la vista de estas definiciones, nos interesa destacar dos aspectos: la diversidad y unidad de las culturas, y la relación entre éstas y la fe.

a) *Pluralidad y unidad cultural*

Toda cultura tiene un componente cognoscitivo y operativo. La cultura ofrece un modo de percibir la realidad. Sin llegar al extremo de afirmar que la percepción de la realidad está determinada por la cultura, no cabe duda de que ésta condiciona en alguna medida el acceso a la realidad. Además, toda cultura proporciona pautas de conducta y modelos de acción, es decir, un *ethos* determinado, normalmente no consciente. Se espera que una persona se comporte o

¹³ Declaración de México. Informe final. Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales (México, 26 julio-6 agosto 1982). París, Unesco (CLT/MD/1) 1982.



reaccione de un modo determinado en una situación dada, conforme a pautas de comportamiento socialmente adquiridas. Es decir, que la cultura afecta y condiciona tanto la percepción de la realidad, la esfera cognoscitiva, como la acción humana, la esfera volitiva, y por tanto la respuesta libre del hombre. De ello resulta una pluralidad de modos de comprender y actuar, tantos como culturas diferentes hay.

Ahora bien, el hecho de que cada cultura imponga una serie de modos de conocimiento y comportamiento no implica un relativismo cultural. Si fuera así, sería imposible todo diálogo cultural, puesto que lo verdadero en una cultura, sería falso en otra; lo que sería éticamente correcto aquí, sería incorrecto en otro contexto cultural. Lo que permite superar el relativismo cultural es la igualdad esencial de la naturaleza humana.

En efecto, la cultura tiene una relación intrínseca con el hombre, que está en el centro de toda cultura. Así lo afirmaba Juan Pablo II: La cultura se sitúa siempre en relación esencial y necesaria a lo que el hombre es¹⁴. Esta relación con el hombre es doble: por una parte, la cultura perfecciona al hombre, lo completa: La cultura es aquello a través de lo cual el hombre en cuanto hombre se hace más hombre y en la que se juega el destino mismo del hombre¹⁵. Es un factor de humanización. Y al mismo tiempo, es producto de la naturaleza humana, y en cuanto tal, marcada por la grandeza y las limitaciones de toda obra humana. Confesaba Juan Pablo II en Polonia en el encuentro con los rectores de las Universidades:

Cada vez que hablo de cultura, me viene a la mente la expresión de santo Tomás de Aquino: '*Genus humanum arte et ratione vivit*'. *Arte et ratione... Ratione...* Por tanto (el hombre vive de la ciencia! De la ciencia, es decir, de la búsqueda de la verdad sobre sí mismo, sobre el mundo que le rodea, sobre el cosmos y finalmente sobre Dios. El hombre *no es sólo creador*

¹⁴ JUAN PABLO II, *Discurso* a la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, en la sede de la UNESCO, n.7; París 2/6/1980, en: *Enseñanzas al Pueblo de Dios*, VI, I-b (1980) 844.

¹⁵ JUAN PABLO II, *Carta* autógrafa de creación del Consejo Pontificio de la Cultura, (20 de mayo 1982); *AAS* (1982) 684.



*de la cultura, sino que también vive de la cultura y mediante la cultura*¹⁶.

Esto es lo que permite al Papa afirmar que, así como la cultura se define por relación al hombre, al mismo tiempo, el hombre se define también por relación a la cultura, el hombre es “animal cultural”¹⁷. Esta fundamental referencia al hombre permite superar todo relativismo cultural, puesto que siendo producto humano, la cultura tendrá siempre una dimensión común. La cultura no es sino la respuesta al interrogante fundamental acerca de la existencia humana, y aunque pueda variar la respuesta, la pregunta es siempre la misma. De nuevo es el Papa quien conjuga armónicamente la defensa de la diversidad y la fundamental unidad cultural:

*Si nos esforzamos por ver las cosas con objetividad, podemos ver que, más allá de todas las diferencias que caracterizan a los individuos y a los pueblos, hay una fundamental dimensión común, ya que las varias culturas no son en realidad sino modos diversos de afrontar la cuestión del significado de la existencia personal*¹⁸.

Esta toma de postura del Pontífice es importante, pues de lo contrario, resultaría imposible todo diálogo intercultural y las culturas estarían condenadas al solipsismo. En virtud de la referencia a la naturaleza común del hombre, a su común apertura a la realidad y a la cuestión de Dios, es posible establecer un diálogo entre las culturas, es posible acceder a otra cultura y comprenderla.

¹⁶ JUAN PABLO II, *Discurso* a los rectores de los institutos académicos de Polonia 4/ I/86.

¹⁷ “En el pasado, cuando se buscaba definir al hombre, se hacía casi siempre referencia a la razón, a la libertad o al lenguaje. Los recientes progresos de la antropología cultural y filosófica muestran que se puede obtener una definición no menos precisa de la realidad humana refiriéndose a la cultura. Esta caracteriza al hombre y lo distingue de otros seres no menos claramente que la razón, la libertad o el lenguaje” JUAN PABLO II, *Discurso* en la Universidad de Coimbra 15/5/82.

¹⁸ JUAN PABLO II, *Discurso* ante la Asamblea General de las Naciones Unidas, Nueva York 5-X-1995, nn. 9-10: *L'Osservatore Romano*. Edición semanal en lengua española, 27 (1995) 564.



b) *La fe y la cultura*

Precisamente por esa constitutiva relación a la persona humana, el elemento religioso está siempre presente en la cultura. Puesto que la cultura es producto del hombre, y el hombre es “naturaliter religiosus”¹⁹, “homo religatus”, en expresión de X. Zubiri, la religión estará siempre presente en la cultura. Más aún, constituirá siempre su núcleo. Así lo subrayaba enérgicamente el Papa en el pasaje antes citado:

*Precisamente aquí podemos identificar una fuente del respeto que es debido a cada cultura y a cada nación: toda cultura es un esfuerzo de reflexión sobre el misterio del mundo y en particular del hombre: es un modo de expresar la dimensión trascendente de la vida humana. El corazón de cada cultura está constituido por su acercamiento al más grande de los misterios: el misterio de Dios*²⁰.

La dimensión religiosa no viene a sobreañadirse a una Cultura, sino que es como su corazón y su núcleo más íntimo. De hecho toda cultura es religiosa. La única y significativa excepción es la cultura contemporánea, que se ha configurado en una relación dialéctica anti-religiosa. Pero aún así, en forma de negación, no puede esconder el fundamental lazo que la vincula a Dios. Esta dimensión religiosa de toda cultura asume la forma de movimiento ascendente del hombre hacia Dios. Es un proceso de búsqueda, que se manifiesta después en multitud de respuestas.

Es aquí precisamente donde tiene su lugar la fe, que viene a injertarse sobre este elemento natural, pero purificado. Lo específico de la fe cristiana es que es una respuesta libre del hombre a una iniciativa de Dios, Dios que sale al encuentro²¹. No es ya sólo el hombre el que busca a Dios, sino Dios mismo que “condescendiendo”,

¹⁹ Cf. C.I.C., n.28.

²⁰ JUAN PABLO II, *Discurso* ante la Asamblea General de las Naciones Unidas, Nueva York 5-X-1995, nn. 9-10: *L'Osservatore Romano*. Edición semanal en lengua española, 27 (1995) 564.

²¹ Cf. CIC, 50ss.



se abaja y sale al encuentro del Hombre revelándole el misterio acerca de sí mismo y del hombre.

Por eso mismo, la fe cristiana es compatible con todas las culturas, porque las trasciende todas, conforme a lo bueno que tienen²². No es un producto del hombre, sino un don que él acoge.

Tenemos así el principio básico de la relación entre la fe y la cultura: por una parte, el elemento religioso natural constituyente de toda cultura, dimensión común a todo hombre, que elimina el problema del relativismo. En segundo lugar, toda cultura como toda obra humana, está caracterizada por una doble realidad, es ambivalente: no es mala, no está corrompida; pero está marcada por el signo del pecado. Por tanto, tiene que ser purificada. La fe, por tanto, no destruye ninguna cultura, como no destruye al hombre, sino que lo eleva y la purifica.

Dicho de otro modo: la relación entre la fe y la cultura no es sino un capítulo particular de las relaciones entre la gracia y la naturaleza, o un momento del proceso de redención que Dios Padre ha llevado a cabo en Jesucristo. Esta relación, tal y como lo ha sintetizado el pensamiento cristiano se resume en este principio: la gracia no destruye la naturaleza, sino que la transforma.

Este es el fundamento ontológico del diálogo cultura-fe, previo a toda consideración pastoral del mismo. Sólo clarificando el orden del ser, se podrá pasar al orden del actuar, es decir, a una pastoral de la cultura.

²² "La fe cristiana, porque trasciende todo el orden de la naturaleza y de la cultura, por una parte es compatible con todas las culturas en lo que tienen de conforme con la recta razón y la buena voluntad, y por otra parte es ella misma, en grado eminente, factor dinamizante de cultura. Un principio ilumina el conjunto de las relaciones entre la fe y la cultura: la gracia respeta la naturaleza, la cura de las heridas del pecado, la conforta y la eleva". COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La fe y la inculturación*, 10. Ap. id., *Documentos* (Ed. Cete, Toledo, 19), 12.



2.2. El diálogo

2.2.1 El diálogo en la Iglesia según Pablo VI

El diálogo es quizá una de las palabras más empleadas en el lenguaje de la pastoral en los últimos tiempos. El comienzo de su uso en la práctica eclesial puede datarse con precisión: fue el Concilio Vaticano II el artífice de un cambio de mentalidad, o al menos de actitud frente al mundo, que pasó, radicalmente, de la condenación al diálogo. Este cambio de actitud, consiste en lo que podríamos llamar el paso a una "simpatía crítica" hacia todo aquello que queda fuera de la Iglesia o del Evangelio.

Para entender adecuadamente lo que significa el diálogo en la Iglesia, es preciso situar las cosas en su contexto. Es necesario partir de un dato: Jesucristo, el unigénito lleno de gracia y de verdad, se presenta a sí mismo como la Verdad (Jn 14,6). Él es la plenitud de la revelación de Dios (Hb 1,2), en quien están contenidos todos los tesoros de sabiduría y de ciencia. Si Cristo es la plenitud de la revelación, significa que no es de esperar encontrar fuera de él otra verdad; fuera de Jesucristo está el error. Jesús mismo ha expresado este radicalismo en diversas ocasiones. Además de la pretensión inaudita de autoproclamarse la verdad, afirma tajantemente que Quien no está conmigo, está contra mí; quien no recoge conmigo, desparrama (Lc 11,23). Si es auténtico el *logion* recogido por Orígenes, Jesús habría añadido Quien está cerca de mí, está cerca del fuego; quien está lejos de mí, está lejos del Reino. Ahora bien, siendo esto cierto, el mismo Jesús reconoce que no todo lo que queda fuera del Reino es radicalmente malo, cuando responde a los discípulos preocupados por la exclusiva de la salvación: el que no está contra vosotros, está a favor vuestro (Lc 9,50). Del mismo modo en San Pablo, siempre extremoso, hallamos esta tensión. El que dice a los Corintios, *No os unzáis en yugo desigual con los infieles! Pues qué relación hay entre la justicia y la iniquidad? qué unión entre la luz y las tinieblas?, qué participación entre el fiel y el infiel?* (2Cor 6,14s), es el mismo que después invita a un aprecio crítico de todo lo bueno: *examinadlo todo y quedaos con lo bueno* (1Tes 5,20). Los padres de la Iglesia han oscilado entre el rechazo y la comprensión hacia el mundo en un difícil equilibrio. Si Tertuliano dice, *qué tiene que ver Jerusalén con*

Atenas?, otros, Justino y Clemente, hablan de las semillas del Verbo, del papel propedéutico de la filosofía griega con respecto al Evangelio, y se sirven generosamente de ella.

Se trata de dos actitudes complementarias en la Iglesia. La certeza de la posesión de la plenitud de la verdad y la segregación del mundo, que se ha vivido en ocasiones como una hostilidad beligerante. Pero al mismo tiempo, está el reconocimiento de que no todo lo que queda fuera del Reino está absolutamente corrompido. De ahí esas dos actitudes.

En estos tiempos, la Iglesia, opta por el diálogo, es decir, por una “simpatía crítica” frente a otras confesiones cristianas, al mundo, a las otras culturas. No renuncia a la posesión de la verdad, pero se abre al reconocimiento de cuanto bueno haya en quien aún está lejos de la Iglesia o de Dios.

Pablo VI, que ha sido el gran paladín del diálogo en la Iglesia, quiso dedicarle una Encíclica, la *Ecclesiam Suam*. Allí, con palabras elocuentes ha hablado de la necesidad del diálogo para la Iglesia:

Teóricamente hablando la Iglesia podría proponerse reducir al mínimo tales relaciones [con el mundo] tratando de apartarse de la sociedad profana; como también podría proponerse apartar los males que en ella pueden encontrarse anatematizándolos y promoviendo cruzadas en contra de ellos; podría, por el contrario, acercarse tanto a la sociedad profana que tratase de alcanzar un influjo preponderante y aun de ejercitar un dominio teocrático sobre ella, y así de otras maneras. Pero Nos parece que la relación entre la Iglesia y el mundo, sin cerrar el camino a otras formas legítimas, puede representarse mejor por un diálogo, que no podrá ser evidentemente uniforme, sino adaptado a la índole del interlocutor y a las circunstancias reales (ES 72).

Este diálogo, constitutivo de la Iglesia, indica un propósito de corrección, de estima, de simpatía, de bondad por parte de quien lo inicia; excluye la condena apriorística, la polémica ofensiva y habitual, la vanidad de inútiles conversaciones. Como el Verbo de Dios

se ha hecho hombre, continúa Pablo VI, es necesario hacerse una misma cosa hasta cierto punto, con las formas de vida de aquellos a quienes se quiere llevar el mensaje de Cristo, hace falta *compartir*, sin que medie distancia de privilegios o diafragma de lenguaje incomprensible– las costumbres comunes (ES 80). El diálogo, pues, es irrenunciable para la Iglesia, que se hace, Ella misma, diálogo.

Dicho esto, es necesario hacer algunas precisiones a esta doctrina del diálogo, a fin de no desvirtuarlo.

– En primer lugar, el diálogo no es un fin en sí mismo. Es un medio al servicio del fin, que es el anuncio del Evangelio. Se trata de un medio privilegiado para hacer llegar a los hombres el mensaje de salvación, pero no el único. Pablo VI habla de otras formas legítimas de relación con el mundo. Existe también, por ejemplo, la denuncia profética, el *rib*, el anuncio puro y desnudo del kerygma. El mandato misionero de Jesús es “id y enseñad”, no “id y dialogad”. El mandato nos urge a hacer discípulos; y para enseñar, para comunicar, hay que entrar en una relación personal que se establece con el diálogo. Pero éste se subordina a aquel otro fin.

Esto quiere decir que el diálogo no es salvífico en sí mismo, sino sólo en cuanto está cargado de Evangelio. No es un objetivo pastoral deseable la consecución del diálogo por sí mismo, sino en cuanto medio para lograr el anuncio del evangelio.

– El diálogo es imposible sin una identidad clara o un punto de partida claro. El mismo Pablo VI afirma que el diálogo exige la claridad ante todo (ES 75); igualmente, supone y exige la inteligibilidad. Cuando se dialoga, no se parte de cero. El presupuesto para el diálogo no consiste en poner en cuestión las certezas adquiridas, en renunciar a la fe, sino más bien en una actitud cordial –de corazón– dispuesta a encontrar cuanto de bueno haya en el otro para integrarlo en uno mismo. De otro modo parecería que la Iglesia tiene necesidad de enriquecerse fuera, es decir, de ser salvada por el mundo. La Iglesia tiene su único Salvador en Jesucristo, fuera del cual no se nos ha dado otro nombre con el que podamos salvarnos. Es ella, la que tiene que salvar al mundo. Dicho de otro modo, la Iglesia no es evangelizada por el mundo, no puede serlo; es



evangelizada únicamente por Cristo. Pero Ella reconoce semillas de verdad fuera de sí misma, descubre valores que le pertenecen, y que ha olvidado o marginado. Pero son siempre valores que están ya en el Evangelio, y que Ella contiene en sí.

– Una condición esencial para el diálogo es el respeto a la persona. Así lo dice Pablo VI: Hace falta, aun antes de hablar, *oír la voz*, más aún, *el corazón* del hombre, comprenderlo y respetarlo en la medida de lo posible, y cuando lo merece, secundarlo. ... El clima del diálogo es la amistad. Más todavía, *el servicio* (ES 80). Ahora bien, es preciso distinguir entre el respeto a la persona y el respeto a las ideas. Cuando hablamos de respeto o tolerancia, hablamos de relaciones interpersonales, no de relaciones con ideas. En el servicio de que habla el Papa no se puede separar la verdad de la caridad. El cristiano hace suya la pretensión de verdad de Cristo, no de una verdad parcial y limitada, sino de la Verdad. Pero esta verdad, –y en esto estriba la diferencia con respecto a todo fundamentalismo– el cristiano reconoce que no la ha producido por sí mismo, que no la ha fabricado, sino que le ha sido dada. La actitud de acogida a la verdad excluye toda tentación de manipulación. Y además, como recordaba recientemente Juan Pablo II en la canonización de Edith Stein, el amor y la verdad tienen una relación intrínseca. Y exhortaba a no separar ambos: No aceptéis como verdad nada que carezca de amor. Y no aceptéis como amor nada que carezca de verdad. El uno sin el otro se convierten en una mentira destructora²³. Y esto implica siempre el respeto a la persona.

2.2.2 El diálogo fe-cultura

Clarificadas las nociones básicas de cultura y de diálogo estamos en condiciones de abordar el aspecto central de estas reflexiones: el diálogo entre la fe y la cultura. Se entiende que en este diálogo, la cultura de que se habla es la cultura en su sentido amplio, antropológico. Es decir, no se trata en primer lugar, del diálogo con el mundo de la cultura, –entendiendo por tal el mundo de los escritores, poetas,

²³ JUAN PABLO II, *Homilía* en la canonización de Edith Stein, 11/10/98. *I'O.R.*. Edición semanal en lengua española, 42(1998)24.



artistas e intelectuales–, sino la *cultura del mundo*, o mejor, como precisaba Pablo VI, *las culturas del mundo*. Este diálogo significa en primer lugar reconocer la existencia de una diversidad de culturas como interlocutores de este diálogo. Dicho de otro modo, y como desarrollaremos más adelante, significa percibir la cultura como una realidad subsistente, que es distinta de la mera suma de los comportamientos individuales. Significa, en segundo lugar, que la Iglesia, en lugar de condenar radicalmente toda cultura ajena a Ella misma, quiere comprender, valorar, sanar estas culturas. Todas: las culturas de las tribus amazonas, las culturas milenarias de Asia, las nuevas culturas urbanas secularizadas de Occidente. No condena ninguna, no reconoce ninguna como propia, no se identifica con ninguna. Esta es la novedad en el diálogo con la cultura. La Iglesia no se empeña en retornar al ordenamiento civil, social y cultural del medioevo, sino en abrirse con simpatía, simpatía *crítica* a todas, para discernir lo que hay de bueno en ellas, y, purificándolo, asumirlo.

En la práctica, este diálogo con las culturas, asume dos formas o dos aspectos: la inculturación de la fe y la evangelización de las culturas. Al menos, en la praxis pastoral, esta distinción es frecuente. En realidad, no se trata sino de dos aspectos de una misma y única realidad, pero por amor de la claridad expositiva, los abordaremos sucesivamente.

Una última aclaración: decía antes, que el diálogo con la cultura no se refiere primariamente al mundo de la Cultura. Obviamente, no puede realizarse sin referencia a éste. Lo que sucede es que éste que hemos llamado mundo de la cultura, –de la Cultura con mayúscula–, los intelectuales, escritores, creadores de cultura en toda su variedad, desde la moda hasta el cine pasando por el diseño industrial, son quienes con su aportación creativa contribuyen en mayor medida a crear cultura en el sentido antropológico, es decir, a crear modos de entender la realidad, configurar escalas de valores, introducir nuevos códigos de conducta. Cómo no pensar, por ejemplo, en el influjo planetario que ejerce el cine, principalmente el cine norteamericano? Si es verdad que el cine parte del mundo y de la realidad, no lo es menos que tiene un enorme poder configurador de la misma realidad. Así pues, este diálogo con los creadores de cultura se hace imprescindible. Pero tiene lugar en relación a la cultura en su sentido más amplio.

