PAULO AGIRREBALTZATEGI

CONFIGURACION ECLESIAL DE LAS CULTURAS

Hacia una teología de la cultura en la perspectiva del Concilio Vaticano II

1976

Universidad de Deusto
Apartado 1 - BILBAO

Mensajero
Apartado 73 - BILBAO

© Universidad de Deusto - Apartado 1

© Ed. Mensajero - Apartado 73
Bilbao - España - 1976

ISBN 84-271-1003-0

Depósito legal: BU - 255. — 1976

PRINTED IN SPAIN

Imprenta de Aldecoa, Diego de Siloe, 18. — Burgos 19536

PROLOGO

Interrogantes y preocupaciones generalmente presentes en el mundo cristiano de hoy, bajo un planteamiento teórico y práctico, y personalmente vividas y sentidas en modo particular, han originado este estudio y determinado su argumento. Tales interrogantes y preocupaciones, basadas en otras tantas constataciones, se pueden formular bajo estos términos: *misional, nacional* (o nacionalista), y "*ecuménica*".

Una preocupación misional. La Iglesia, nacida en Palestina, se ha propagado, durante veinte siglos, prácticamente sólo en dirección del Occidente, mientras el Oriente lo ha rechazado. ¿Responde este hecho a razones tan sólo históricas y circunstanciales, o existe una razón más profunda de tipo filosófico y teológico? ¿En qué forma debe plantearse la Iglesia este problema, hoy en día, y en qué condiciones debe buscar su solución?

Una preocupación nacional. Existe el hecho político de la división de los pueblos en *Estados* soberanos. Pero dentro de este hecho y esta realidad, o por encima de ella o contra la misma, se da una conciencia y valoración de las unidades *nacionales* y la aspiración (y lucha) a la afirmación y la concretización política de la propia identidad nacional que se basa en una realidad cultural. Pero esa revalorización ¿responde a una opción política sólo o expresa una realidad humana profunda y fija y en cierto modo absoluta, a la que las estructuras políticas deben responder lo más fielmente posible? La organización política ¿debe reforzar o superar la realidad nacional?

Una preocupación "ecuménica". Con este término no me refiero a su uso técnico en el lenguaje cristiano, indicando lo referente a la unidad de los cristianos; lo tomo en su sentido original de "universal", de todo el "mundo habitado". Y es precisamente este mundo

habitado universal que va tomando una dimensión y un significado nuevos con los nuevos medios de comunicación social y los progresos técnicos. Así la unidad del género numano toma también un significado mucho más concreto. ¿Qué valor tienen las diversas tradiciones nacionales, la diversidad de lenguas, etc.? ¿Cómo y en qué condiciones hay que fomentar la comunicación internacional, dado que ella puede perjudicar la originalidad de los diversos pueblos? ¿Cómo hay que compaginar la aspiración a la unidad de los pueblos y de los hombres con la exigencia de la conservación y del fomento de las particularidades?

En la formulación de estas interrogantes y preocupaciones entra espontáneamente el concepto de *cultura* como denominador común de los tres tipos. Por eso, en el análisis de este concepto y la realidad humana que entraña, me propongo buscar la aclaración a esa triple problemática. Evidentemente toda una inmensidad de problemas, sugeridos en ese triple grupo de interrogantes, no podría ser argumento de un estudio como éste. Por ello, el trabajo emprendido viene a ser como un ensayo de comprensión global de tales interrogantes y una búsqueda de una vía de solución de las preocupaciones que esas comportan, desde una perspectiva fundamental, formulada bajo el término de *cultura*. Las interrogantes y preocupaciones planteadas indican, pues, más que el verdadero campo de estudio, el fondo dispositivo personal y el horizonte de demarcación del tema a analizar y su objeto de referencia continua.

Considero este modesto trabajo como un punto de partida y un comienzo; pero al mismo tiempo es una meta y un fruto, si bien pobre, a cuya maduración han contribuído sin duda tantísimos de los profesores de mis años de formación. A todos ellos mi más vivo agradecimiento... Agradezco igualmente con sinceridad a todos mis profesores de teología en el Pontificio Ateneo Antoniano de Roma, que con su ejemplo y su doctrina me han señalado a amar la verdad y a buscarla por la reflexión, el estudio y la ciencia.

A lo largo de la meditación, del estudio y de la elaboración de este trabajo me han estimulado y ayudado particularmente el empeño de compenetración por parte del profesor Padre Bruno Korošak, sus orientaciones y sus correcciones oportunas. En modo muy especial, dirijo, pues a él mi agradecimiento.

INDICE

Págs.