3. Inculturación del evangelio y evangelización de la cultura

3.1. La inculturación del evangelio

3.1.1 La urgencia de la inculturación

“Inculturación” es otro de los términos que ha hecho fortuna en la Iglesia. En muy poco tiempo ha pasado del anonimato a las primeras páginas de la actualidad pastoral. Nadie duda hoy de la urgencia de la inculturación y difícilmente se encontrará un congreso o encuentro pastoral en América, África o Asia donde no se hable de la urgencia de la inculturación y su urgencia. Sirva como muestra algunos textos de documentos pontificios y episcopales. En su reciente exhortación post-sinodal *Ecclesia in Africa*, el Papa, recogiendo el sentir de los padres sinodales, afirma:

El Sínodo considera la inculturación como una prioridad y una urgencia en la vida de las Iglesias particulares para un verdadero enraizamiento del Evangelio en África, “una exigencia de la evangelización”, “un camino hacia la plena evangelización”, una de los mayores desafíos para la Iglesia en el continente al aproximarse el tercer milenio²⁴.

Si del continente africano pasamos a América, la Asamblea de Santo Domingo se pronunció así:

Esta evangelización de la cultura, que la invade hasta su núcleo dinámico, se manifiesta en el proceso de inculturación, al que Juan Pablo II ha llamado “centro, medio y objetivo de la nueva evangelización” (Discurso al Consejo Internacional de

²⁴ “Il Sinodo considera l’inculturazione come una priorità e un’urgenza nella vita delle Chiese particolari per un reale radicamento del Vangelo in Africa, “un’esigenza dell’evangelizzazione” “un cammino verso una piena evangelizzazione”, una delle maggiori sfide per la Chiesa nel continente all’approssimarsi del terzo millennio[...] L’Assemblea speciale per l’Africa del Sinodo dei Vescovi ha ritenuto l’inculturazione una priorità ed un’urgenza nella vita delle Chiese particolari dell’Africa: solo così il Vangelo può porre salde radici nelle comunità cristiane del continente”. *Ecclesia in Africa*, n. 59.

*Catequesis, 26-9-92). Los auténticos valores culturales, discernidos y asumidos por la fe, son necesarios para encarnar en esa misma cultura el mensaje evangélico y la reflexión y praxis de la Iglesia*²⁵.

En definitiva, no se concibe la evangelización sin inculturación. Es decir, una evangelización inculturada. En qué consiste la “inculturación”? De qué hablamos cuando hablamos de inculturación?

3.1.2 Acerca de la Inculturación

Constatemos ante todo un hecho simple. Si en un ambiente católico medio preguntamos qué significa inculturación, o qué se entiende por tal, espontáneamente oiremos hablar de misiones, adaptación, ritos, símbolos. En la mayor parte de los casos “inculturación” se entiende simplemente como sinónimo de adaptación cultural, de las adaptaciones necesarias en la liturgia, la catequesis, la organización de la comunidad a fin de que respondan mejor a las exigencias y al sentimiento de cada pueblo. Sin embargo, esta no es más que una de las dimensiones o momentos de la inculturación, que, si se limitase a esta adaptación externa, quedaría gravemente empobrecida. Comencemos con una definición de inculturación, que tomamos prestada de la Comisión Teológica Internacional:

El proceso de inculturación puede definirse como el esfuerzo de la Iglesia por hacer penetrar el mensaje de Cristo en un determinado medio socio-cultural, llamándolo a crecer según todos sus valores propios, en cuanto son conciliables con el Evangelio. El término inculturación incluye la idea de crecimiento de enriquecimiento mutuo de las personas y los grupos, del hecho del encuentro del Evangelio con un medio social. Según Juan Pablo II, en los grandes apóstoles de los eslavos, “se encuentra un ejemplo de lo que hoy se llama inculturación, a saber, –la inserción del Evangelio en una cultura autóctona–

²⁵ Nueva Evangelización-Promoción humana-Cultura cristiana, 229. Conclusiones de la IV Conferencia General del Espiscopado Latinoamericano. (Paulinas, Madrid, 1993).



y la introducción de esa misma cultura en la vida de la Iglesia”
(Slav. Ap. 21)²⁶.

La Encíclica *Redemptoris Missio*, por su parte, en su número 52 define así la inculturación:

*La inculturación “significa la íntima transformación de los auténticos valores culturales mediante la integración en el cristianismo y el enraizamiento del cristianismo en las diversas culturas”*²⁷.

Notemos ya algo importante: esta definición sinodal, recogida después por el Santo Padre, contiene dos afirmaciones: la inculturación consiste en la *radicación* del cristianismo en las diversas culturas y en una íntima *transformación* de los valores culturales. Se trata de dos momentos o dimensiones bien definidos, no necesariamente en sucesión cronológica, sino lógicamente distinguibles. Llamaremos a la primera la dimensión sociológica de la inculturación, y a la segunda la dimensión salvífica.

a) *Dimensión sociológica de la inculturación*

Empleo esta terminología para describir la primera parte del proceso de inculturación del Evangelio, que es un momento fundamentalmente sociológico. La inculturación tiene como objetivo poner al hombre entero en condiciones de acoger a Jesucristo en la integridad del propio ser personal, cultural, económico y político²⁸. Es claro que no podrá darse esta acogida plena de Jesucristo si no se entiende el mensaje que se predica. Es por ello necesaria una adaptación del mensaje a las categorías cognoscitivas del hombre a quien se dirige, del universo simbólico y noético en que vive. Para esto hace falta

²⁶ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La fe y la inculturación*, 11.

²⁷ *Redemptoris missio*, 52. La Encíclica recoge una anterior definición que había sido utilizada por la Asamblea extraordinaria del Sínodo '85. Cf. *Inculturatio tamen a mera adaptatione externa diversa est, quia intimam transformationem authenticorum valorum culturalium per integrationem in Christianismum et radicationem christianismi in variis culturis humanis significat* *Relatio finalis* II, D, 4. apud CAPRIE, G. (ed), *Il sinodo dei Vescovi*. Seconda Assemblea Generale Straordinaria, 24 nov.-8 dic. 1985, (La Civiltà Cattolica, Roma 1986) 567.

²⁸ *Ecclesia in Africa*, 62.



primero esa “simpatía crítica” de la que hablábamos antes, y un esfuerzo generoso de comprensión de la cultura a la que se pretende anunciar el Evangelio, de su lengua, sus símbolos, instituciones, preconcepciones, valores, ritos. Una vez comprendido y asimilado, tiene lugar el proceso de adaptación o traducción.

Como puede entenderse, esta tarea no está exenta de dificultades. Se necesita una exquisita sensibilidad hacia los valores de la cultura de destino, y un conocimiento profundo de fe, un fuerte *sensus fidei*. Según el Papa, se trata de una tarea difícil y muy delicada, porque está en juego la fidelidad al Evangelio y a la Tradición apostólica. Por eso, los criterios han de ser siempre, la compatibilidad con el mensaje cristiano y la comunión con la Iglesia universal²⁹.

Por otra parte, es importante notar que los agentes de este proceso de inculturación no son los gabinetes de expertos que diseñan estrategias de penetración en sus laboratorios, sino que debe ser, sobre todo, expresión de vida comunitaria, e implicar a todo el pueblo de Dios, no en modo plebiscitario, sino en la Iglesia que vive y camina³⁰.

Finalmente, no se puede olvidar que esta tarea de la inculturación, no puede hacerse sin la guía y la asistencia del Espíritu santo, y que por tanto, no bastan únicamente estrategias pastorales. Es necesario que haya lugar para la gracia, que sorprende, desborda, inventa soluciones nuevas, no previstas ni calculadas. Para esta tarea, recuerda el Papa es necesaria la asistencia del Espíritu del Señor que conduce a la Iglesia a la verdad entera (cfr Gv 16,13)³¹.

Pero resta la cuestión más importante sin resolver: Cuánto se puede traducir? Hasta qué punto se puede prescindir de elementos culturales adquiridos del cristianismo en este proceso de radicación del Evangelio? Sabemos, por una parte, que la fe trasciende todas las culturas y no se identifica con ninguna, puesto que es una iniciativa de Dios. Pero la fe no existe en estado químicamente puro. Es siempre

²⁹ *Ecclesia in Africa*, 62.

³⁰ Cf. *Redemptoris missio*, 54.

³¹ *Ecclesia in Africa*, 59.

una fe coloreada de cultura, tanto si hablamos del acto de fe, *fides qua*, el acto del individuo, irremediabilmente condicionado por la cultura en que vive, como del contenido de la fe, *fides quae*, la revelación, que se siempre en una mediación cultural. Por eso dice el Papa que

El mensaje evangélico no es pura y simplemente aislable de la cultura, en la cual se ha insertado desde el principio, (el universo bíblico y más concretamente, el ambiente cultural en el cual ha vivido Jesús de Nazaret), y tampoco es aislable, sin un grave empobrecimiento, de las culturas en las que ya se ha expresado a lo largo de los siglos. Éste, no surge por generación espontánea de un "humus" cultural; desde siempre se ha transmitido mediante un diálogo apostólico, que está inevitablemente insertado en un cierto diálogo de culturas³².

Por eso es absolutamente necesaria en este proceso la asistencia del Espíritu Santo, que ayuda a operar el discernimiento necesario que salvaguarde los dos extremos aparentemente inconciliables: la fidelidad al mensaje evangélico y la fidelidad al hombre y a la cultura a la que se dirige.

b) Dimensión salvífica de la inculturación

Este es el momento decisivo. No porque venga cronológicamente después, sino porque es en realidad el hecho decisivo que acontece en la inculturación. Cuando hablamos de "enraizamiento del evangelio" en una cultura, o de "encarnación", "hacer penetrar el Evangelio en un medio socio-cultural", estamos hablando de un acontecimiento salvador. Cuando el Evangelio entra en contacto con el hombre, o con sus obras, tiene lugar un encuentro salvador. Así como el hombre que se abre al encuentro con Cristo y lo acoge en su intimidad, es tocado por el Evangelio en su núcleo más íntimo, es atravesado por la espada de la Palabra en la separación entre el alma y el espíritu, el hueso y la médula (Hb 4,12), y al mismo tiempo, sin ser destruido, es sanado y elevado; del mismo modo, análogamente también en el

³² *Catechesi Tradendae*, 53.

encuentro entre el Evangelio y las culturas se produce esta purificación, sanación y redención.

Toda cultura, como realidad humana, está marcada por el signo del pecado. No es radicalmente mala; pero no podemos caer en un ingenuo optimismo roussonian y considerar felices y libres de toda mancha a las culturas aborígenes. Hay un riesgo, de pasar acriticamente de una especie de alienación de la cultura a una sobrevaloración de la misma, que es un producto del hombre, y por tanto, está marcada por el pecado. También la cultura tiene que ser “purificada, elevada y perfeccionada” (LG 17)³³.

No se puede entender la cultura si no se tiene presente esta dimensión capital de la inculturación. La inculturación no es un simple proceso de adaptación cultural, sino de sanación, de elevación del alma religiosa de cada cultura. Si el alma de cada cultura lo constituye la pregunta por Dios y por el sentido de la existencia, el Evangelio se dirige precisamente a este centro medular de la cultura, para ofrecerle la verdadera respuesta. Y lo puede hacer con pleno derecho, porque no se trata de una cultura más, no se sitúa al mismo nivel que las demás culturas. Es cierto que la revelación, el Evangelio, viene revestido de elementos culturales concretos, pero nunca se sitúa al mismo nivel que sus interlocutores.

Toda cultura, en el proceso de inculturación, debe sufrir su propia *kénosis*. En la lógica del Evangelio, no hay vida sin muerte. Para llegar a la exaltación hay que pasar por la humillación y el despojamiento de sí. No puede acontecer de otro modo. Así sucede también en el encuentro entre la libertad creada del hombre y la gracia. Tiene que haber una muerte del yo para que la gracia pueda sanar esa libertad y elevarla, sin destruir su pasado y su historia. Pero este encuentro entre la gracia del hombre, nunca destruye al hombre, ni su pasado, ni su historia; únicamente lo sana y lo purifica. Del mismo modo, el encuentro del evangelio con una cultura, no es una fagocitación de aquella cultura, ni un bárbaro trasplante de corazón, sino una sanación y elevación del mismo.

³³ *Redemptoris missio*, 54.



3.2. La evangelización de la cultura

3.2.1 Elevación del alma religiosa de la cultura

Con la dimensión salvífica de la inculturación, llegamos al aspecto principal del diálogo fe-cultura: la evangelización de la cultura. Es decir, el encuentro salvador del Evangelio de Cristo, no con un hombre individualmente, sino con una cultura. En realidad, se podría decir que la inculturación no es más que un aspecto de la evangelización de la cultura; e inversamente, la evangelización de la cultura es siempre una inculturación del evangelio en un medio cultural dado³⁴.

Tropezamos aquí con la primera dificultad, a la que hicimos referencia más arriba. Cómo es posible evangelizar una cultura? Hablando en propiedad, únicamente las personas son objeto de la evangelización. Cristo se dirige a personas concretas, no a una humanidad abstracta. La respuesta al anuncio del Evangelio es una respuesta personal, individual; únicamente las personas son capaces de conversión, de aceptar la fe, y de recibir el bautismo. La noche de pascua, en la profesión de fe y la renuncia a Satanás, en la Asamblea que celebra el paso del Señor, cada uno responde personalmente, en singular, porque la fe es un acto eminentemente personal.

Sin embargo, siendo esto cierto, la novedad que ha puesto de relieve el Concilio Vaticano II, y después han subrayado justamente Pablo VI y Juan Pablo II, es que también las culturas en cuanto tales son objeto de evangelización. Así lo afirmó claramente Pablo VI:

Se podría expresar todo esto diciéndolo así: es necesario evangelizar, no de manera decorativa, a semejanza de un barniz superficial, sino de modo vital, en profundidad y hasta las

³⁴ "Les critères à retenir se fondent sur la nature de l'inculturation, conçue comme une approche méthodique pour évangéliser les cultures. C'est le présupposé fondamental qui doit inspirer tout effort d'inculturation: le but poursuivi est l'évangélisation de la culture. L'inculturation de l'Évangile et l'évangélisation de la culture sont deux aspects complémentaires de l'unique mission évangélistique. À ce titre, l'inculturation se guidera selon les normes qui régissent les rapports entre la foi et les cultures" CARRIER, *Lexique de la Culture*, s.v. "inculturation", 197.



*raíces- la cultura y las culturas del hombre, en el sentido rico y amplio que estos términos tienen en la Constitución Gaudium et spes, partiendo siempre de la persona y regresando siempre a las relaciones de las personas entre sí y con Dios*³⁵.

La Iglesia habla de la evangelización de la cultura, porque bajo el impulso del Vaticano II, quiere entrar en un diálogo nuevo con el mundo moderno y sus culturas, percibidas como campo vital para el futuro religioso del hombre³⁶. El Evangelio se dirige a la vez a la conciencia individual y colectiva, buscando regenerar la cultura de las personas y de los grupos humanos. La Iglesia ha tomado conciencia de que una labor que se limitara al anuncio individual de las personas carecería de eficacia si no fuese acompañada de un cambio en el sistema de valores, creencias, comportamientos en el que esos hombres viven. Por eso Pablo VI calificó de dramática esta ruptura entre la fe y la cultura de nuestro tiempo³⁷. Todos conocemos por experiencia la fragilidad de las conversiones que tienen lugar en un ambiente cultural completamente extraño al evangelio.

Naturalmente, una acción así, en el nivel de la cultura no significa una estrategia de indoctrinamiento o de planificación ideológica. Cuando la Iglesia habla de evangelizar la cultura, de regenerarla, no lo hace pensando en los gabinetes de estrategia ideológica al servicio de los grandes imperios ideológicos o comerciales. Digámoslo claramente: evangelizar la cultura no es ni una operación ideológica ni mercadotécnica. Pasa siempre a través de la persona.

Por otra parte, esta evangelización de la cultura se ha dado siempre, aun cuando no se empleara la expresión. En el campo del pensamiento y en el de la expresión artística, a lo largo de la Historia, se puede comprobar cómo el Evangelio ha actuado al nivel de las

³⁵ “Si potrebbe esprimere tutto ciò dicendo così: occorre evangelizzare -non in maniera decorativa, a somiglianza di vernice superficiale, ma in modo vitale, in profondità e fino alle radici- la cultura e le culture dell'uomo, nel senso ricco ed esteso che questi termini hanno nella Costituzione *Gaudium et Spes*, partendo sempre dalla persona e tornando sempre ai rapporti delle persone tra loro e con Dio”. PAOLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, 20.

³⁶ Cf. CARRIER, *Léxique de la culture*, s.v. “év. de la culture”, 168.

³⁷ *Evangelii Nuntiandi*, 19.

personas, de las costumbres, de las instituciones. El evangelio ha transformado y creado una cultura nueva. La novedad consiste en que lo que en otros tiempos se realizaba en una paciente labor de siglos –basta pensar en la secular labor de los monjes y los monasterios– exige hoy día un esfuerzo consciente y metódico por parte de la Iglesia. Dicho con otras palabras, hay que ser conscientes de que la cultura es un campo específico que hay que cristianizar.

Cómo tiene lugar esta evangelización de la cultura?

En este proceso de evangelización de la cultura, hay una influencia recíproca entre la conversión de los individuos y la de grupos sociales. Pero *el punto de partida se ha de situar siempre en la persona que acoge en su vida el evangelio*, que deja que el evangelio llegue hasta el fondo de su persona y que cambie su modo de enjuiciar, de percibir la realidad y de actuar. Sólo un hombre profundamente tocado por el evangelio puede convertirse en evangelizador de la cultura. Por eso, Juan Pablo II ha repetido en infinidad de ocasiones que Una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no totalmente pensada, no fielmente vivida³⁸. Un hombre transformado por el evangelio comienza a transformar su ambiente cultural, se convierte en creador de cultura cristiana. Y a su vez, una cultura cristiana es el humus que favorecer nuevas conversiones individuales al evangelio. Esta interacción entre conversión individual y cambio cultural la ha recogido Juan Pablo II en la importante homilía en Gniezno:

En el umbral del tercer milenio debemos retomar con fuerza la obra de la evangelización. Ayudemos a redescubrir a Cristo a quien lo ha olvidado junto con su enseñanza. Esto tendrá lugar cuando legiones de testigos fieles del Evangelio comiencen a recorrer de nuevo las rutas de nuestro continente; cuando las obras de arquitectura, de literatura y de arte muestren de modo convincente al hombre de hoy a Aquel que es el mismo ayer, hoy y siempre; cuando en la liturgia celebrada por la Iglesia los hombres vean qué hermoso es dar gloria a Dios;

³⁸ Carta autógrafa de S.S. Juan Pablo II al Card. Casaroli, 25 mayo 1982. AAS (1982).

*cuando descubran en nuestra vida un testimonio de misericordia cristiana, de amor heroico y de santidad*³⁹.

En el pensamiento del Papa, no se trata de producir una cultura cristiana en el sentido de una cultura de “ghetto”, es decir, una cultura propia, que vuelve las espaldas a la realidad en que vive. No se trata de crear una cultura *ex novo*, sino de evangelizar la cultura contemporánea. La novedad vendrá de la síntesis entre una cultura decadente, privada de fermento evangélico y la savia nueva aportada por la creatividad del cristiano. Del mismo modo que la cultura cristiana de la Edad media surge de una síntesis entre el contexto cultural decadente gregorromano y los valores que aporta el Evangelio.

Percibir la cultura como campo de evangelización significa distinguir, en un medio cultural, lo que contradice al evangelio y lo que puede ser purificado, regenerado, elevado. *Es el momento del discernimiento*. Este discernimiento no puede hacerse sin una actitud de apertura hacia esa cultura, que no caiga ni en la alienación ni en la sobrevaloración. El discernimiento lleva al análisis del *ethos* de una sociedad, es decir, el conjunto de códigos de conducta recibidos por un grupo humano. Dado que el *ethos* no siempre va de acuerdo con la ética, la evangelización de la cultura, obliga a los cristianos a ser a veces contra-culturales. También la cultura tiene que convertirse de la cultura: por analogía con la conversión individual, las culturas tienen también necesidad de una *metanoia*. Hay en las sociedades ‘estructuras de pecado’ o ‘pecados sociales’ resultante de multiplicidad de pecados individuales que deben desaparecer.

Es decir, toda cultura, en su encuentro con el Evangelio, sufre una transformación, lo mismo que todo hombre. Una persona que no modifica sus criterios de actuación, su manera de percibir la realidad, la relación con los demás, su manera de juzgar, no ha acogido plenamente el Evangelio. No es la misma antes y después del encuentro salvador con Jesucristo. Del mismo modo, hay valores culturales que deben cambiar. No podemos caer en una ultravaloración ingenua de la cultura en pro de un malentendido respeto a la identidad cultural.

³⁹ JUAN PABLO II, *Homilía* S.Messa per il millenario del martirio di S.Adalberto, Gniezno, 3/VI/1997; *L’O.R.*, 4/VI/97.



3.2.2 *Inculturación del evangelio en la modernidad?*

Cuando se habla de inculturación, pensamos espontáneamente en remotas regiones y países lejanos, en culturas extrañas, bien sean las culturas multiseculares de Asia, o las culturas de las tribus bosquimanas de Africa. No se piensa en cambio en la cultura moderna y contemporánea. Para la cultura de la modernidad solemos reservar la expresión evangelización de la cultura. Sin embargo, la nueva evangelización en el contexto cultural de la modernidad, tiene que ser también una evangelización inculturada⁴⁰.

La situación de la cultura de la (post)modernidad es ciertamente diversa de la que se da en otros contextos culturales, porque se trata de una cultura de raíces cristianas que al mismo tiempo reniega de su pasado y de su herencia cristiana. Es decir, es un contexto cultural no pre- sino post-cristiano. Esta componente marcadamente anti-cristiana de la cultura dominante de nuestro tiempo explica el rechazo de la Iglesia al mundo moderno durante tanto tiempo. La cultura moderna se ha afirmado en una relación dialéctica frente al pensamiento cristiano. Por eso en los orígenes de la modernidad, esta negación no podía engendrar sino un rechazo por parte de la Iglesia. Pero hoy día no nos encontramos ya en el punto de partida. Es necesario por tanto invocar el principio tantas veces mencionado: el hombre privado de la gracia no está absolutamente corrompido, y es capaz de hacer cosas buenas sin ella gracia; también en la cultura de nuestro tiempo hay elementos buenos que un discernimiento cultural debe identificar.

En la práctica, la evangelización de la cultura moderna comporta un discernimiento para captar qué valores culturales son susceptibles de enriquecimiento y purificación. El evangelio puede transformar

⁴⁰ "La modernité elle même est à comprendre comme une culture à évangéliser. La culture contemporaine est marquée par l'impact que les phénomènes d'urbanisation et d'industrialisation exercent continuellement sur les façons de penser et d'agir. La culture moderne s'accompagne indéniablement de progrès humains et d'attentes que l'évangéliste doit savoir assumer, en vue d'un développement culturel ouvert à l'espérance chrétienne. Par contre, la culture moderne doit être critiquée en ses traits négatifs, qui font obstacle au progrès humain et spirituel des personnes et des sociétés". CARRIER, *Léxique de la culture*, s.v. "évangélisation de la culture", 169. Cf. etiam COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La fe y la inculturación*, nn. 20-26.



las dimensiones de la cultura que afectan al pensamiento y a la acción colectiva: la escala de valores, prejuicios, hábitos y costumbres, la vida de ocio, la familia. En todos estos ámbitos hay valores positivos que se pueden asumir y purificar. Al mismo tiempo el discernimiento lleva a criticar y denunciar actitudes incompatibles con el evangelio: la falta de respeto a la vida, a la dignidad del hombre, racismo, suicidio, promiscuidad, pueden ser valores aceptados como normales en una cultura pero deben ser modificados. Este proceso implica también saber dar respuesta a las esperanzas de las culturas, que presupone un análisis serio de las mismas. El evangelio naturalmente siempre responde a estas esperanzas, porque brotan de lo más hondo del corazón; pero además, hay que saber proponerlo, hay que saber vender el producto. Por ejemplo, en una cultura moderna como la nuestra, hay que saber responder a las esperanzas de solidaridad, o a la sensibilidad hacia la defensa de los derechos humanos, para hacer ver cómo en Jesucristo quedan plenamente garantizados.

Este anuncio supone, no la destrucción, sino la sanación de la cultura contemporánea. No podemos soñar con la vuelta a un pasado nostálgico. La Edad Media no regresará jamás. La cultura cristiana medieval surgió de la poderosa síntesis elaborada entre la cultura grecorromana y germánica fecundadas por el evangelio. El evangelio no destruyó la cultura pagana, sino que la transformó y la elevó, haciéndole alcanzar metas que jamás habría soñado, llevando las intuiciones esenciales de su cultura y su pensamiento a alturas que de otro modo nunca habría podido alcanzar. Esta colosal síntesis, llevada a cabo durante siglos, es la que urge ahora el Papa a llevar a cabo, dotados de instrumentos precisos, como son el análisis cultural, y siempre bajo la guía del Espíritu Santo. De la cultura de la modernidad, que nació en oposición al evangelio, con la aportación de otras culturas, y la savia vivificante del Evangelio deberá surgir una nueva síntesis cultural.

4. Evangelización de la cultura: Perspectivas pastorales

Intentemos resumir lo que llevamos dicho en algunos puntos.

1. Lo primero es percibir la cultura como un campo de evangelización. Darse cuenta de que no sólo hay vastos espacios geográ-

ficos que evangelizar, sino también espacios socioculturales, el terreno de las mentalidades y de las actitudes colectivas. No basta una acción evangelizadora sobre los individuos, aunque sean muy numerosos, si no va acompañada de una acción sobre los modos de pensar, de valorar. Los responsables de la pastoral tienen que ser conscientes de esta urgencia, sin dejarse deslumbrar por necesidades más inmediatas. Naturalmente hay muchos campos que reclaman la atención de los pastores: la opción por los pobres, la pastoral del mundo del trabajo, la familia, los jóvenes. Pero no se puede dejar de lado la pastoral de la cultura sólo porque sea un concepto abstracto con el que no se sabe qué hacer, reclamados por las urgencias inmediatas.

2. Esto significa disponer de personas cualificadas para llevar a cabo el análisis cultural que esta tarea requiere. Del mismo modo que no se encargaría de la pastoral de la sanidad ni la atención pastoral a los inmigrantes a personas sin conocimientos específicos en este campo, es necesario contar con personas capaces de hacer un discernimiento cultural a la luz del evangelio y de las ciencias sociales, con sensibilidad hacia la cultura en su más amplio sentido, intuición para percibir valores y tendencias, y profunda visión de fe. La formación específica no debería limitarse a ciertos conocimientos de sociología, sino que por su naturaleza deberá ser interdisciplinar: habrá de tener en cuenta la antropología, la filosofía y el estudio del pensamiento, la ciencia, las bellas artes, y por supuesto la teología. Por su propia naturaleza, el campo de la cultura es terreno donde los laicos se deberían mover a sus anchas, jugando en su propio campo.
3. En la práctica, esta toma de conciencia podría revestir la forma de un Consejo Diocesano para la cultura, en la diócesis, o de una comisión similar en las familias y comunidades religiosas. Un Consejo que se encargue de coordinar, fomentar, promover más que de producir nuevos papeles. Ya sabemos que "*non sunt multiplicanda entia sine necessitate*", y que todo organismo burocrático tiende a producir para justificar su propia existencia, según el conocido principio de Peter. Debe tratarse de un organismo ágil, versátil, poco burocrático, pues su misión es más coordinar que producir.

Una iniciativa similar que está produciendo abundantes frutos es la creación de centros culturales católicos. Estos centros, por su inserción en la vida de las comunidades, es capaz de crear actitudes movimientos ciudadanos, contribuir al progreso cultural de las comunidades, y difundir un nuevo estilo de vida. Su configuración y características pueden ser variadísimas, desde el gran centro cultural urbano, lugar de debate y pensamiento, al pequeño centro de cultura local, pasando por un centro de barrio, o centros de ocio y tiempo libre. Es uno de los medios más eficaces con que cuenta la Iglesia para entrar en contacto con un número creciente de alejados y hacerles llegar la buena Noticia. Naturalmente, en muchos casos serán iniciativas de laicos o religiosos en contacto con la situación real. Será misión del Consejo de la Cultura el evitar la dispersión de fuerzas o una excesiva autonomía.

4. Finalmente, esta pastoral de la cultura no podrá llevarse a cabo nunca si no hay hombres y mujeres plenamente convertidos al evangelio. La pastoral de la cultura no es tarea de un gabinete de expertos en mercadotecnia, ni de ideólogos creadores de opinión. Es obra de cristianos, enamorados de Dios, profundos conocedores del hombre. Sólo un hombre transformado por el evangelio puede convertirse a su vez en transformador de la cultura. Si no ha habido un encuentro personal con Jesucristo que cambia la vida, es inútil buscar evangelizadores de la cultura. Con toda la urgencia de la evangelización de la cultura, es mayor la urgencia de cristianos convertidos, testigos vivientes de lo eterno. La verdadera urgencia en la Iglesia es la conversión de sus miembros.

Sumario

Después de un juicioso estudio de las prioridades que se destacan en el campo de la cultura en las cuatro Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, el autor identifica algunas de las respuestas que los pueblos de América Latina y el Caribe esperan en la época actual. En un segundo momento, desde los procesos de evangelización de la inteligencia y de las culturas, plantea algunos elementos prospectivos ante la nueva cultura globalizada con miras a una nueva evangelización de nuestros pueblos.

Hacia una lectura transversal de la evangelización de las culturas, en las cuatro conferencias generales del episcopado latinoamericano y del caribe¹

P. Héctor Eduardo Lugo García, OFM.
*Director del Departamento de Educación, Cultura y
Universidades de la Conferencia Episcopal de Colombia.*

¹ Ponencia pronunciada en Encuentro continental de acompañamiento y fortalecimiento de la Pastoral de la Cultura, organizado por el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), en la sede de la Conferencia Episcopal de Colombia, en el mes de Octubre de 2004.

Introducción

Al centrarse nuestro encuentro en el tema “**Acompañamiento y fortalecimiento de la pastoral de la Cultura**”, hemos de preguntarnos en primer lugar ¿Cuáles son las prioridades que se destacan en el manejo del tema “cultura” en las Cuatro Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y del Caribe? y ¿qué respuestas nuevas esperan nuestros pueblos latinoamericanos ante su situación actual?

En segundo lugar, desde los procesos de evangelización de la inteligencia y de las culturas ¿qué perspectivas debemos plantear ante la nueva cultura globalizada que estamos enfrentando en los umbrales del tercer milenio y en la nueva evangelización de nuestros pueblos?

Les ruego entender que se trata de una muy apretada síntesis de un trabajo que perfectamente daría para una tesis de doctorado.

1. I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Río de Janeiro (1955)

¿Cómo se maneja el concepto cultura en las conclusiones de la I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano reunida en Río de Janeiro?

De acuerdo con una atenta lectura del documento conclusivo de la I Conferencia, el concepto “cultura” lo encontramos en el marco del tema “protestantismo y movimientos anticatólicos” referido a la amenaza que sufre la tradicional cultura católica.

Se trata en la totalidad del acápite, de un llamado a la defensa y la propagación de la cultura católica en todas sus manifestaciones.



“La doctrina y la cultura católica en América Latina, son principios vitales para nuestros pueblos” (69–78) nos lo recuerda Río de Janeiro, razón por la cual la Iglesia ha estado preparada para responder y defender dichos principios contando con diferentes estrategias.

Ahora bien, el término “cultural” gira alrededor de la formación en los Seminarios, así como en el contexto cultural en algunas regiones de América Latina, para el proceso evangelizador.

Vale la pena resaltar que el tema cultura es analizado desde la perspectiva de desarrollo, más no desde el perfil de identidad, cuando en la declaración final se afirma que, “al hacer sentir la presencia de la Iglesia en la solución de los graves problemas de la justicia social, no se olvide el deber de atender adecuadamente a las necesidades de la población indígena: es decir, de aquella clase que, retrasada en su desarrollo cultural, constituye para América Latina un problema de especial importancia”.

Es interesante observar cómo la expresión “retraso en el desarrollo cultural” se aproxima a lo cultural desde el ángulo de la formación, pues el llamado es, que en los Seminarios “se procure completar la formación cultural de los seminaristas, con un adecuado conocimiento de las soluciones dadas por la Iglesia a las diferentes cuestiones sociales de actualidad” (Tit. I, Cap II, Art III, # 18).

La insistencia en una formación doctrinal profunda y adecuada a los tiempos que se están viviendo, unida a la necesidad de que los futuros sacerdotes den respuestas concretas a los problemas específicos que plantea América Latina, muestra un enfoque teológico, cercano a la urgencia de un mayor desarrollo cultural.

En las conclusiones de la Conferencia de Río de Janeiro, encontramos un profundo interés por los llamados “medios especiales de propaganda” en donde se solicita “dar impulso a las formas prácticas de empleo de tales medios según las exigencias y posibilidades de los diversos lugares, estimulando la instalación de emisoras que estén dotadas de personal cultural y técnicamente bien preparado para su dirección y funcionamiento” (Tit. VI # 65 a).



De todas maneras, el concepto “cultural” tiene una connotación de desarrollo y de preparación académica, asumiendo que lo cultural, está enmarcado por lo intelectual y lo académico.

¿Qué enfoque de cultura dio esta I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe reunido en Río de Janeiro?

El balance que podemos hacer nos da una referencia clara de cuál era la influencia de la Iglesia Católica en la sociedad latinoamericana, anterior a la realización del Concilio Ecuménico Vaticano II. El enfoque que manejó la Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en relación con el término cultura, era propiamente el que la Iglesia ya tenía a partir de documentos como las Encíclicas *Rerum Novarum* de León XIII y *Quadragesimo anno* de Pío XI, donde lo central de la cultura estaba en la actitud que el hombre asumiese ante el misterio de Dios.

Ahora bien, la amenaza latente del protestantismo y del comunismo para los pueblos latinoamericanos, era una amenaza al catolicismo que representaba la cultura innata de nuestros pueblos, una amenaza a la cultura católica y una afrenta a la doctrina católica.

Sin duda alguna, la visión del mundo propuesta por esta Conferencia es aún parcial, con respecto al mundo pluricultural que comenzaba a emerger. Por eso, es entendible el rechazo a nuevas formas de ver el mundo que no fuesen desde la cultura católica.

De todas formas, en la Conferencia de Río de Janeiro, estamos frente a una eclesiología pre-conciliar, razón por la cual la Iglesia veía, con suma preocupación, los peligros de las tendencias liberales, comunistas y secularizantes, para los pueblos latinoamericanos.

2. II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Medellín (1968)

Puesto que esta II Conferencia es post conciliar y sus documentos iluminadores son la Constitución “*Gaudium et Spes*”, que analiza la realidad concreta de la Iglesia a la luz del Evangelio e insta a una

responsabilidad conjunta, y la Encíclica “Populorum Progressio” de Pablo VI, se abren nuevos enfoques en la percepción de los asuntos eclesiales.

Ya en el discurso inaugural de esta II Conferencia, el Papa Pablo VI invita a que “todo lo que se haga a favor de una instrucción religiosa de todos los fieles, una instrucción popular y cultural, orgánica y perseverante, estará bien hecho. No debe existir por más tiempo el analfabetismo religioso entre las poblaciones católicas”.

Ahora bien, conviene recordar que en el mensaje a los pueblos de América Latina de la II Conferencia se afirma con precisión que “nuestros países han conservado una riqueza cultural básica, nacida de valores religiosos y étnicos que han florecido en una conciencia común y han fructificado en esfuerzos concretos hacia la integración”.

Entre las inquietudes más marcadas se hace referencia a la tarea ecuménica, cuando se pide colaborar con otras confesiones cristianas, empeñados en una paz auténtica, visión marcada definitivamente por el Concilio Vaticano II. Esta paz se fundamenta en el respeto de la justicia internacional, justicia que tiene su fundamento y su expresión en el reconocimiento de la autonomía política, económica y cultural de nuestros pueblos.

La impronta del Concilio en la eclesiología, hace que la Iglesia Latinoamericana vea con alegría el esfuerzo de aquellos que han estado activa y caritativamente presentes en las diversas culturas, especialmente en las culturas indígenas del Continente y a quienes vienen prolongando la tarea educadora de la Iglesia en nuestras ciudades y en nuestros campos.

Es una visión de “cultura” que va unida a la de “instrucción” y a la de “tarea educativa” pero abierta a la pluriculturalidad continental y a la urgencia de un sentido ecuménico que busca la paz, fundamentada en una autonomía cultural de los pueblos, pues hay conciencia de que América Latina se encuentra en una época de transformación y desarrollo, que toca todos los niveles del hombre: económico, cultural, político y religioso.

Conviene recordar que en el acápite sobre promoción humana y justicia, el tema de la cultura está estrechamente ligado a la educación, como una necesidad prioritaria, para lograr la liberación de algunos sistemas políticos que niegan la pluralidad cultural, pues la falta de integración socio-cultural, en la mayoría de nuestros países, ha dado origen a la superposición de culturas. La aproximación “cultura y educación” lleva el documento a pedir una renovación cultural de los presbíteros, renovación que debe ser encarnada, dinámica y actualizada.

Considero de interés anotar la cercanía que se le da al tema de educación y cultura cuando se insiste que hay un vasto sector de hombres y mujeres marginados de la cultura especialmente los analfabetos indígenas. La tarea de la educación no consiste en incorporarlos a las estructuras culturales que existen en torno de ellos, sino en capacitarlos para que ellos mismos desarrollen un mundo cultural acorde con su propia riqueza pues se han de respetar los valores propios de su cultura, sin excluir el diálogo creador con otras culturas.

Mientras Río de Janeiro habla del “retraso del desarrollo cultural”, Medellín toca el asunto desde el ángulo del “progreso de la cultura para el desarrollo integral de la sociedad” incluyendo los retos que plantea la pastoral popular que requiere de una “interpretación cultural propia de la sub-cultura de los marginados”.

Medellín nos invita a entender que la fe y la Iglesia se siembran y crecen en la religiosidad culturalmente diversificada de los pueblos. Esta fe, aunque imperfecta, puede hallarse aún en los niveles culturales más bajos. Sin embargo reconoce la necesidad de la presencia de la Iglesia para defender la autonomía cultural del continente y la urgencia de hacer una pastoral de las élites dominantes, en el plano de la cultura.

66

Uno de los signos de los tiempos que la Iglesia no puede ignorar es el de los medios de comunicación social que han forjado una “nueva cultura” que a su vez genera “la cultura de la imagen” y que plantea problemas de aplicación tanto en la catequesis como en la liturgia, pues nos encontramos en un estado de dependencia, económica, política y cultural.

En resumen, dadas las características del momento en América Latina, el tratamiento del tema de la cultura en Medellín, tiene un tinte político, pues no se puede desconocer la realidad de injusticia y subdesarrollo en el que viven nuestros pueblos.

Y a lo largo y ancho del documento encontramos reconocimiento y valoración de la diversidad cultural en América Latina. Además se presentan algunas pautas para la promoción humana y la evangelización de las culturas latinoamericanas, sin embargo, no encontramos intentos por definir la cultura o por hacer elaboraciones doctrinales sobre ella, solamente se hacen constataciones y recomendaciones acerca de la cultura.

3. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla (1979)

Partiendo de los datos estadísticos, me permito recordar que en el texto de Puebla, la palabra “cultura” y sus afines “cultural y culturalmente” se utiliza 181 veces. Como acercamiento calificativo encontramos, el adjetivo “latinoamericana” aplicado al sustantivo “cultura”, así como la expresión “cambio cultural”, alrededor de 10 veces.

Es interesante observar desde una breve aproximación lingüística, que es recurrente el uso de los adjetivos “dominante, urbana, industrial, agraria, popular, indígena, precolombina, aplicados al término “cultura”.

El tema de la cultura y de la evangelización de la cultura es, sin lugar a dudas, una de las preocupaciones pastorales de la Iglesia Latinoamericana, nacida tanto por las encrucijadas culturales percibidas por el Concilio Ecu­ménico Vaticano II (*Gaudium et Spes* 5), como por la exhortación “*Evangelii Nuntiandi*” del Papa Pablo VI, quien al proponer el tema de la acción evangelizadora, se topa con el corazón mismo de la cultura y ofrece valiosos aportes para una pastoral de las culturas, tal como lo vemos desarrollado en el capítulo II del documento final “¿qué es evangelizar?” y su acápite “Evangelización y cultura”.

Se destaca el esfuerzo por definir el concepto cultura y sus relaciones con las demás dimensiones de la sociedad, esfuerzo nacido de la Constitución Conciliar *Gaudium et Spes* 53, que concibe la cultura como “el cultivo de los bienes y valores naturales” y abarca diversidad de actividades que se refieren al desarrollo del hombre, por lo cual descubrimos en el Concilio Vaticano II un enfoque más humanístico que teológico de la cultura, es decir, más secular, pues nos invita a una sana promoción de la misma.

En Puebla, el tratamiento que recibe la cultura, es más religioso, puesto que hace una lectura concreta de las culturas latinoamericanas en la visión histórica de esta realidad.

Puebla da un paso fundamental en los análisis sobre la cultura pues apunta que no solo es necesario “defender la cultura católica” según la Conferencia de Río de Janeiro; ni limitarse a “fomentar” la cultura, según del Concilio Vaticano II; ni tampoco dedicarse a “atender” la cultura, según el Documento de Medellín; sino que hay que proponerse “evangelizar” la cultura en y desde sus raíces, según el llamado de la “*Evangelii Nuntiandi*”.

Puebla se traza la meta de “evangelizar, impregnar y regenerar” las culturas.

El texto es insistente en sus descripciones de la realidad mundial y latinoamericana, utilizando la expresión socio-cultural para referirse a un elemento fundamental de la realidad, que debe ser atendido con especial interés.

En la visión pastoral de la realidad latinoamericana presentada por Puebla, se puntualiza la diversidad y la pluralidad de culturas, de las cuales, muchas están marginadas, agredidas e incluso deformadas por la inversión de los valores tradicionales, que nos llevan a una des-culturación o pérdida de identidad que debe alertar a todo evangelizador.

Por lo anterior encontramos que el texto define la palabra “cultura” como el estilo de vida común de los pueblos, donde se cultivan sus relaciones con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios, expre-



sadas en un conjunto de valores que los animan y de desvalores que los debilitan.

La descripción anterior, nos invita a analizar cómo el hombre se relaciona con la naturaleza, con los hombres y con Dios, relación que lo conduce a sentirse libre, humanizando su trabajo y siendo señor del mundo; relación que lo hace libre haciéndose servidor de sus hermanos; y relación que lo lleva a la libertad cuando acepta ser hijo de Dios.

Es interesante ver cómo el texto comprende la cultura desde dos ópticas muy dinámicas a saber, la cultura como actividad creadora del hombre, con la cual perfecciona la creación, y la cultura como una realidad histórica y social, transmitida a través de un proceso de tradición generacional, donde ha sido re-interpretada y re-configurada a partir de las exigencias de los cambios de los tiempos. Por tanto, la cultura, es una realidad dinámica, histórica y antropológica.

Es pertinente acercarse al texto cuando afirma que la esencia de la cultura está constituida por la actitud con que un pueblo afirma o niega una vinculación religiosa con Dios. O sea que si para *Gaudium et Spes* 59, la dimensión religiosa no es un elemento “cultural”, para Puebla, el polo fundamental en la producción de la cultura, es la dimensión religiosa de los pueblos.

De esta forma el documento, manteniéndose en su rigor metodológico (ver, juzgar y actuar), hace una descripción -ver- de la cultura latinoamericana, marcada fundamentalmente por un proceso de desarrollo histórico, donde han confluído diversas razas (hispánica, indígena, africana) y que han configurado un pluriculturalismo o “mestizaje cultural”. Así pues, la identidad de la cultura latinoamericana es el ser una cultura mestiza. Sin embargo, el documento señala -juzgar- que esta cultura mestiza se ha visto dominada e incluso en algunos casos, negada por el advenimiento de una cultura urbano-industrial, definida como una “cultura de la eficiencia”.

El texto plantea algunos desafíos y problemas en el ámbito de la cultura, que deben ser tenidos en cuenta para comprender la praxis de la evangelización.



El texto, a mi juicio, es pionero en postular la llegada de una cultura universal, lo que llamaríamos hoy, una nueva cultura globalizada, con grandes pretensiones de científicidad y tecnología impulsada por las potencias mundiales que proclaman el consumismo como estilo de vida, que repliegan algunos grupos étnicos que quieren afirmar su propia cultura, mientras que otros son absorbidos, al instaurarles un nuevo orden cultural, denominado, aculturación.

Frente a la universalidad de la cultura, o sea, frente a la *mc'donalización* de la cultura que no respeta las diferencias culturales, sino que las debilita, las excluye, las absorbe y las elimina, vemos que Puebla con mirada prospectiva, rechaza la adveniente instrumentalización de la cultura.

En América Latina la cultura agraria tiende a desaparecer y a dar paso a la cultura urbano-industrial, es decir, las ciudades se convierten en el motor de la nueva civilización y por ende de la cultura. Este tránsito de fenómenos, genera grandes desafíos para la Iglesia, pues las culturas urbanas plantean la abolición de la religión del plano cultural y la instauración de un nuevo orden funcional, que postula al trabajo, la producción y el consumo, como el nuevo núcleo esencial de la cultura.

Los procesos de cambio cultural antes descritos, se hallan inspirados por una ideología que opone el hombre a Dios. Esta ideología explica el mundo y la cultura sin recurrir a Dios y propone un modelo cultural consumista y hedonista; un modelo cultural de dominio sobre los más débiles, un modelo de discriminación y de exclusión.

Habiendo analizado a grandes rasgos las líneas metodológicas que configuran el “ver” y el “juzgar” referidos a la cultura, sería pertinente ahondar en el tercer momento metodológico –actuar– que se identificó en Puebla con la “evangelización de las culturas”.

70

Para Puebla, el Evangelio encierra los valores de la cultura cristiana que son difundidos por la Iglesia mediante la evangelización. A partir de este criterio, la Iglesia ha iniciado un diálogo con las culturas, como una de las actividades que más impulso ha tenido en los últimos años y que busca generar un nuevo modo de entender la

evangelización, poniendo su acento en la identidad cultural de los pueblos y realizando un esfuerzo por llevar el mensaje evangélico al lenguaje antropológico y simbólico de la cultura en la que se inserta. Es así como alcanzaríamos las raíces de las culturas desde una nueva evangelización.

Este nuevo modelo de evangelización y de presencia en la cultura, debe estar atento a los cambios culturales que hoy vivimos atendiendo a los desafíos y a los problemas del mundo.

Quisiera anotar que el texto de Puebla no hace uso explícito del término “inculturación” a pesar de que dicho término tuvo tanta ingerencia en las décadas del 70 y del 90. Detallemos cómo hoy, la teología de las religiones cuestiona el concepto de “inculturación” aplicado al Evangelio, pues con respecto a él, se supondría que es una estructura organizativa situada por encima de la historia, es decir, que tiene una estructura “a-cultural”, siendo que la Exégesis, nos muestra que el Evangelio sí se inscribe en un contexto vital.

Puebla entonces, antes que hablar de “inculturación”, es pionera, a mi modo de ver, en hablar implícitamente de “inter - culturalidad” es decir, de un Evangelio encarnado en las diferentes culturas y de una Iglesia encarnada en las mismas, buscando dialogar con ellas desde la dimensión de la Encarnación.

En síntesis, Puebla busca que la Iglesia Latinoamericana y del Caribe alcance y transforme la raíz de las culturas, es decir, que el Evangelio impregne los criterios, los intereses, las líneas de pensamiento y los valores fundamentales del hombre latinoamericano.

Penetrando estos espacios, se puede llegar a una conversión que a su vez garantice la transformación de las estructuras desde los lugares de decisión, pero a partir de lo religioso y de la fe, pues ésta es, para Puebla, la impronta cultural latinoamericana, de tal forma que se transformen las culturas, desde dentro, para lograr una visión prospectiva de las mismas.

4. IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo (1992)

El discurso inaugural del Papa Juan Pablo II hace alusión a la cultura desde varios tópicos.

Podemos ver que se refiere a ella como un campo específico en el que el Evangelio de Jesucristo debe anunciarse, pues no es la cultura la medida del Evangelio, sino Jesucristo la medida de toda cultura; hace alusión a ella como el derecho que todo ser humano tiene de formarse y de educarse -aproximándose a la concepción de la Conferencia de Medellín en donde se unen cultura, instrucción y tarea educativa – habla además de la cultura de la vida, así como de la pérdida de identidad cultural en la medida en que se infiltran otras mentalidades que eliminan lo autóctono.

En una palabra, el Papa Juan Pablo II lanza la pregunta ¿cómo llegar al corazón de la cultura que queremos evangelizar?

Es indiscutible que el tema “cultura” ha sido objeto de particular estudio y reflexión por parte de la Iglesia Latinoamericana “ya que la nueva evangelización ha de proyectarse sobre la cultura adveniente y sobre todas las culturas, incluidas las culturas indígenas” pues anunciar a Jesucristo exige, en primer lugar, el discernimiento de las culturas como realidades humanas para evangelizar y, consiguientemente, exige la urgencia de un nuevo tipo de colaboración entre todos los responsables de la obra evangelizadora.

Esta IV Conferencia se percató que el sustrato cultural actual presenta un buen número de valores positivos, muchos de ellos fruto de la evangelización, pero al mismo tiempo dicho sustrato, ha eliminado valores religiosos fundamentales y ha introducido concepciones engañosas e inaceptables, desde el punto de vista cristiano. Creo que esto ha llevado, en cierta forma a la Conferencia de Santo Domingo, a sustituir la expresión “cultura cristiana” por la de “evangelización inculturada”. Ahora bien, al referirse a la inculturación del Evangelio, la describe como un proceso que supone reconocimiento de los valores evangélicos que se han mantenido puros en la actual cultura.

De ésta manera la cultura cristiana, se maneja como el proceso evangelizador que se debe enfrentar con nuevas estrategias para realizar un anuncio eficaz, de acuerdo con el pensamiento del Papa Juan Pablo II, cuando nos recuerda que se puede hablar de cultura cristiana, cuando la vida de un pueblo ha sido penetrada interiormente hasta situar el mensaje evangélico en la base de su pensar, -evangelización inculturada- en sus principios en vida, en sus criterios de juicio y en sus normas de acción, al igual que en “Redemptoris Missio” cuando nos dice que por medio de la inculturación, la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas e introduce a los pueblos y sus culturas en su misma comunidad.

Se trata entonces de una evangelización inculturada que penetre los ambientes marcados por la cultura urbana y que se encarne en las culturas indígenas y afro americanas, con una eficaz acción educativa y una moderna comunicación.

Así pues, la Iglesia mediante el nuevo anuncio del Evangelio, vuelve a proponer al hombre moderno la necesidad de un camino hacia la evangelización de la cultura.

Ante “la cultura de la imagen”, a la cual ya hacía alusión la Conferencia de Medellín, se hace urgente una nueva metodología a la hora de evangelizar, siendo audaces en la utilización que los medios de comunicación, la técnica y la ciencia nos proporcionan.

Las conclusiones de Santo Domingo insisten en evangelizar los ambientes marcados por la cultura urbana e inculturar el Evangelio en las nuevas formas de la cultura adveniente.

Con esta expresión, Santo Domingo se aproxima a una subyacente expresión de Puebla, sobre el rechazo de la “adveniente instrumentalización de la cultura”.

De ésta manera, la nueva evangelización, continúa en la línea y en la dimensión de la Encarnación propuesta por Puebla.

Encontramos que uno de los desafíos pastorales que propone Santo Domingo es actuar ante la “falta de formación doctrinal y de

profundidad en la vida de fe, que hace de muchos católicos presa fácil del secularismo, el hedonismo y el consumismo que invaden la cultura moderna y, en todo caso, los hace incapaces de evangelizarla” (#44). Contando con esta formación, se tiene asegurado un campo posiblemente fértil para sembrar los valores del Evangelio en los principales campos en los que se desenvuelve el pueblo de Dios.

Inquieta por demás que la Conferencia de Santo Domingo, asuma en algún momento el tema de la cultura como perteneciente uno de los campos en donde se desenvuelve la Iglesia, aunque se desee estimular una pastoral específica.

Valdría la pena releer con metodología transversal tanto la unidad como la pluralidad de las culturas indígenas, afroamericanas y mestizas de nuestro Continente, ya que es notable la riqueza en los valores que expresan estos pueblos que suman millones de personas y que tienen en sus culturas, valores humanos que expresan la presencia del Dios Creador.

A pesar de todo, no se palpa con claridad la diferencia entre las culturas dominantes y las culturas dominadas, ni se encuentran las particularidades de Evangelizar dichas culturas en nuestro continente. El documento final atiende con vehemencia las etnias cristianas y católicas, más olvida aquellas que no han sido alcanzadas por el Evangelio.

A modo de conclusión, tendría que limitarme a afirmar que urge continuar el proceso de la nueva evangelización introduciendo las culturas en la comunidad cristiana, de tal manera que la evangelización inculturada, continúe la analogía y los dinamismos de la Encarnación como proceso hacia el interior de los pueblos, buscando siempre una evangelización culturalmente proyectiva, acompañada de una pastoral prospectiva.

74

Nos corresponderá entonces superar la subcultura de la exclusión para alcanzar la evangelizadora cultura de la inclusión; nos corresponderá superar la subcultura de la incomunicación para lograr la evangelizadora cultura del diálogo; nos corresponderá transformar la deshumanizante subcultura de la sospecha y la suposición y llegar

a la humanizante y plenificadora cultura del encuentro con todos los pueblos, mentalidades y sociedades, de tal forma que proyectemos un reforzado proceso que evangelice las nuevas culturas globalizadas, que hoy perpetúan los deshumanizantes procesos que vivimos en Latinoamérica.

Son los pueblos que están en las sombras los que esperan de nosotros una nueva lectura de sus culturas, estrechamente ligada, a una nueva lectura de sus vidas y de su historia, para continuar dando luz y esperanza a la Iglesia y a toda América Latina.

Instrumento bibliográfico utilizado por el autor

ALVAREZ, Jorge, En ruta hacia Medellín, en, Páginas del Perú, Vol VIII, 58, 1983, pp. 18-25.

BASTIAN, Jean Pierre, La mutación religiosa de América Latina: Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica. Fondo de cultura Económica. México, 1997. pp. 43-45.

CARDONA, Guillermo, Medellín: un camino de fe eclesial concreta, en, Theologica Xaveriana # 89 Octubre-Diciembre 1988, pp.327-340.

CUSSIANOVICH, Alejandro, Exégesis de los textos doctrinales. en, La Iglesia Latinoamericana de Medellín a Puebla, Codecal, Bogotá, 1979.

DUSSEL, Enrique, De Medellín a Puebla, Centro de estudios ecuménicos, México, 1979, pp. 60-70.

ECHEVERRI, ALBERTO, Como chaparrón durante la sequía. El aporte de Medellín a una espiritualidad de la liberación, en Theologica Xaveriana # 89 Octubre-Diciembre 1988, pp. 341 - 352.

GONZALEZ, Guillermo, Puebla: clarificación de ambigüedades, en, Theologica Xaveriana # 52, Julio-Septiembre 1979, pp 273-289.

LIBANIO, Juan, Vaticano y Medellín: memorial para nuestra Iglesia, en, Páginas del Perú, Vol VIII, 58, 1983, pp. 8-17

MUÑOZ, Ronaldo, Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina, Ed. Sígueme, Salamanca, 1974

NEIRA, Germán, Una dimensión de la Encarnación: La evangelización inculturada, en *Theologica Xaveriana*, # 105, Enero-Marzo 1993, pp.67-85

PARRA, Alberto, La educación “evangelizadora” en Puebla, en, *Theologica Xaveriana*, # 52, Julio-Septiembre 1979, pp. 335-354

SOBRINO, Jon., El Vaticano II desde América Latina, en, *Vida Nueva* # 1501, Nov 1985, pp. 23-30

TAMAYO, Juan José. Nuevo paradigma teológico. Ed. Verbo Divino, Madrid, 2002, pp. 32 - 44

VARIOS, Vida, clamor y esperanza. Aportes desde América Latina, Ed. Paulina, Bogotá, 1992, pp 495 ss

VARIOS, Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo, CELAM. Bogotá, 1994. pp. 7- 60

VELEZ, Neftalí, La conferencia de Santo Domingo, en, *Theologica Xaveriana*, # 106, Abril-Junio 1993, pp.163-194

Sumario

El Señor Cardenal Claudio Hummes hace, en esta ponencia, un diagnóstico de las principales características de la megápolis en un contexto de modernidad y postmodernidad, mostrando que a las religiones, especialmente al cristianismo, les corresponde reencender la pasión por la verdad, buscando incansablemente la verdad fundamental y fundante, que es amor, paz, donación y misericordia. En este contexto, los Centros Culturales Católicos tienen la misión de animar la comunión en nuestra sociedad urbanizada y posmoderna que rescate al hombre urbano de la soledad y del individualismo, que promueva la búsqueda incansable de la verdad, que rescate los valores fundamentales del ser humano y que elabore una ética universal.

Los centros culturales católicos: Una propuesta de comunión frente al individualismo y anonimato urbano

Cardenal Claudio Hummes
Arzobispo de Sao Paulo - Brasil

La gran ciudad posmoderna de nuestros días, cuyo modelo más representativo es la megápolis, no se reduce a la suma de sus habitantes, de sus domicilios, de sus barrios, de sus servicios, de su producción, en fin, de las múltiples realidades que la componen. Ella es también una colectividad humana, una sociedad, que tiene una especie de “alma” unificadora.

De hecho, la ciudad tiene sus proyectos, sus aspiraciones, sus problemas, sus características culturales propias; fuerzas económicas de producción, de mercado y distribución propias, organizadas y articuladas, red bancaria/financiera, red comercial; tiene sus medios de comunicación de masa, muy importantes para informar, formar la opinión pública, debatir y formular los asuntos de mayor relevancia de la ciudad y, por lo tanto, ofrecer intercambio de pensamiento y voz a la sociedad. La ciudad tiene su gobierno, su política, su sistema de seguridad, sistema de transporte, red escolar, instituciones universitarias/académicas, producción cultural, científica y tecnológica, servicios de salud con red hospitalaria. Cuenta normalmente con gran organización de servicios religiosos. Desarrolla servicios sociales dirigidos a los pobres. La ciudad ofrece, tanto a las élites específicas como a la gran masa popular, ocio y entretenimiento, entre los cuales se destaca hoy en día el deporte. En fin, se presenta como un gran organismo social que comporta una cierta unidad y comunión.

Pero, esta ciudad actual presenta, entre las características de su sociedad, un fuerte individualismo, fruto del subjetivismo moderno. De hecho, la modernidad se define como antropocéntrica. Prioriza el hombre y lo interpreta como sujeto, esto es, alguien que tiene conciencia de sí mismo, responde por sí y por sus actos, asume su destino, decide su historia, tiene derechos inalienables, es autónomo. Autonomía es, para la modernidad, la característica fundamental y definidora del ser humano. Por eso, él es sujeto y no mero objeto. No puede ser esclavizado, dominado, usado o explotado. Nada puede

serle impuesto a partir de fuera. Su dignidad consiste en definirse y decidirse a partir de su interioridad y no por coacción o imposición de lo que es exterior a él. Él es señor de sí mismo. El hombre es todo eso, porque es un ser racional y libre. La razón y la libertad, que tornan posible la autonomía, ocupan el centro de la comprensión moderna del hombre y definen su subjetividad.

Sabemos que históricamente la modernidad fue también un movimiento contra la tutela de la Iglesia y de la monarquía, por lo tanto, contra la tutela religiosa y la tutela política. La Iglesia retenía el poder intelectual, con su teología y filosofía, mientras que los monarcas retenían el poder político. Liberarse de esa tutela era buscar la autonomía y la dignidad, era llegar a la edad adulta del hombre. En el área intelectual, significaba liberarse de la fe religiosa, de sus dogmas, y tener la osadía de buscar conocer la realidad -y hacer ciencia- por caminos independientes de los dictámenes de la religión, canonizando la razón humana como única luz en la búsqueda de la verdad. De ahí, el surgimiento y el progreso extraordinario de las ciencias naturales y matemáticas en la era moderna. En consecuencia, ocurrieron también conflictos históricos de la nueva ciencia con la autoridad eclesiástica, siendo los más notorios el proceso contra Galileo Galilei y el proceso contra Giordano Bruno. En el campo político, se procedió al derribo de las monarquías y la creación de la democracia, en la cual todo el poder emana del pueblo; de este proceso político, la revolución francesa fue el gran modelo.

Todo ese proceso resultó en un sistema de pensamiento encerrado en la inmanencia, cerrado a la trascendencia y, por eso, también contrario a la metafísica. El pensamiento inmanentista llegó a veces a negar la posibilidad de la existencia de Dios. Esa posición se manifiesta en el siguiente sofisma: “Si el hombre es libre, Dios no puede existir. Ahora, es cierto que el hombre es libre y en esto está su grandeza y dignidad. Por lo tanto, Dios no puede existir”. Se trata de un sofisma, pues sabemos que Dios es la posibilidad última de nuestra libertad y no su negación. No es aquí el lugar de detenernos por mucho tiempo para profundizar esta cuestión. Quiero sólo señalarla.

Pero, la modernidad trajo innegables avances. Es preciso reconocer primeramente todo el progreso de las ciencias y de la técnica.

Decisivo fue el paso de los descubrimientos científicos para su uso técnico. Así, las ciencias se tornaron empíricas y útiles, lo que transformó el modo de trabajar y de producir en la sociedad. Fue eso lo que hizo posible la revolución industrial. Fue un prodigioso desarrollo de las ciencias positivas y matemáticas, de las ciencias físicas, químicas y biológicas, que estuvo por detrás de la transformación de toda actividad económica moderna y del propio modo de vivir de la sociedad. Nacía una nueva cultura.

En el campo político, ciertamente la creación del Estado moderno, regido democráticamente, fue un avance en relación a las monarquías hereditarias y absolutistas.

En el mundo de las ideas, la modernidad elaboró fundamentalmente un racionalismo inmanentista, que se desdobló en dos direcciones, una en la dirección de las filosofías empiristas-cientificistas y otra en la dirección de las filosofías idealistas. Aplicadas a la política y a la economía, generaron al mismo tiempo el liberalismo/capitalismo y el marxismo/comunismo, como grandes sistemas racionales, globales y totalizantes, las grandes ideologías, los así llamados “grandes relatos”, que se estructuraron uno a partir de la primacía del individuo y su libre iniciativa, el otro a partir de la primacía de la colectividad y de la planificación centralizada de la vida política, social y económica. Esas ideologías ambicionaban imponerse a todos, como única verdad absoluta y universal y, consecuentemente, única vía de salvación, progreso y felicidad de la humanidad.

La modernidad se inspiró en la metáfora de la luz. Era la arrojada pretensión de la razón humana de ser la verdadera y única luz capaz de iluminar y comprender toda la realidad y dominar todo con su conocimiento, iniciando así un gran proceso de emancipación y progreso del hombre. Conocer y comprender racionalmente el mundo tornaría el hombre libre, dueño de su destino, sujeto de su historia, factor de progreso constante, hasta la solución de todos sus problemas y desafíos, mediante la ciencia positiva y la tecnología. Sería la gran iluminación, que tiraría la humanidad de las tinieblas y del oscurantismo. Eran esos los sueños del “siglo de las luces”, el siglo XVIII.

Trágicamente, sin embargo, las grandes ideologías modernas, en la secuencia de una ineludible “voluntad de poder”, no dudaron

en tornarse violentas para imponer su verdad. Así, la razón humana, que se había declarado adulta y autónoma, juzgó “racional” apelar a la violencia para coaccionar a todos a aceptar sus “luces”. Esa fue la parte que quedó para el siglo XX. Dos grandes guerras mundiales y varias revoluciones socialistas, todas nacidas de las ideologías modernas de derecha y de izquierda (nazismo, fascismo, comunismo), intentaron imponer su “verdad” al mundo entero por la violencia brutal, que no vaciló en cometer los mayores crímenes contra la humanidad.

Esos trágicos frutos de la modernidad trajeron una profunda desilusión, que se expresa hoy en la postmodernidad. Esta trae nuevos parámetros de pensamiento y de cultura. Delante de la insaciable “voluntad de poder”, delante de la violencia y de las deshumanidades de las ideologías de derecha y de izquierda, delante del fracaso de los “grandes relatos”, surge la tentación del nihilismo, precedido de un agnosticismo desencantado, sin entusiasmo por verdades absolutas y universales. Un agnosticismo que se adaptó bien al pluralismo y al individualismo vigentes en la gran sociedad, al hedonismo del placer inmediato y fácil, al permisivismo comportamental y ético, al consumismo ofrecido por un nuevo orden económico mundial fundado en la hegemonía del libre mercado globalizado, todos elementos del modo de ser y pensar de nuestra sociedad.

En el agnosticismo se desistió de la búsqueda de la verdad. Se extinguió la pasión por la verdad. Un paso más y el agnosticismo entra en el nihilismo, preguntando si aún vale la pena alguna cosa, si el hombre tiene aún algún sentido, si aún es posible al menos la fundamentación de un mínimo indispensable de valores éticos universales, o si el hombre realmente no pasa de “una pasión inútil”, como decía Sartre.

En Europa, se llama eso de “pensamiento débil”. En vez de la arrogancia de las grandes ideologías, ahora el “pensamiento débil”, sin pretensiones, ni voluntad, de tener la verdad fundamental y fundante de toda la realidad, la verdad verdadera y universal, base necesaria e indispensable también para fundamentarse una ética universal.

Todavía, no podemos doblarnos al agnosticismo. No debemos resignarnos a ese desencanto. La pasión por la verdad, la búsqueda

de la verdad fundamental y fundante, pertenece a la esencia de la dignidad y de la vocación de la humanidad. Es preciso superar el “pensamiento débil”, sin miedo de la verdad. La verdad verdadera no genera violencia, no coacciona, sino que nos hace libres.

Eso vale “a fortiori” para las religiones. En particular, el cristianismo profesa que Dios es esencialmente amor y quiere ser acogido por adhesión libre. Lamentablemente, hay quien insinúe que las religiones pueden tornarse peligrosas, factor de conflicto y de guerra. En verdad, la violencia contradice la verdadera religión.

Por otro lado, tenemos los fracasos del capitalismo, del sistema de libre mercado, que, teniendo por eje la libre iniciativa, se proponía liberar el mundo de la pobreza y generar el progreso general, la prosperidad económica y la felicidad para toda la humanidad. Sin embargo, al contrario, hoy, más que nunca, nos deparamos con centenas de millones de pobres, miserables, desempleados y excluidos por el mundo, con parte significativa incluso en los países ricos y desarrollados, sin ninguna perspectiva de que esto vaya a cambiar de forma inmediata. Los pobres, los excluidos, los miserables y los hambrientos, frutos del capitalismo y del comunismo del pasado, así como frutos del actual nuevo orden económico mundial de libre mercado globalizado, claman por justicia y solidaridad.

Delante de ese cuadro, resta hoy a las religiones, -en especial, al cristianismo- mostrar al mundo que es preciso reencender la pasión por la verdad, buscar incansablemente la verdad fundamental y fundante, mostrar al mundo que la verdad verdadera no genera violencia, sino, que en su cerne más determinante, es amor, es paz, es donación, es misericordia, es solidaridad.

Es en este contexto que se inscriben los Centros Culturales Católicos con una vocación y misión de promover comunión en nuestra sociedad urbanizada y posmoderna.

82

El Pontificio Consejo de la Cultura se empeña, con razón, en el apoyo a los Centros Culturales Católicos existentes y en la creación y multiplicación de nuevos Centros. Son instituciones y espacios bastante diversificados según los países y las regiones, pero tienen en

común el objetivo de convocar y ofrecer condiciones para reunir personas que acepten reflejar y dialogar sobre la fe católica y su inculcación, así como evangelizar la cultura vigente. En ellos se podrá tratar de todas las cuestiones importantes de la realidad cultural, en sentido amplio, y confrontarlas con la fe católica, con las personas más diversas, sean o no católicas, desde las personas más simples del pueblo hasta las personas del mundo de la intelectualidad, de las universidades y del sector específico de la investigación científica y tecnológica, del mundo de la política, de la economía, del mercado, del diálogo ecuménico e interreligioso, y otros más.

El tema que el Pontificio Consejo me dio para esta charla quiere mostrar que los Centros Culturales Católicos son una propuesta de comunión frente al individualismo y anonimato en el mundo urbano.

Estos centros se caracterizan por la búsqueda de hacer que las personas y los grupos se encuentren para reflexionar sobre el sentido de la fe católica para el mundo de hoy, así como lo vimos diseñado en la primera parte de esta charla y, consecuentemente, sobre los servicios que los católicos a partir de su identidad de fe pueden prestar al mundo y, en fin, sobre el proceso de inculcar la fe católica en la cultura moderna y posmoderna, así como en todas las culturas antiguas existentes en esta nuestra sociedad multicultural, lo que a la vez resultará en evangelizar esas culturas, principalmente la cultura dominante. En una sociedad pluralista, esta forma de encontrarse en los Centros Culturales Católicos es una forma de reunir lo que estaba disperso y desorientado en el pluralismo socio-cultural y religioso del actual mundo urbano. Reunir y tener oportunidad de dialogar y de intercambiar ideas, creencias, modos de ver y vivir, angustias, incertidumbres y esperanzas, crea comunión y rescata del individualismo, del anonimato y de la dispersión. Se trata de un servicio precioso que los Centros ofrecen a la sociedad urbana y, sin duda, también a la Iglesia.

Me gustaría señalar algunos campos específicos en que las actividades de los Centros pueden prestar enormes servicios al hombre urbano, católico o no, confrontando la fe católica con la realidad urbana actual.

1. Los encuentros en el Centro ayudarán a rescatar al hombre urbano de la soledad y del individualismo, que transforman las relaciones humanas en la ciudad en feroz competición en torno del dinero, del prestigio y del poder. En el encuentro y en el diálogo el hombre urbano podrá reencontrar el otro no como enemigo y adversario, sino como colega, hermano y compañero de vocación y misión, un peregrino del absoluto, en esta vida terrena, buscando el sentido profundo de la existencia, para juntos construir una ciudad humanizada, solidaria y habitable para todos.

2. Los encuentros ayudarán a reencender la pasión por la verdad y a derribar el agnosticismo y el desencanto, que son manifestaciones de la postmodernidad y que llevan a tanta gente al consumismo desenfundado, al hedonismo y a la búsqueda del show alienante de una sociedad del espectáculo inconsecuente e irresponsable. De hecho, en la interioridad más profunda de cada ser humano está siempre latente el anhelo por la verdad, la pasión por la verdad, pues su búsqueda da dignidad al hombre, el cual no descansará hasta que la encuentre. Por esa razón, aunque la postmodernidad exprese un desencanto profundo e histórico delante de las grandes ideologías, no consigue destruir definitivamente la raíz de esta característica humana que es la búsqueda de la verdad. Los encuentros en los Centros Culturales precisan reponer en común, en diálogo y escucha mutua, en un encuentro entre personas, la responsabilidad que el ser humano tiene por la verdad, reponer que está en juego la vocación y misión más alta de la persona, que sólo consigue realizarse a la luz de la verdad. Y en esta búsqueda de la verdad, más que poseer la verdad es necesario para el hombre dejarse progresiva y humildemente poseer por la verdad. A San Agustín, en su libro "Confesiones", Dios le dice: "Yo soy el alimento de los grandes. Crece y Me comerás. No Me cambiarás en ti como el alimento de tu cuerpo, pero tú te cambiarás en Mí" (Conf. VII, 10).

3. Hay algunos valores humanos fundamentales que son comunes a la postmodernidad y a la fe católica. La diferencia está principalmente en la forma como la postmodernidad reelaboró estos valores cristianos, arrancándolos de su referencia al Dios tras-

cedente y trinitario, para reducirlos al horizonte limitado de la inmanencia antropocéntrica. Uno de esos valores es, sin duda, la libertad humana. Dice la modernidad que si Dios existe, nosotros no somos libres, pues Él sería el soberano Señor que todo lo domina. Pero, de hecho, nosotros somos libres, lo que implicaría la no-posibilidad de la existencia de Dios. Eso es un sofisma. Verdaderamente, la fe cristiana nos ayuda a entender racionalmente que Dios no contradice nuestra libertad, pero Él es el fundamento de la posibilidad de nuestra libertad. Somos libres en el horizonte de la libertad de Dios o en el corazón del misterio de Dios. En la concepción posmoderna de la libertad humana hay una absolutización de la libertad, que se arroga el poder de no recibir ninguna orientación de fuera de ella, en el sentido de una autonomía sin límites. Entendida así la libertad humana se desliza fácilmente hacia el individualismo y el arbitrio violento del más fuerte, sin responsabilidad social, sin amor y sin solidaridad con los necesitados o al libertinaje irresponsable en la conducta ética y moral. La concepción cristiana muestra que la libertad humana para no ser auto-destructiva ni socialmente peligrosa necesita orientarse por la verdad y por la responsabilidad social. Juan Pablo II mostró eso con mucha sabiduría en la carta encíclica “Veritatis Splendor” (1993). Se percibe de este modo cómo la libertad humana se presenta como un gran campo de diálogo y debate entre la fe católica y la postmodernidad, que los Centros Culturales Católicos deberían recorrer.

4. Otro campo extremadamente importante para el mundo pluralista y globalizado es la fundamentación y la elaboración de una ética universal. Si no es posible encontrar la verdad fundamental y fundante que da sentido a toda la realidad, o sea, una verdad universal, entonces tampoco será posible fundamentar una ética que se imponga por su propia naturaleza a todos los seres humanos. Una ética no se sostiene por sí misma. Su fuerza vinculante depende de las razones que la fundamentan. Si no hay razones universales, no será posible una ética universal vinculante por sí. Se podría llegar a definir una ética universal por un consenso de todos los comprometidos o al menos de la mayoría, pero su fuerza sería entonces sólo de carácter consensual, mientras el

consenso permanece. Sería una ética de estadística, pero no tendría fuerza vinculante por sí misma.

Se percibe entonces cómo es importante rescatar la búsqueda de la verdad. Se trata de una cuestión determinante para la fundamentación de una ética universal. Será preciso resucitar la pasión por la verdad, como gran tarea, misión y vocación de cada hombre y de la sociedad humana. Está aquí otro gran campo de actuación de los Centros Culturales Católicos, pues la fe católica tiene mucho que contribuir en esta búsqueda de la verdad fundamental y fundante, así como en la elaboración de una ética universal. Tanto la verdad universal como una ética universal son enormes, o mejor, indispensables fuerzas de construcción de la comunión y de la paz en la sociedad humana. Sin ellas, la convivencia humana corre grandes riesgos de pulverización y de arbitrio del más fuerte.

5. Otro campo inmenso y urgente es la cuestión de la solidaridad en el mundo urbano. La pobreza, la miseria, el hambre, el desempleo, crecieron en todo el mundo, principalmente en los países pobres y en los países emergentes. Son cuestiones sociales que dicen respecto a todos los ciudadanos, independientemente de creencia religiosa o diferencia cultural. Manifiestan obviamente la profundidad de la desigualdad social reinante y, por lo tanto, la falta de solidaridad y de comunión, sobre todo en los grandes aglomerados urbanos. Aunque, históricamente la desigualdad ha existido desde antes de la modernidad, con todo, las grandes ideologías de izquierda y de derecha de la modernidad y ahora la postmodernidad con el nuevo orden económico mundial de libre mercado globalizado, todas fracasaron en su tentativa de resolver esta situación, terminando generalmente por agravarlas. Hoy, de hecho, asistimos a un inaceptable proceso de exclusión de millones de personas y de países enteros. Ellos no cuentan más para el gran sistema mundial del nuevo orden económico.

86

La doctrina social de la Iglesia, basada en la doctrina evangélica de la caridad y del amor por los pobres, según la palabra y la práctica del propio Jesucristo, tiene una decisiva contribución a dar en la discusión de las grandes cuestiones sociales. También la práctica de la solidaridad de la Iglesia en favor de los pobres acumuló siglos de

experiencia a ofrecer a quien quiera realizar proyectos concretos de solidaridad. Hoy la solidaridad exige al mismo tiempo asistencia y promoción del pobre para que él mismo pueda ganar su vida honestamente y transformaciones socio-económicas que pasan por políticas públicas en favor de los más necesitados y excluidos. Todos esos son campos importantes de discusión, diálogo y acción conjunta que los Centros Culturales Católicos pueden promover entre personas y grupos de las más diferentes creencias religiosas y teorías sociales. Sería una contribución significativa en el combate a la desigualdad social y en la construcción de la comunión y de la paz.

En fin, muchos otros temas y situaciones concretas pueden entrar en la pauta y en los objetivos de los Centros Culturales Católicos como contribución para la comunión entre los hombres, frente al individualismo y anonimato en el mundo urbano. Reunir personas que quieran encontrarse e intercambiar ideas, creencias, angustias y esperanzas ya por sí sólo es un servicio valioso al hombre urbano. Sabemos, además de eso, que muchas personas, no solamente católicas, del mundo de la cultura académica, de las universidades, de la intelectualidad, del mundo de la búsqueda científica y tecnológica, buscan un foro para dialogar y reflexionar sobre las grandes cuestiones del mundo de hoy y sobre el sentido profundo de sus vidas. Hay intelectuales católicos que se quejan por ser tan poco convocados por su Iglesia para dar su contribución en el estudio y discusión de los grandes desafíos que la Iglesia enfrenta hoy para realizar su vocación y misión en el mundo. Para todos esos, los Centros Culturales Católicos pueden ofrecer un espacio interesante y esperanzado.

Pero también las personas más simples y con menos escolarización deben encontrar en esos Centros un espacio apropiado para poner en común su sabiduría vivencial y sus preguntas. Todos deben poder contribuir para la construcción de la comunión, pues Cristo nos dijo claramente: “Vosotros sois todos hermanos” (Mt 23,8).

Curso para Responsables y Coordinadores de Movimientos Laicales

Septiembre 05 a 30 de 2005

Objetivo:

Ofrecer a los Responsables y Coordinadores de Movimientos laicales una formación teológico pastoral que les permita impulsar la Nueva Evangelización, desde el carisma de sus respectivos movimientos, en comunión y participación con todas las fuerzas vivas de la Iglesia particular.

Temática:

- Análisis de la realidad socio-cultural y eclesial.
- Teología del Laicado, a la luz del Magisterio Conciliar y Latinoamericano.
- Desafíos y respuestas pastorales. Preparación de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.
- Los movimientos laicales y la pastoral de conjunto.

Fechas y Lugar:

El curso se realizará en las instalaciones del ITEPAL (Avenida Boyacá N° 173-71, Bogotá) del 05 al 30 de Septiembre de 2005.

INFORMACIONES

Teléfono: 667 0050 - 667 0120

E-mail: itepal@celam.org

Sumario

En el contexto de la postmodernidad el autor se pregunta si es pertinente hablar de Dios en y desde América Latina. Para esto, parte del cuestionamiento de Tercio Millennio adveniente, acerca de la responsabilidad que le cabe a los cristianos por no haber manifestado el genuino rostro de Dios; por eso, el problema de fondo es qué divinidad están negando los que se llaman ateos y qué divinidad confiesan los que se dicen creyentes religiosos. La clave para el discernimiento de Dios está en la encarnación del Hijo, afirmación y garantía del ser humano, manifestación de su solidaridad con la humanidad y expresión de su victoria sobre el mal y el sufrimiento. El autor concluye su reflexión respondiendo a las preguntas para qué hablar de Dios, de qué Dios hablar y cómo hacerlo.

¿Hablar de Dios en la postmodernidad? en y desde América Latina

P. Jesús Espeja O.P.

Dominico, Doctor en Teología; Director del Aula Fray Bartolomé de las Casas, La Habana-Cuba; profesor emérito de la Universidad Pontificia de Salamanca; profesor del ITEPAL; autor de numerosas publicaciones de teología y espiritualidad.

Como la fe cristiana es siempre histórica, la reflexión teológica que se mueve en el interior de esa fe, se hace también desde una situación concreta. Estas reflexiones fueron hechas desde y para la situación de Cuba¹.

Pero, admitiendo la pluralidad de situaciones y de procesos, proporcionalmente son válidas para los pueblos latinoamericanos, y también para otras latitudes. A todos los cristianos, en los umbrales del tercer milenio, Juan Pablo II lanzó un serio interrogante: viendo la indiferencia religiosa y la desbordante irreligiosidad, “¿qué parte de responsabilidad debemos reconocer también nosotros por no haber manifestado el genuino rostro de Dios a causa de los defectos de nuestra vida religiosa, moral y social?”². Tal vez la indiferencia religiosa y la desbordante irreligiosidad son más patentes en los pueblos europeos tradicionalmente cristianos; en los países de América Latina y el Caribe la religiosidad es todavía un fenómeno bien palpable. Pero los obispos latinoamericanos han denunciado ya la secularización que va entrando en estos pueblos, y por otra parte la misma religiosidad debe ser evangelizada con el anuncio de Dios revelado en Jesucristo.

1. Pertinencia y enfoque del tema

Intencionadamente introduzco en el título la palabra “postmodernidad”. Por lo que últimamente observo, en estos pueblos latinoamericanos se mezclan alborotada y confusamente premodernidad, modernidad y postmodernidad. Pero en este dinamismo lo que va ir prevaleciendo es la postmodernidad, que ya nos están vendiendo en el paquete de modernización. En esta etapa, sin embargo, la religiosidad persiste y es urgente discernir cómo se identifica el cristianismo

¹ Conferencia impartida en el Aula “Fray Bartolomé de Las Casas”, La Habana, 28 de Enero del 2005, fiesta de Santo Tomás de Aquino.

² Carta Apost. *Tertio Millennio adveniente*, 1994.



con el sentimiento religioso y con las prácticas de religiosidad marcada muchas veces por el sincretismo.

Para desbrozar el terreno adelante por qué me planteo el tema de Dios, donde está la cuestión de fondo, desde dónde hago ahora mi reflexión.

1.1 Tres flancos que cuestionan

Teólogo europeo, alcanzado por los aires renovadores del Vaticano II, fui sensible a *la transición política de la sociedad española*: no resulta fácil el paso del nacional catolicismo, donde la Iglesia y Dios gozaban de una presencia oficial indiscutible, a una sociedad secular, plural y rabiosamente humanista; mientras unos seguían empeñados en mantener el nacional catolicismo, otros trabajaban con todas sus fuerzas para que Dios y la Iglesia pasaran del monopolio al expolio; se vio ya en las discusiones sobre la conveniencia del que el término “Dios” apareciera en la Constitución de 1978. Últimamente se está planteando la misma cuestión en los organismos centrales de la comunidad europea. En el fondo es la tensión que se manifiesta cuando se habla de “cultura cristiana” como denominador común del continente europeo. Durante las últimas décadas está cundiendo, como resultado del proceso moderno en su versión europea, una indiferencia religiosa masiva. Ya en 1953 M. Buber constató: “el oscurecimiento de la luz del cielo, eclipse de Dios, tal es el carácter de la hora histórica que nos toca vivir”³. Dado el sistema único que, portador de una nueva cultura, se va infiltrando con fuerza y con prisa en los pueblos latinoamericanos, parece razonable pensar que, si bien con versión propia, el eclipse de Dios también vaya cubriendo el cielo de estos pueblos.

Otro elemento para entender mi planteamiento del problema sobre Dios *es la compleja situación cubana*.

En una primera mirada –sin duda sólo aproximativa y tal vez un poco simplista– se ve que unos, revolucionarios con el socialismo

³ M. Buber, *El eclipse de Dios* (Salamanca 2003) 55.



marxista, en un momento determinado se declararon ateos porque juzgaron a Dios y a la religión, concretamente a la católica, como factores nocivos que dificultan la independencia y la liberación del pueblo. Mientras otros, buscando su salvación en una divinidad que habita detrás de las nubes, nada quieren saber de evoluciones sociales. Unos piensan que para la realización de los seres humanos, hay que acabar con Dios y la religión; y otros se aferran a una divinidad, como refugio, paliativo y evasión, que nada tiene que ver con la realización humana y las liberaciones intrahistóricas. No faltan sin embargo quienes, también revolucionarios y comprometidos en un cambio social para la realización auténtica o desarrollo integral de las personas y de los pueblos, creen que ese cambio no es posible sin recurrir a esas instancias incontrolables por la política; y esta convicción habla de Dios y de la religión.

Ya entre los mismos creyentes cristianos hay en Cuba -ocurre algo similar en otros países de América Latina- una buena dosis de sincretismo religioso. De una forma u otra todas las manifestaciones religiosas brotan en esa dimensión enigmática del ser humano que, al no tener solución para sus problemas, acude a la fuerzas misteriosas o divinas. Y como respecto a Dios siempre andamos de camino, las distintas manifestaciones religiosas deben ser acogidas con respeto, y actitud de escucha. Pero no todas las creencias y prácticas religiosas, incluso cuando llevan la etiqueta de cristianas, son siempre humanizadoras sino más bien mediaciones que someten y aminoran a las personas; depende todo de la divinidad que haya de fondo. Por otra parte, la tarea evangelizadora de la religiosidad no se reduce a esas actitudes de comprensión y acogida que por lo demás son elementales. El evangelio incluye un contenido; es buena noticia sobre Dios revelado en Jesucristo; y esta identidad novedosa debe ser transmitida, precisamente para salvaguardar la dignidad de los seres humanos y garantizar su crecimiento en humanidad.

La cuestión de Dios, que no es perceptible fuera del mundo cambiante, está siempre datada y situada; lleva sin remedio las marcas de una época y de una cultura. En la forma de comprender al hombre,

organizar su existencia, y establecer la jerarquía de valores, cada sociedad tiene su percepción de la divinidad y establece la relación con ella. En la existencia de cada uno, según hemos pasado por distintas etapas, han cambiado nuestra visión del mundo, la forma de interpretar al ser humano, y en consecuencia también nuestra percepción de Dios y de la religión. El cambio es más necesario y brusco cuando llega una nueva cultura o una nueva época como sucede hoy. Se está dando un cambio de paradigma, y es pertinente que nos planteemos si se puede hablar de Dios, de qué Dios hablar y cómo.

La postmodernidad es palabra susceptible de uso y de abuso en todas las direcciones. Para mí no es una especie de palabra mágica que lo explica todo. Significa un momento de duda y de búsqueda: "situación de la cultura después de las transformaciones que las reglas de juego de la ciencia, la literatura y el arte han sufrido desde finales del s.XIX"⁴. El progreso científico-técnico, tan característico del mundo moderno, prometía darnos la felicidad, pero no ha cumplido sus promesas y nos plantea nuevos problemas para los que la ciencia no tiene solución. La época moderna entra en crisis, y llega una nueva etapa de la misma, incapaz de darse nombre, que llamamos "postmodernidad". Se ha perdido la confianza en los grandes proyectos intrahistóricos que pretendían dar soluciones globales como son, por ejemplo en política, el capitalismo y el socialismo; han entrado la cultura del fragmento, la fiebre por lo cotidiano e inmediato. Sin embargo parece que esta etapa postmoderna sigue haciendo suyos los anhelos de la modernidad: autonomía y satisfacción de los derechos humanos fundamentales.

Este hombre moderno, que sale del anonimato, se atreve a pensar por su cuenta y toma la palabra, no acepta una trascendencia que se imponga desde fuera y reprima su inmanencia o subjetividad. En esta demanda y en esta negativa, Dios y la religión, percibidos como trascendencia que se impone desde arriba, son llamados a juicio y rechazados como alienantes. Fue la perfección de algunos filósofos ilustrados que defendieron el teísmo y de otros pensadores decimonónicos que, obsesionados por librar a la humanidad de los

⁴ J.F. Lyotard, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber* (Madrid 1987) 13.

dioses y religiones opresores, concluyeron en el ateísmo y secularización total. Este movimiento de la modernidad, bien notorio en los pueblos europeos, ha tenido y tiene también su eco en los pueblos de A.L. que, a lo largo de los últimos siglos, han venido pidiendo la libertad política, económica y cultural. Con su versión peculiar la situación de Cuba -y lo mismo se puede afirmar de otros pueblos latinoamericanos-, discurre por estos cauces de la modernidad en su etapa llamada postmoderna.

La nueva visión del mundo que ha ido cuajando en los últimos siglos, cuestiona sin remedio la imagen de Dios y de la religión que tenía vigencia en tiempos medievales. Ya en 1949 Teilhard de Chardín, constataba desde el ámbito científico: “indudablemente, por cierta razón oscura, alguna cosa no funciona en nuestro tiempo, entre el hombre y Dios tal como se le presenta hoy; actualmente todo ocurre como si el hombre no tuviese exactamente ante sí la figura de Dios que él quiere adorar”⁵. Da la impresión de que las imágenes de la divinidad fabricadas en los marcos de la cosmovisión griega, prevalecieron en la mentalidad de muchos cristianos e incluso en el discurso teológico de Contrarreforma, sin dejar paso a los nuevos paradigmas de la cultura moderna. Si aceptamos con objetividad la crítica de los filósofos ateos a Dios y a la religión, fácilmente se ve que el escándalo surge, no tanto porque Dios pueda existir, sino porque pueda existir dominando y reprimiendo a los seres humanos.

94

leyendo con detenimiento las razones del ateísmo proclamado por la llamada “izquierda hegeliana” y “los filósofos de la sospecha” en el siglo diecinueve, se intuye su intencionalidad humanista. Es conocido el juicio de Feuerbach: Dios no existe, pero esa no es la cuestión decisiva, porque sigue la idea de Dios en la mente de los seres humanos, desposeyéndolos e impidiendo que sean ellos mismos: “donde la vida celeste es una verdad, la vida terrestre es una mentira...; para quien cree en una vida celeste, eterna, la vida presente pierde todo su valor; más aún, esta vida ya ha perdido todo su valor; la creencia en la vida celeste es la creencia en la nulidad y en la ausencia de valor de esta vida, la terrestre”⁶. En sintonía con esta

⁵ *Le coeur du problème: Oeuvres V. L'avenir de l'homme* (París 1969) 339.

⁶ L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo* (Salamanca 1975) 200.

herencia de Feuerbach, en el siglo pasado Paul Sartre comentaba: “el existencialismo no es un ateísmo en el sentido de que quedaría agotado con demostrar que Dios no existe; aunque Dios existiese, eso no cambiaría nada; no es que creamos que Dios existe, sino que pensamos que el problema no es el de su existencia; es necesario que el hombre se encuentre a sí mismo y se convenza de que nada puede salvarle de él mismo, ni siquiera una prueba válida de la existencia de Dios”⁷. Estos filósofos rechazan a Dios porque tienen la sensación de que la inmanencia del ser humano y su compromiso responsable por transformar al mundo, fenecen al contacto con la trascendencia. Alguien escribió: “cuando Dios se transforma en guardián del orden, el ateísmo se convierte en condición de la libertad personal y del cambio social”.

1.3 *El interrogante de fondo*

Las dos experiencias, en la sociedad española y en la sociedad cubana, así como una lectura de los anhelos que brotan en la modernidad y siguen pujando en la postmodernidad, avalan una conclusión: *lo que está en juego no es tanto si existe o no existe Dios, sino qué divinidad están negando los que se llaman ateos, y qué divinidad confiesan los que se dicen creyentes religiosos*. En mis inicios como profesor de filosofía, recuerdo el afán y el entusiasmo que puse para redactar unos apuntes de teodicea con las cinco vías de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios; el meticuloso y bien articulado discurso racional apenas valía para confirmar en su fe a los ya creyentes, pues en realidad la fe no se apoya en esas pruebas racionales que apodícticamente nada demuestran. Hoy nadie sensato intenta demostrar racionalmente la existencia de Dios como tampoco la negación de la misma. La cuestión primera no es la existencia de Dios sino el contenido de esta categoría: ¿se habla de una realidad que afirma y promueve la humanización, o de una divinidad que más bien la trunca y reprime?

En los tres últimos años he tenido la oportunidad de compartir, reflexionar e incluso dar cursos, con intelectuales no creyentes en

⁷ *L'existentialisme est un humanisme* (París 1946) 95.

Dios ni en la religión, pero científicamente serios y moralmente honrados con sus creencias. Al percibir lo que en realidad afirman y niegan, me he dado cuenta de que en el fondo no les importa si Dios existe o no; su preocupación es el ser humano, y rechazan cualquier trascendencia -imagen de la divinidad o práctica religiosa- que reprima o aminore la libertad y protagonismo de la persona. Se crea o no, la palabra “Dios” pertenece a nuestro lenguaje, y es necesario saber qué contenido damos a esa palabra. Porque la idolatría y la manipulación de la divinidad, siempre repercuten de modo negativo en la humanización de los hombres, es necesario el debido discernimiento sobre la condición del verdadero Dios. Ya decía Platón que lo más importante “es pensar correctamente a propósito de los dioses”⁸.

1.4 Desde dónde abordo el tema

Evidentemente hablaré sobre Dios desde mi fe cristiana dentro de la tradición dominicana. No hay más que una espiritualidad cristiana, cuya referencia es Jesucristo, revelador de Dios y del ser humano. Pero la única espiritualidad cristiana suscita distintas versiones, y una es la tradición dominicana. Domingo de Guzmán que, según sus primeros biógrafos, sólo hablaba de Dios o con Dios, siendo joven profesor en la universidad de Palencia, vendió sus apuntes más queridos para dar el importe a los pobres: “no quiero estudiar sobre pieles muertas mientras los hombres se mueren de hambre”. Tomás de Aquino, el gran maestro del s.XIII, escribió: “no ofendemos a Dios sino en cuanto actuamos contra nuestro propio bien”⁹. Con esa misma sensibilidad en el s. XVI los dominicos a quienes se unió Bartolomé de Las Casas, desde su experiencia de Dios, denunciaron a los conquistadores que oprimían a los indios: “¿acaso éstos no son hombres?”. Esa tradición dominicana conecta con la predicación de San Pablo en Atenas, ciudad plagada de dioses en cuyas aras se sacrificaban los hombres: “os anuncio al Dios desconocido, que no habita en templos contruidos por mano de hombre, ni tiene necesidad de que los hombres le sirvan, en quien existimos nos movemos y actuamos, el que a todo da vida y aliento”. Dios de y para los hombres. Un teólogo

⁸ Leyes X,888 b.

⁹ *Contra Gent. III, 122.*

dominicano contemporáneo escribió un libro cuyo título es bien elocuente: *“Los hombres, relato de Dios”*. En esta fe cristiana estoy convencido que nada puede humanizar más a la criatura que Dios mismo, que las verdaderas conquistas del hombre son siempre conquistas de Dios. Creer en la divinidad de Jesucristo no es cuestión especulativa ni de curiosidad, sino luz e impulso para que todos los seres humanos sean sujetos responsables y activos de su propia historia. Esa fe dilata las pupilas de nuestros ojos para situar en toda su radicalidad y universalidad algo que intuyó muy bien el pensador cubano José Martí, cuando escribió: “el hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro”; el hombre se supera infinitamente a sí mismo. Según la fe cristiana, hombre y mujer son imagen de Dios y en consecuencia sus derechos humanos tienen algo de divino.

Espero que, al final de esta reflexión, quede mostrada, aunque no demostrada, mi convicción: Dios revelado en Jesucristo, afirma y amplía el horizonte humano.

2. Dioses en que no se puede creer

Hay en nuestra existencia humana una dimensión enigmática que no podemos controlar y hace que seamos para nosotros mismos un interrogante indescifrable. Ante la incapacidad de dar respuesta, los hombres casi espontáneamente acudimos a las puertas de los dioses; en el frontispicio del templo de Efeso se hallaba la inscripción: “conócete a ti mismo”. Como a Dios nadie lo ha visto, cada uno fabricamos nuestra imagen de la divinidad hecha en cierto modo a nuestra medida. En esta etapa de la modernidad que nos toca vivir, *desde dos ángulos* se cuestionan y se derrumban por inaceptables algunas imágenes de la divinidad. Desde el anhelo de libertad y desde el clamor por la justicia que brotan en el proceso de la época moderna. Como resultado de ese proceso hay ya cerrados algunos caminos de acceso a la divinidad, pero al mismo tiempo la situación es confusa y necesita criterios claros de discernimiento

2.1 Desde el anhelo de autonomía y libertad

El Vaticano II captó bien un signo de nuestro tiempo: “el hombre sólo libremente puede convertirse al bien, con esa libertad que nuestros contemporáneos tanto estiman y buscan con entusiasmo”¹⁰. Este reclamo de la modernidad continúa en la llamada postmodernidad. Para esta nueva cultura ya no son de recibo algunas imágenes de Dios. Por ejemplo “el todopoderoso”: que favorece a sus fieles, y envía males a quienes no le obedecen. Ante tantas limitaciones que los seres humanos encontramos, de esta visión fácilmente se concluye que Dios es “tapagujeros” o “apagafuegos”, el que interviene y toma las riendas llenando nuestros vacíos y supliendo nuestras incapacidades. Por eso, cuando guarda silencio y sigue pasivo ante nuestros males y sufrimientos, o se pierde la fe, o se sigue creyendo pero con la sospecha de que nuestras oraciones no han logrado tocar la fibra sensible de la divinidad para que intervenga y arregle los entuertos.

Con frecuencia Dios es visto como legislador supremo, que ha trazado de antemano un programa de conducta, que dicta unas leyes y preceptos, que como señor feudal exige continuamente la sumisión incondicional de sus vasallos, cualquier transgresión de sus leyes atenta contra la obediencia que se le debe y acarrea un castigo ineludible. En esa percepción de la divinidad puede surgir la religión de personas esclavizadas a rezos y prácticas sacrificiales que desagravien la ofensa cometida. Un Dios y una religión que no dejan ser libres ni hacen felices a los seres humanos, ya no son creíbles.

Otros pretenden tener bien definida y acotada la verdad de Dios en unas fórmulas: señor infinitamente justo, poderoso, premiador de buenos y castigador de malos. Son verdades inmutables que, si llega el caso, deben ser impuestas con la fuerza y con la espada. Y no faltan quienes recurren a la violencia por otro camino, esta vez desde la revolución: Dios quiere bienestar para todos; como las situaciones sociales no cambian por las buenas, establezcamos el orden justo eliminando a quien sea y como sea. ¡Cuántas violencias, guerras y hasta homicidios en nombre de Dios y de la religión!

¹⁰ GS, 17.

Hay otras visiones de la divinidad aparentemente más inocuas. Relojero genial que ha puesto en marcha la maquinaria del mundo, arquitecto e ingeniero de la obra maestra que es la creación; director del gran teatro que significa la historia de la humanidad donde cada uno tenemos un papel que representar y Dios nos observa desde su palco de preferencia: programa, dirige, apunta fallos y aciertos para finalmente ajustar cuentas; esta vida es tiempo de prueba para ver cómo actuamos. Estas y otras visiones de la divinidad caen por tierra si de verdad creemos en la encarnación de Dios.

2.2 Desde el anhelo de justicia

También hay imágenes de la divinidad, fabricadas por los hombres y hechas a su medida, que no pueden ser aceptadas. Hace unas décadas seguí muy de cerca los documentos del Episcopado Latinoamericano y de la llamada “teología de la liberación” que tuvieron garra y recepción a mediados del s. xx. Doy por supuesto que hay distintas teologías de la liberación, pero ahora me fijo en la línea más representativa y aceptada por la Iglesia, incluso cuando el magisterio ha denunciado peligros. Su punto de partida fue la compasión ante la intolerable situación de las mayorías empobrecidas y su lógica indignación ante la injusticia institucionalizada en los pueblos latinoamericanos. La sensibilidad cristiana se deja impactar por el sufrimiento de los seres humanos, y el sordo clamor de los pobres cuestionó la posición de las iglesias en el proceso de liberación. Y como ellas tienen su referencia y criterio de juicio en Jesucristo, con buen fundamento los teólogos latinoamericanos pronto elaboraron una nueva reflexión cristológica, recordando que Jesús de Nazaret es el que juzga a la Iglesia, es su referencia inolvidable y llamada ineludible dentro de la situación inhumana sufrida en estos pueblos. Pero, al aceptar la conducta humana de Jesucristo como presencia y revelación de la divinidad, se redescubrió de nuevo al Dios encarnado, dueño de la vida que no soporta la injusticia y combate a los ídolos de la muerte que falsean la verdad del ser humano. La compasión y la opción por la causa de los pobres, que surgieron de modo espontáneo en el corazón de muchos, pertenecen a la experiencia de Dios revelado en Jesucristo, tienen inspiración teológica. En el fondo de las tensiones intraeclesiales quedaba flotando una pregunta: ¿qué divinidad estamos

anunciando los cristianos con nuestra fe y nuestras prácticas religiosas? La pregunta sigue ahí pues, independientemente de cómo se juzgue a la teología latinoamericana de la liberación, quedan los pobres y Dios que defiende su dignidad de personas humanas.

2.3 Desde otros ángulos

Los aires que respira el hombre moderno, ya no son aceptables imágenes de un Creador que se vuelve contra su criatura o permanece impasible cuando se atropella el valor de la misma. No puede ser verdadera la divinidad que niega, oprime o reprime la verdadera libertad del ser humano, pues Dios mismo lo ha puesto en manos de su propia decisión. Es falsa la divinidad invocada para defender los intereses de unos a costa de que otros mueran.

Pero con el derrumbamiento de estas imágenes, cuarenta años después del último concilio, la situación es muy confusa. Se dan algunos fenómenos que obligan a reubicar nuestra percepción de Dios. Ya he hablado de la mentalidad llamada “postmoderna”; Dios como principio y fin de todo no entra en su horizonte. Pero al mismo tiempo se da *un “extraño retorno” a lo religioso*. Va cediendo el ateísmo combativo -hoy se dice “agnosticismo”- y aunque la indiferencia religiosa es creciente, proliferan nuevos movimientos religiosos. A pesar de la secularización innegable, lo religioso emerge de nuevo, un poco al margen de las religiones positivas e institucionalizadas. Da la impresión de que los hombres no soportamos el desencantamiento del mundo porque no podemos silenciar esa dimensión enigmática que hay en nosotros. Pero ¿qué divinidad sustenta esas distintas manifestaciones de religiosidad?

Desde otro ángulo, si cabe con más fuerza hoy, se replantea *la cuestión de siempre sobre el mal*: ¿cómo Dios, siendo todopoderoso e infinitamente bueno, tolera impasible tantos males y sufrimientos de la humanidad? Mientras unos encuentran ahí un argumento firme para no creer en la existencia de Dios, otros más piadosos tratan de justificar el silencio de la divinidad sugiriendo que nos ha creado como experimento; con los males nos somete a prueba, y desde su trono contempla nuestra conducta para finalmente darnos premios o

castigos merecidos. Pero ¿de qué divinidad están hablando los que, al ver tantas desgracias, niegan la existencia de Dios, y los que tratan de disculparle?

Finalmente, hay otro fenómeno que, con distinta versión, se da en los pueblos europeos, fuertemente marcados por el proceso de secularización, y en los países latinoamericanos que han mantenido más la religiosidad. En los dos continentes *las prácticas religiosas fácilmente conviven con el desentendimiento de la justicia social*, con la despreocupación por los pobres, y con la recepción acrítica de unos valores antievangélicos que introyecta la ideología del neoliberalismo capitalista, sistema que cada vez se impone más como único posible. Hay justificadas razones para preguntarnos qué divinidad inspira y polariza esas manifestaciones religiosas.

3. La encarnación, clave para el discernimiento de Dios

Tomás entendió bien algo decisivo: “la religión cristiana tiene como fundamento la fe en la encarnación”¹¹. Este acontecimiento inaudito e inesperado, que se concretó en la vida, martirio y resurrección de Jesús y continúa de algún modo en la historia de cada ser humano, aporta una revelación nueva de Dios, que sin embargo sigue inabarcable y escondido en su misma cercanía. Ya indican esa novedad algunas referencias llamativas, y es decisiva la confesión cristiana sobre la divinidad de Jesucristo, que se desvela y plasma en la práctica histórica de Jesús.

3.1 Algunas referencias dan que pensar

Cuando en el Vaticano II, hace unas décadas, se abrió a la novedad del mundo moderno, y percibió *el reclamo humanista de los filósofos ateos*, concluyó: “en la génesis del ateísmo puede corresponder a los creyentes una parte no pequeña, en cuanto que, por el descuido de la educación para la fe, por una exposición falsificada de la doctrina, o también por los defectos de su vida religiosa, moral

¹¹ *I Contra Gentes I,4,34.*

y social, puede decirse que han velado el verdadero rostro de Dios y de la religión, más que revelarlo”¹². Treinta años después del concilio, Juan Pablo II, señala como interrogante decisivo para los cristianos: “¿qué parte de responsabilidad deben reconocer también ellos, frente a la desbordante irreligiosidad, por no haber manifestado el genuino rostro de Dios, a causa de los defectos de su vida religiosa, moral y social?”¹³. Uno tiene la sensación de que los cristianos, para combatir el ateísmo que surgió en el s. XIX, hemos pactado fácilmente con el teísmo, y hemos olvidado lo más original del evangelio: Dios revelado en Jesucristo. Una revelación novedosa e inesperada tan alejada del ateísmo como del teísmo.

La segunda referencia es de *un literato bien conocido*, agnóstico, que hizo época con su novela “El doctor Zivago”. En ella una vez se habla de Jesucristo; describe la sociedad greco-romana poblada de dioses e instituciones que ahogaban a las personas: “y he aquí que en aquella orgía de mal gusto, en oro y mármol, llegó el Galileo, ligero y vestido de luz, fundamentalmente humano, voluntariamente provinciano; desde este instante los pueblos y los dioses dejaron de existir y comenzó el hombre”¹⁴.

La tercera referencia es un diagnóstico que hizo el P. Congar sobre las causas de la indiferencia religiosa que cundía en la sociedad francesa ya en la primera mitad del siglo pasado: “a una religión sin mundo ha sucedido un mundo sin religión”. Si anunciamos una divinidad desencarnada, al margen o indiferente a la historia humana, es lógico que al final nos encontremos con una historia humana funcionando al margen de Dios.

3.2 La confesión cristiana en la divinidad de Jesús

Sucedee con frecuencia incluso a los mismos cristianos. A veces da la impresión de que, sabiendo ya de antemano quién es y cómo

¹² GS, 19. Por primera vez se reconoce de modo oficial la posible culpabilidad de los cristianos en la génesis del ateísmo; implícitamente también se acepta la existencia de un ateísmo inculpable.

¹³ Carta Apost. *Tertio Millennio adveniente*, en los umbrales del tercer milenio, n.36.

¹⁴ Barcelona 1959, 55.

es Dios, aplicamos a Jesucristo esas imágenes prefabricadas de la divinidad: es omnipotente, omnisciente, justa..., entendiendo esos atributos en la misma clave de nuestra lógica humana, sólo que infinitamente más elevados. Pero ¿qué nos ocurre? Al proyectar esas imágenes de la divinidad en Jesús de Nazaret, no cuadran: ¿cómo puede ser omnipotente si vivió como un pobre y murió crucificado como un malhechor? ¿cómo pudo ser omnisciente si ignoró muchas cosas y creció en sabiduría como los demás mortales? ¿cómo puede ser justo si guardó silencio ante los jueces que le condenaban injustamente? Esa conducta histórica de Jesús, cuya divinidad confesamos, tira por tierra nuestra imágenes de Dios, y entonces solemos negar la integridad humana de Cristo porque no es compatible con las imágenes de la divinidad forjadas en nuestras cabezas.

Durante las últimas décadas se ha dado *una recuperación de la humanidad de Cristo*. No sólo una recuperación de su historia gracias a valiosas investigaciones. También una recuperación teológica: sólo en “lo verdaderamente humano de Jesús” encontramos el camino hacia su divinidad. El es el rostro, la Palabra, el Hijo de Dios mismo: “quien me ha visto a mí ha visto al Padre”; en la conducta de ese hombre se percibe cómo es y cómo actúa Dios. Así lo confesaban los primeros cristianos: “a Dios nadie le ha visto jamás; pero el Hijo, que está en el seno del Padre, nos lo ha revelado”¹⁵. La encarnación es la humanización histórica de Dios, sólo perceptible en la historia del hombre. Por eso el camino de acceso a Dios debe partir de la humanidad de Jesús. No hay que comenzar desde arriba, por los atributos de Dios establecidos al margen de la encarnación. Hay que comenzar desde abajo, desde el hombre Jesús, y así vislumbrar la novedad inaudita de Dios.

En los primeros siglos de la Iglesia las herejías sobre la verdad de Jesucristo alternaban entre dos extremos: unos afirmando la humanidad a costa de la divinidad, y otros afirmando la divinidad a costa de la humanidad. Pero la confesión de la Iglesia fue clara: en Jesucristo la divinidad se manifiesta en la humanidad, y ésta encuentra su afirmación en la divinidad. Humanidad y divinidad van inseparablemente unidas, no como dos bloques, o dos pisos; en la humanidad,

¹⁵ Jn 1,18.

en la conducta histórica de Jesús, se hace presente Dios mismo y sólo ahí podemos vislumbrar cómo es y cómo actúa. Cuando en el siglo quinto la Iglesia confesó que en Jesucristo sólo hay una persona divina, con dos naturalezas -divina y humana- “sin confusión, sin división y sin separación”, no intentó formular verdades metafísicas para saciar la curiosidad filosófica, sino garantizar la novedad de Dios revelada en Jesucristo e invitarnos a la conversión o abandono de falsas divinidades¹⁶.

Confesando la divinidad de Jesucristo no separadamente sino en la humanidad histórica de Jesucristo, estamos aportando esa novedad inaudita. Dios se presenta con rostro humano. Antes que divinización del hombre, la encarnación es humanización de Dios; Dios se funde y confunde con lo humano, con lo último de lo humano. Dios no es contrario ni rival al ser humano, sino su afirmación; no es el omnipotente que se impone desde fuera, sino el más íntimo a nosotros que nosotros mismos; el trascendente que suscita nuestra inmanencia y nuestra libertad. La encarnación cambia nuestras visiones de Dios: la trascendencia no hay que entenderla hacia arriba sino hacia abajo; Dios es fuente de humanidad verdadera, somos sus imágenes; se presenta más humano, más débil y entrañable que nosotros; eso quiere decir “en todo igual a nosotros menos en el pecado”.

Desglosemos un poco estas implicaciones de nuestra fe para superar las mil idolatrias que nos salen al camino.

1. *Dejar a Dios ser Dios.* Si a Dios nadie le ha visto, y sólo el Hijo nos lo ha dado a conocer, una primera conclusión se impone: creer en la divinidad de Jesús supone un proceso de pobreza o liberación, *un continuo desasimiento de falsos absolutos* que todos, buscando seguridades, nos vamos fabricando. De ahí el interrogante: ¿estamos dispuestos a desmontar falsas imágenes del Absoluto, que vamos construyendo como, por ejemplo, el relojero del mundo que ha puesto en marcha la máquina y mira desde el cielo para ver como funciona? Urge dejar a Dios ser Dios y aceptar ese misterio de amor que nos habita -“en el cual existimos, nos movemos y actuamos”- pero que es siempre

¹⁶ Concilio de Calcedonia en el año 451: DS, 301.



mayor que todas nuestras creaciones. Ante lo nuevo no da seguridades, sino más bien confianza para salir de la propia tierra.

2. Los primeros cristianos entendieron el mensaje de la encarnación: “*apareció la bondad de Dios nuestro salvador y su amor a los hombres*”; “tanto amó Dios al mundo que envió a su Hijo único para que todo el que crea en él no perezca sino que tenga vida eterna”; en la encarnación Dios prueba que nos ama “cuando todavía somos pecadores”¹⁷. Dios es esencialmente bueno, “amor”, dirá el cuarto evangelista. En el evangelio no tiene cabida la imagen de Dios como juez extraño y terrible: “se manifestó la benevolencia, la filantropía, de Dios a favor de todos los hombres”. Este Dios encarnado no inspira miedo sino confianza.
3. La encarnación es *afirmación y garantía del ser humano*, de su autonomía y de su libertad. Según la metafísica griega - mediación conceptual de que se sirvió la Iglesia en el siglo quinto para confesar su fe cristológica- persona es el sujeto último y responsable, que da consistencia y unifica todos los valores, todos los proyectos y todas las acciones. Para expresar su fe en la divinidad de Jesús, la Iglesia confesó que en Jesucristo sólo hay una persona divina. Y esta confesión se concreta en dos vertientes: Está diciendo que Dios en Jesucristo apoya, unifica, da consistencia y promueve todo lo verdaderamente humano; se descarta una imagen de la divinidad rival de los hombres. Y hay otro aspecto importante: si aceptamos la encarnación en todo su realismo, debemos concluir que Dios, inabarcable, inefable y trascendente, se manifiesta en Jesucristo *más inmanente e íntimo a nosotros que nosotros mismos*, dando aliento para que seamos y actuemos.

Concretando aún más, el Dios revelado en Jesucristo *potencia nuestra autonomía y nuestra libertad humanas*. En la opinión de algunos era imposible que Jesucristo tuviera voluntad y libertad humanas, pues quedaban absorbidas por la voluntad y libertad divina. Pero el tercer concilio de Constantinopla en el año 681 mantuvo la confesión cristiana en la encarnación: la voluntad y libertad divinas en Jesucristo, lejos de anularlas o aminorar-

¹⁷ Tit 3,5; Jn 3,16; Rm 5,8.



las, afirmaron y perfeccionaron su voluntad y libertad humanas¹⁸. La conducta de Jesús no estuvo animada por unos preceptos venidos de fuera y de arriba, sino por una luz y una fuerza que brotaban de dentro; su autonomía fue la expresión de la “teonomía”, porque Dios estaba en él, porque le fue dado el Espíritu “sin medida”, fue totalmente libre pasando por el mundo haciendo el bien y curando a los oprimidos por el diablo¹⁹.

Este evangelio sobre Dios nos hace sensibles y nos abre a los anhelos más profundos de la modernidad. Los filósofos modernos rechazan una trascendencia que hace imposible la inmanencia; pero ese rechazo no tiene sentido si el Trascendente, más íntimo a nosotros que nosotros mismos, no aminora sino que desde dentro suscita e impulsa para que salgamos de nosotros mismos y nos relacionemos saludablemente con los otros, evitando así que la inmanencia degenera y se pervierta bajo el individualismo deshumanizante. En la sensibilidad moderna tampoco es aceptable la heteronomía o imposición desde fuera y desde arriba que sofoca la subjetividad, impide a los hombre ser ellos mismos, y elimina o reprime la libertad. Pero las cosas cambian si Dios está dentro de nosotros, y nos habla en el sagrario de nuestra conciencia, dejándonos siempre en manos de nuestra propia decisión²⁰.

4. *Solidario de la humanidad.* Sin duda influidos por visiones de la divinidad heredadas de la filosofía griega, ya en los primeros pasos del cristianismo, algunos negaban la realidad y la integridad humana de Cristo: siendo verdadero Dios, todopoderoso e impassible, su divinidad no podría participar la debilidad y las mil deficiencias que sufre la humanidad; como el evangelio dice que Jesús de Nazaret ignoró y sufrió como nosotros, hay que recortar su divinidad. En esa idea surgió una teoría: Jesucristo es superior a los demás hombres, pero inferior a Dios. Sin embargo la Iglesia confeso: es Dios desde siempre, se hizo realmente hombre sin dejar de ser Dios y sin detrimento alguno para la

¹⁸ DS, 556.

¹⁹ Hch 10,38; Jn 3,34.

²⁰ GS, 16 y 17.

integridad humana. “Consubstancial al Padre y consubstancial a nosotros”; *“en todo igual a nosotros menos en el pecado”*. Lo cual quiere decir: en todo igual a nosotros, aunque se distingue de nosotros porque siempre fue libre y solidario, nunca sucumbió a las idolatrias que nos separan de los demás. “De la misma substancia del Padre y consubstancial a nosotros” son dos referencias inseparablemente unidas. No hay filiación sin fraternidad. No hay experiencia del Dios revelado en Jesucristo sin apertura de amor a la humanidad.

5. *Vence en nosotros, con nosotros y desde nosotros al mal y al sufrimiento*. No cabía en la visión de la filosofía griega que la idea eterna, el motor inmóvil o la causa incausada puedan sufrir. Con esa visión, ya en el siglo segundo, un tal Celso veía la incoherencia de los cristianos cuando en sus celebraciones litúrgicas aclamaban a Jesucristo como Dios; y en el siglo cuarto el presbítero Arrio expresó la contradicción: Jesucristo no puede ser Dios porque, según el evangelio, ignoró y sufrió. Pero en el 325 el concilio de Nicea proclamó la novedad inaudita: Jesucristo es “Dios de Dios”, “Luz de Luz”, “Dios verdadero de Dios verdadero”; entre Dios y Jesucristo no hay distancias. Y sin embargo, sigue la confesión, *“por nuestra salvación, se encarnó, se hizo hombre, padeció y resucitó al tercer día”*²¹.

Según esta confesión, Dios no está fuera del mundo, apático ante los males, injusticias y sufrimientos, ni permitiendo esas desgracias para ver como nos portamos; ni mucho menos envía sufrimientos para que probemos nuestra fidelidad. Más bien está dentro de nosotros sufriendo con nosotros y venciendo en nosotros y con nosotros tantos males que nos acosan. Uno se pregunta dónde estaba Dios mientras Jesús se enfrentaba con su muerte injusta y moría como un criminal en la cruz. La carta a los hebreos da una buena orientación: “gracias al Espíritu eterno, Jesús se ofreció a sí mismo totalmente”; con otra versión, “en Jesucristo Dios estaba reconciliando consigo al mundo”²². Jesús se enfrentó con el sufrimiento y con la muerte “porque

²¹ DS,125.

²² Hb 9,14; 2 Cor 5,19.

Dios estaba en él” como amor, haciéndose cargo y cargando con el sufrimiento y la muerte; animando, sosteniendo e impulsando a Jesús para su entrega total por amor.

6. *Dios siempre mayor*. Es trascendente no porque viva detrás de las nubes sino porque nos desborda en su inesperada cercanía. La conducta del padre en la parábola del hijo pródigo y la del dueño que paga jornal completo también a quienes llegaron tarde al tajo, rompe todos los consensos sociales y nos deja fuera de juego. La encarnación sugiere una divinidad capaz de todo lo humano, un amor que apenas podemos vislumbrar, novedad insospechada que, de no ser cierta, parece locura y escándalo intolerables. Si creemos que Dios es trascendente, el absolutamente otro, no podemos definirle; ya los escolásticos insistían en que Dios no entra en los predicamentos aristotélicos. Sólo podemos referirnos a El por medio de símbolos o imágenes que se quedan en el terreno de las aproximaciones. La misma palabra Dios evocando al rey todopoderoso cuyo poder mágico soluciona todos nuestros problemas dispensándonos de nuestras responsabilidades históricas, o al juez supremo cuyos juicios medimos desde nuestras categorías de justicia, se puede prestar a equívocos. Y no se trata sólo de cambiar imágenes conservadoras, por otras más novedosas como Dios “libertador”; también aquí se trata de una imagen simbólica, una llamada crítico-profética para combatir y dejar que muera lo que no tiene futuro. Dejemos a Dios ser Dios en ese acontecimiento de la encarnación que rompe todos nuestros esquemas. En realidad se trata de lo que hace ya ocho siglos enseñaba Tomás de Aquino: los enunciados no agotan el contenido último de la fe; “lo que Dios es, sobrepasa a todo lo que entendemos de él”²³.

3.3 La conducta histórica de Jesús como “teo-praxis”

Esta palabra griega compuesta expresa bien lo que quiero decir: en su forma de vivir y de actuar Jesús gustó de la intimidad con el Padre, y manifestó lo que gustaba en su intimidad. Aproximándonos

²³ De *Potentia*, 7,5, sol 14.

a su espacio interior, se vislumbran en aquella singular experiencia tres rasgos que de algún modo concentran la percepción de la divinidad que confesamos los cristianos y acabamos de presentar.

1. *Dios es amor y no sabe más que amar.* En sí mismo es amor, comunidad donde la persona se realiza no dominando sino afirmando a las otras; eso quiere decir la simbólica trinitaria. Jesús gozó de esa cercanía benevolente de Dios que respiró en todos sus pasos y transparentó en su conducta histórica. Porque Dios estaba en él, “pasó por el mundo haciendo el bien y curando a los oprimidos por el diablo”; movido por una misericordia entrañable, se sentó a la mesa con los pobres, interpeló a los poderosos arrogantes, y en su empeño por la fraternidad se mantuvo fiel hasta la entrega incondicional de su vida por amor. Dios revelado en la conducta histórica de Jesús es Alguien en quien siempre podemos confiar. Las primeras comunidades cristianas percibieron y vivieron esa novedosa revelación: “nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene, y hemos creído en él; en el amor no hay miedo, pues el amor perfecto expulsa el miedo, porque el miedo mira al castigo y quien tiene miedo no ha llegado a plenitud en el amor”²⁴. A tantos tullidos por miedo a un juicio final viene muy bien esta buena noticia que inspira confianza: Dios es amor y no sabe más que amar.
2. *Es un Dios del reino.* Con un proyecto de amor y de vida para la humanidad y para la creación entera. El símbolo evangélico “reino de Dios” expresa lo que sucede en las personas y en los pueblos, cuando dejan que Dios-amor gratuito sea señor y norma de sus vidas. El campo del reino de Dios es el mundo, la entera familia humana con su entorno creacional. En este campo ya está sembrada la semilla que crece junto con las hierbas malas. En los lirios del campo y en los pajarillos que cruzan el espacio, en los ruidos del mundo, en el rostro de pobres y enfermos, en los conflictos de cada día e incluso en momentos de oscuridad, Jesús descubrió la presencia del Padre y vivió en actitud de adoración.

²⁴ 1 Jn 4,16-18.

Y habló del “reino de Dios”, un símbolo para expresar la utopía divina, lo que Dios quiere para los seres humanos: vida, dignidad, libertad, que sean felices. Precisamente por eso Jesús entra en conflicto con una religión obsesionada por deberes y cumplimientos en vez de preocuparse de responder a las necesidades de los hombres. Ni siquiera el Bautista entiende la conducta de Jesús y por eso envía dos discípulos para que le pregunten si es el Mesías o no; entonces Jesús responde: “los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los pobres son evangelizados”. Un mesianismo muy extraño -¡dichosos los que no se escandalicen!-, pero ahí se manifiesta el rostro humano de Dios. Poco antes de su muerte pide para sus discípulos, no que Dios los saque del mundo, sino que, permaneciendo en el mundo, los libre de sucumbir al mal -“apetitos desordenados, codicia de los ojos y afán de poder”- que continuamente desfigura la faz de la tierra. Mientras caminamos en este suelo, podemos descubrir y gustar la epifanía o manifestación de Dios, amor encarnado. La fe cristiana abre los ojos de nuestro corazón para que descubramos la presencia de Dios en todas las cosas amándonos. Esa mirada nos permite ser contemplativos en los surcos de la historia.

3. En su forma de vivir y de morir Jesús transparenta la condición de Dios que *“siendo rico se hace pobre para enriquecernos con su pobreza”*. Se dejó impactar por la exclusión que sufrían pobres, enfermos, social y religiosamente descalificados; hizo lo que pudo por erradicar esa pobreza, pero tuvo que aceptar su propia pobreza viendo que no podía erradicar los males; en el musical “Cristo Superstar” hay un momento impresionante, cuando multitud de leprosos salen de sus cuevas tendiendo las manos escuálidas en busca de curación, y Jesús dice: “no puedo”; y sin embargo Jesús se entregó por la salvación de todos aceptando su pobreza y confiando en la bondad de Dios. En esa práctica histórica, limitada como todo lo humano, dejó abierto un camino para combatir y superar nuestros males: ser voluntariamente pobres, caminando con libertad ante las idolatrías del tener, del gozar y del poder; compartiendo cuanto somos y tenemos; manteniendo viva nuestra confianza en Dios. El compromiso en la construcción de la sociedad no significa triunfo

ni dominio histórico sobre las organizaciones o estructuras seculares, sino entrega en el amor y en el anonadamiento como signo y camino para que la sociedad secular encuentre soluciones más humanas²⁵.

En esos tres rasgos de su conducta Jesús de Nazaret plasmó y manifestó existencialmente quién es y cómo actúa Dios.

4. Para qué hablar de Dios, de qué Dios hablar y cómo

A Dios no tenemos acceso fuera de este mundo; por eso los interrogantes y las respuestas sobre la cuestión son siempre coyunturales, dentro de una determinada situación cultural e histórica. En nuestro caso es la situación mundial y cubana que nos toca vivir.

4.1 ¿Para qué hablar de Dios?

La palabra “Dios” ha sido y es tan manipulada que algunos prefieren dejarla descansar. Pero la palabra está ahí; según la revista-mos de un contenido u otro, puede ser liberación u opresión de los seres humanos; el contenido de esa palabra se articula en la cultura con incidencia social y política. Es fundamental pensar correctamente de los dioses, porque un falseamiento de la divinidad conlleva sin remedio el falseamiento del ser humano. En las culturas se instalan continuamente ídolos de muerte, que disponen a su antojo de las personas como señores absolutos, y urge proclamar que sólo Dios es el Señor. Con tal que este señorío sea interpretado no en continuidad con los señores de la tierra sino desde la lógica de la encarnación manifiesta en la conducta histórica de Jesucristo.

Por eso la cuestión decisiva es *de qué Dios hablar*. Y los cristianos confesamos que Jesucristo es Dios encarnado. Pero la encarnación es “continuada” pues en el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a todo ser humano²⁶. Esta visión cristiana amplía el horizonte. En su

²⁵ GS,11.

²⁶ GS,22.

conducta histórica y en su palabra Jesús de Nazaret nos mostró la divinidad encarnada. Como parábola de Dios, en sus parábolas Jesús expresó la presencia de lo divino en lo humano. En vez de teorías abstractas sobre la divinidad, nos dio la buena noticia sobre “el Dios del reino” que actúa siempre acompañando a la creación, que a todo da vida y aliento, que interpela desde los pobres, y cultiva la tierra de cada uno para que dé abundante fruto, abandonando unos su arrogancia y recuperando confianza otros que viven abatidos.

Si creemos en este Dios de la encarnación, *fuera de este mundo no hay salvación*, no podemos ser indiferentes a nada humano, y reaccionamos espontáneamente contra lo que amenaza o destruye a la humanidad. En consecuencia la fe cristiana conlleva encarnación en la cultura, ese dinamismo complejo y cambiante donde viven y se desarrollan los seres humanos. El hombre moderno en esta etapa llamada de la postmodernidad, al caer los proyectos utópicos globales, se queda con una identidad flotante y poco definida. Pretendió ser autónomo negando la trascendencia y se curvó sobre sí mismo enfermizamente, pero ahora se ahoga incapaz de trascendencia y tiene miedo a la nada. Las nuevas generaciones andan buscando ese camino que discurre entre la arrogancia de Prometeo y el desencanto de Narciso. En la clausura del concilio Pablo VI fue muy consciente de la situación cultural: a este hombre que pretende suplantar a Dios negando esa dimensión que le rebasa, la Iglesia le ofrece un Dios que se hace hombre en la condición de servidor²⁷; denuncia las funestas arrogancias e impulsa desde dentro a los humanos para vayan más allá saliendo de su propia tierra.

Dios, encarnado en Jesucristo, *es amor y no sabe más que amar*. Es urgente anunciar este señorío del amor en la vida de los seres humanos, cuando en nuestra cultura tratan de instalarse hoy falsos mesianismos, ídolos que disponen de las personas irreverentemente. Y ahora no me refiero sólo y especialmente a posibles abusos en el terreno político. En nuestra sociedad cubana están entrando muy sutilmente, junto con el paquete de modernización, los falsos absolutos del tener y gozar a costa de lo que sea y de quien sea, que

²⁷ Pablo VI, El Valor religioso del concilio en la clausura del concilio Vaticano II, 7 de oct. 1965.



instalan a los seres humanos en la superficialidad y acaban deshumanizándolos. Estas idolatrías nos arrancan el corazón de carne y hacen imposible la convivencia.

El evangelio de Dios encarnado y esencialmente bueno, que nos ama incluso cuando nosotros somos malos, sugiere algunas aplicaciones: Contra la idea muy activa en nuestra cultura de que salva el poder, los hombres necesitan hoy cambiar de mentalidad: lo que salva es el amor; y todo poder –económico, político, cultural o religioso; de las personas o de las instituciones- sólo tiene sentido como instrumento de amor y servicio a los demás. Otra concreción importante. Dios nos ama por nosotros mismos; su gloria incluye nuestra vida. Tomás de Aquino escribió: “Dios no busca su gloria para sí mismo sino para nosotros”²⁸. Esta condición de la divinidad revelada en Jesucristo tiene dos concreciones; no se impone a nadie racionalmente ni por la fuerza; respeta nuestra libertad que nos hace vivir como personas capaces de actuar sin creer en Dios. Por otro lado, el hombre postmoderno, celoso de su libertad, ha roto con todas las normas religiosas y prescinde cada vez más de Dios; pero no consigue ser libre y el individualismo le asfixia su capacidad de trascendencia sin saber cómo relacionarse con los otros y con su entorno creacional. Es aquí donde el Dios encarnado, lejos de ahogar la subjetividad, la inmanencia y la libertad humanas, las afirma, promueve y perfecciona. La divinidad revelada en Jesucristo no quiere esclavos que se postergan sino seres humanos libres que se arrodillan.

La tercera aplicación de un Dios encarnado como amor que nos ama aunque seamos pecadores, sugiere que los mismos cristianos revisemos nuestras prácticas religiosas que frecuentemente se ambientan en un esquema religioso común, tratando de aplacar a la divinidad y ponerla de nuestra parte, cuando, según el evangelio, Dios es más íntimo a nosotros mismos y está de nuestra parte antes de que le invoquemos. Hay aquí un buen filón para discernir la identidad del cristianismo en una sociedad como la nuestra plagada de dioses y de religiones.

Finalmente la encarnación continúa. Según el antiguo adagio patristico, la humanidad asumida nunca será abandonada. Contra

²⁸ II-II,132,1 sol.1.



una visión cerrada de la historia humana, y ante los profetas de calamidades que sólo ven futuros desgraciados, la fe cristiana en la encarnación ilumina el horizonte para que descubramos en todos los acontecimientos la presencia del Espíritu que desde dentro, y promoviendo la libertad de los humanos, va conduciendo a la historia de la humanidad y de la creación hacia su plena realización.

4.2 *Cómo hablar de este Dios encarnado*

Jesús de Nazaret no inventó nuevas teorías sobre Dios; no fue un intelectual con ideas geniales sobre la divinidad. Experimentó a Dios como amor y trató de manifestar esa experiencia en una práctica de vida como buena noticia o evangelio para todos. Esa conducta de Jesús nos permite hacer algunas aplicaciones.

1. *A partir de la experiencia creyente.* La revelación bíblica no es un elenco de verdades abstractas sino una historia de salvación contada en relatos históricos de personas que vivieron la presencia y la intervención de Dios dentro de una cultura y en una situación determinada. Jesús de Nazaret es la parábola, el relato definitivo de Dios, que intenta por todos los medios, con lenguaje poético y simbólico, narrar su experiencia; es tan intensa que agota todas las imágenes: “a qué compararé el reino de los cielos”. Hoy estamos en una cultura donde los grandes proyectos utópicos y las formulaciones abstractas pierden credibilidad y no tienen garra. Cada vez será más inútil hablar de Dios encajado en unas fórmulas inmutables para que los hombres presen adhesión intelectual y sumisa. En un momento difícil de su misión evangelizadora, Pablo justifica por qué sigue adelante: “creí y por eso hablé”²⁹. Sólo desde una experiencia de fe, no tanto y sólo como creencia, sino como encuentro interpersonal, es posible hablar de Dios. Ha pasado el tiempo de la apologética; la verdad no se impone si no es por la fuerza de la misma verdad hecha vida.

²⁹ 2 Cor 4,13.

2. *Desde la realidad humana.* En la Biblia se prohíben las imágenes de Dios porque su imagen verdadera es el hombre. Jesús de Nazaret dejó bien claro que la mediación para encontrarnos con Dios no son los templos de piedra sino el ser humano; en la encarnación del Verbo esta buena noticia se proclama con un realismo insuperable. Con razón Juan Pablo II concluyó que “el profundo estupor ante la dignidad del hombre se llama evangelio”³⁰. Luego ahí, en los seres humanos, tenemos el punto de partida para hablar de Dios. Ya son bien elocuentes los encuentros de Jesús con Nicodemo, con la samaritana, o con Zaqueo. Si el hombre supera infinitamente al hombre, como decía Pascal, debemos escuchar ese latido, ese “más” indefinido e insatisfecho del hombre actual. Hay que leer los signos de nuestro tiempo y discernir la esperanza que despunta desde dentro de esta sociedad para ser servidores pacientes y creativos de la misma. Jesús de Nazaret hizo suyos los anhelos de liberación que respiraban sus contemporáneos para ofrecer la salvación de Dios que conecta y da sentido a la vocación más profunda del ser humano. La fe en el Dios verdadero es “signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana”³¹. Como respecto a Dios todos andamos de camino, y para hablar de El hemos de ponernos al nivel y en la comprensión del que nos escucha.

El Dios revelado en *Jesucristo no es rival ni contrario al ser humano*; hay en todo hombre y en toda mujer un amor incondicional que los envuelve, algo verdadero, bueno y amable. Partiendo de ahí nada humano puede ser ajeno a los discípulos de Cristo, y el diálogo entendido como amor, aceptación, escucha y respeto al otro pertenecen a la experiencia cristiana sobre Dios. Nada tienen que ver con esta fe, actitudes de reserva o de recelo; no hay que ir hacia el otro con la escopeta cargada sino con el corazón abierto. La experiencia del verdadero Dios se traduce y se manifiesta en una profunda estima por el hombre, por su entendimiento, su voluntad, su conciencia y su libertad”³². El Dios revelado en Jesucristo es solidario de la humanidad, y

³⁰ Enc *Redemptor hominis*, 10.

³¹ Exhort. *Ecclesia in America*, n.27.

³² Ib. 12.

está dentro de la misma participando sus limitaciones y superando el sufrimiento que la desfigura.

3. *En una práctica de vida.* Jesús de Nazaret no habla de Dios con teorías, sino en su conducta histórica, una “teopraxis”; la gente se admiraba con esta nueva forma de hablar; con autoridad, no diciendo una cosa y haciendo otra, sino actuando siempre coherentemente. Concretando un poco más, esa conducta de Jesús revistió tres rasgos que van íntimamente unidos: misericordia o compasión eficaz, apasionamiento por la comunidad de personas libres y felices -reino de Dios- y opción por los débiles y excluidos. Fuera de una conducta histórica que haga palpables de modo inseparable los tres rasgos, no es posible hablar de Dios revelado en Jesucristo.

Esa práctica *debe re-crear la conducta histórica de Jesús*. Si no respiramos sentimiento de misericordia, tampoco hablaremos del verdadero Dios; pero misericordia no es sólo un sentimiento superficial y esporádico; es un amor entrañable ante la miseria humana que implica espontáneamente un compromiso histórico por superar esa situación inhumana. Con mucha frecuencia traemos el texto de 1 Jn 4,7: “el que ama conoce a Dios porque Dios es amor”. Pero no es menos importante otra afirmación de la misma carta 2,29: “quien hace justicia conoce a Dios que es justo”. Sólo ama de verdad a Dios el que en situaciones de injusticia se compromete por establecer justicia.

Ya la revelación bíblica presenta la dimensión divina de los seres humanos diciendo que son imagen de Dios; y esta visión se afianza en la encarnación pues de algún modo el Hijo de Dios se ha unido a todo hombre. En esta fe los derechos humanos tienen algo de divino y el compromiso histórico por la satisfacción de estos derechos es una forma elocuente de hablar sobre el verdadero Dios. Es verdad que la religión no se reduce sin más a una ética por los derechos humanos, pero también es verdad que, según el apóstol Santiago, la verdadera religión “consiste en socorrer a los huérfanos y a las viudas en sus dificultades”³³. Quiere decir que no es verdadera

³³ Sant 1,27.

la religión que no incluya esta dimensión ética. ¿No afirma el Vaticano II que la fe abre nuevos horizontes que inspiran soluciones más humanas en economía y política? Y cómo será posible esta apertura si quienes pretenden ser testigos de esta fe no entran en estos ámbitos participando con los demás mortales de gozos y esperanzas, fracasos y logros de sus contemporáneos?

Según la fe cristiana en la encarnación, *Dios se hace cargo y carga con el sufrimiento humano*, trabajando a los seres humanos desde dentro para que no se dejen abatir por el mal. Luego sólo se puede hablar de este Dios, combatiendo las fuerzas del mal, haciendo lo posible por vencer al sufrimiento, y no aceptar nunca la complicidad con las causas que lo provocan. Si queremos hablar del Dios verdadero no podemos quedar en planteamientos abstractos sobre el mal; hay que combatir el sufrimiento porque Dios quiere la felicidad de los seres humanos. Sigue teniendo vigencia para la Iglesia y para todo el que pretenda ser testigo del verdadero Dios la recomendación del Sínodo 1971: “hay que estar presentes en el corazón del mundo predicando la buena nueva a los pobres, la liberación a los oprimidos y la alegría a los afligidos”³⁴.

Pero nuestros contemporáneos están hartos de promesas y de palabras vacías. También de palabras religiosas. Hoy las palabras han perdido valor, y más aún las palabras religiosas. El hombre contemporáneo escucha con mayor gusto a los que dan testimonio con su forma de vivir que a los que enseñan; y si escucha también a los que enseñan es porque dan testimonio. La forma inequívoca de hablar sobre el Dios revelado en Jesucristo es el compromiso de los cristianos que, animados por el Espíritu, arriesgan cuanto son y cuanto tienen allí donde se juega la vida de los seres humanos³⁵.

El futuro de la Iglesia y de todo el que pretenda hablar del Dios verdadero se apoyará no tanto en discursos muy razonados ni en instituciones muy organizadas sino en la mística o experiencia personalizada de eso que llamamos gracia y se hace práctica existencial.

³⁴ *La justicia en el mundo*, intr.

³⁵ Exhor. *Evangelii Nuntiandi*, 41; enc. *Oct.Adveniens*, 51.

Termino esta reflexión en voz alta desde y en la situación cubana; estoy convencido de que es aquí urgente, posible y condición de salud anunciar el evangelio cristiano sobre Dios. No para reprimir o ahogar logros y esperanzas que, de forma confusa, bullen y puján dentro de los cubanos, sino para reconocer, fundamentar y perfeccionar esa humanidad todavía insatisfecha, a veces jadeante, y siempre a la espera de plena realización.

En estas reflexiones he intentado sugerir que creer en la divinidad de Jesús no es cuestión especulativa ni de curiosidad; más bien implica un novedoso cambio en nuestras imágenes sobre Dios que sólo se manifiesta como afirmación del ser humano y de su entorno creacional, y suscita un imperativo ético: el empeño indomable por un mundo en que todos los hombres y mujeres, todos los pueblos, sean sujetos activos y responsables de su propia historia.

Programas que ofrece el ITEPAL 2005

CURSOS

- | | |
|---|-------------------------------|
| 1. Teología Fundamental (Teología I) | Abril 11 - Mayo 06 |
| 2. Teología Sistemática (Teología II) | Mayo 09 - Junio 17 |
| 3. Dimensiones Teológicas (Teología III) | Junio 20 - Julio 29 |
| 4. Curso para Vicarios de Pastoral | Agosto 08 - Septiembre 02 |
| 5. Líneas Fundamentales de la Comunicación | Agosto 08 - Septiembre 02 |
| 6. Teología de los Ministerios Ordenados | Agosto 08 - Septiembre 02 |
| 7. Catequética Fundamental | Agosto 08 - Septiembre 02 |
| 8. Mundo Iglesia y Misión: Una panorámica desde la historia | Agosto 08 - Septiembre 02 |
| 9. Teología Pastoral Litúrgica | Agosto 29 - Septiembre 23 |
| 10. Pastoral de la Comunicación Social | Septiembre 05 - Septiembre 30 |
| 11. Pastoral Sacerdotal | Septiembre 05 - Septiembre 30 |
| 12. Pastoral Catequística | Septiembre 05 - Septiembre 30 |
| 13. Identidad de la Misión | Septiembre 05 - Septiembre 30 |
| 14. Curso para Responsables y Coordinadores de Movimientos Laicales | Septiembre 05 - Septiembre 30 |
| 15. Medios Específicos de la Comunicación Social | Septiembre 26 - Octubre 21 |
| 16. Pastoral Social General | Septiembre 26 - Octubre 21 |
| 17. El Seminario Comunidad Educativa | Octubre 03 - Octubre 28 |
| 18. Dimensiones de la Catequesis | Octubre 03 - Octubre 28 |
| 19. Evangelio, Culturas y tradiciones religiosas | Octubre 03 - Octubre 28 |
| 20. Comunicación Social y Lenguajes | Octubre 24 - Noviembre 25 |
| 21. Parroquia Comunidad de Comunidades | Octubre 24 - Noviembre 25 |
| 22. Pastoral Social Específica | Octubre 24 - Noviembre 25 |
| 23. Dimensiones de la Formación Sacerdotal | Octubre 31 - Noviembre 25 |
| 24. Catequesis Diferenciada | Octubre 31 - Noviembre 25 |
| 25. Pastoral Misionera | Octubre 31 - Noviembre 25 |

DIPLOMADOS

- | | |
|---|------------------------------|
| 1. La Universidad en el Nuevo Milenio y la Pastoral Universitaria | Junio 20 - Julio 01 |
| 2. Desarrollo Humano, Educación en valores y Pastoral Educativa | Julio 05 - Julio 15 |
| 3. Pastoral | Agosto 08 - Noviembre 25 |
| 4. Formación Sacerdotal | Agosto 08 - Noviembre 25 |
| 5. Comunicación Social | Agosto 08 - Noviembre 25 |
| 6. Pastoral Catequética | Agosto 08 - Noviembre 25 |
| 7. Pastoral y Animación Misionera | Agosto 08 - Noviembre 25 |
| 8. Pastoral Social | Septiembre 26 - Noviembre 25 |

www.adpostal.gov.co

**NUESTRO NUEVO
PBX
353 5666**



Nuestros Servicios

**CORREO NORMAL - CORREO CERTIFICADO
POSTEXPRESS - EMS - CORREO EMPRESARIAL
SACAS M - NOTIEXPRESS - APARTADOS POSTALES**

Subgerencia de Mercadeo: (1) 353 5686
E-mail: mercadeo@adpostal.gov.co
División de Mercadeo D.C.: (1) 3578157

**Atención al Cliente
(1) 457 8183**

Fuera de Bogotá: 01800 0111210 / 0111313
E-mail: quejasde@adpostal.gov.co