PRÓLOGO ... 5

INDICE ... 7

BIBLIOGRAFÍA ... 13

I. Literatura general ... 13

II. Literatura especial sobre la "Gaudium et spes" ... 19

III. Siglas ... 20

INTRODUCCION ... 23

I. — LA CULTURA Y LAS CULTURAS

A) Cultura y tradición occidental ... 28

1. La "paideia" griega ... 29
2. La cultura y la "humanitas" latina ... 30
3. La "divinitas" cristiana ... 33
4. La "christianitas" ... 35
5. La "humanitas" sobrenatural ... 36
6. La "humanitas" antropocéntrica ... 38
7. El hombre salvaje, el hombre civilizado y el hombre natural. 41
8. Cultura como condición de desarrollo humano ... 43
9. Cultura, forma de vida de cada pueblo ... 45
10. Cultura: progreso y humanidad ... 46
11. Filosofía de la cultura ... 48
12. Antropología de la cultura ... 50

Págs.

B) La Cultura como realidad humana universal ... 56

1. Tensión "cultura-culturas" ... 57
2. Naturaleza humana y pluralidad de culturas ... 59
3. Estructura integral y configuración de la cultura ... 63
4. Dinámica de la cultura ... 67
5. Unidad de las culturas ... 72
6. Civilización y culturas ... 73

C) Hacia una definición de cultura ... 77

II. — ACULTURACION Y REVELACION

A) Génesis 1-11: Elementos de una visión teológica de cultura ... 86

1. "Dios creó al hombre a su imagen" ... 86
2. "Llenad la tierra y sometedla" ... 89
3. La comunidad humana ... 91
4. La distribución de pueblos y su caracterización ... 92
   a) Angeles de las naciones ... 93
   b) Las lenguas ... 94
   c) Las razas ... 95
   d) Las naciones ... 96
   e) Los países ... 97
5. La confusión de Babel ... 98

B) Israel y las naciones ... 100

1. Relación religioso-cultural ... 100
2. La cultura de Israel ... 103
   a) Su historia cultural ... 103
   b) Sus características ... 105
   c) Su capacidad asimiladora ... 109
3. Destino universal de Israel en la Revelación ... 112

C) Jesucristo y cultura ... 117

1. La enculturación de Cristo ... 117
2. Jesús ante la cultura ... 118
3. El profeta de la cultura ... 120
4. Plenitud de la Revelación — Centro de la Aculturación ... 122

Págs.

III. ACULTURACION Y MISION

A) De la Cristiandad judía a la cristianización de la Ekumene ... 132

1. El tiempo de los Apóstoles ... 132
   a) Los Hechos ... 132
   b) S. Pablo ... 135
2. Diversidad de cristiandades ... 138
   a) El Oriente ... 138
   b) El Occidente ... 142
3. La culutralización de la Iglesia del Imperio ... 146
   a) La Iglesia ante la cultura pagana ... 146
   b) El "constantinismo" ... 150

B) La Misión y el Imperio cristiano ... 154

1. La cristianización de los "Bárbaros" ... 154
   a) La conversión de los invasores ... 154
   b) La expansión latina ... 155
   c) La conquista cristiana ... 157
   d) Competencia entre Constantinopla y Roma ... 157
2. El "régimen de cristiandad" y su apertura misionera ... 159
   a) Noción de "régimen de cristiandad" ... 159
   b) El profetismo ... 161

C) Europa cristiana y su expansión colonial-misionera ... 164

1. La cristianización de América ... 166
2. Adaptación misional en Asia ... 169
   a) S. Francisco Xabier y el Japón ... 170
   b) M. Ricci y R. Nobili. El problema de los ritos chino-malabares ... 172
3. La Europa "laica" y su expansión "cristiana" ... 174
   a) El significado de la fundación de "Propaganda Fide". 174
   b) Etnocentrismo y laicismo cultural de Europa y sus consecuencias misionales ... 176
   c) La "liberalización" misional ... 177

D) La Iglesia supranacional y su Misión universal ... 179

1. "Civilización cristiana" y revalorización de las culturas ... 180
2. Movimiento misional centralizado ... 180
   a) Benedicto XV ... 181
   b) Pío XI ... 181
   c) Pío XII ... 182

Págs.

IV. — LA "CULTURA" EN EL CONCILIO VATICANO II

A) La cultura en la Teología preconciliar ... 191

1. Ante la cultura ... 191
   a) "Civilización cristiana" y recristianización de la cultura. 191
   b) Acción cultural del cristiano ... 194
2. Ante las culturas ... 196
   a) Los hombres y las culturas ... 197
   b) Asunción de las culturas por la Iglesia ... 198
3. Cultura y Teología de la historia ... 201

B) Ante una nueva perspectiva cultural ... 202

1. Dimensiones de la dinámica cultural ... 202
   a) "Planetarización": Reafirmación de las civilizaciones y de las culturas ... 202
   b) Integralidad ... 205
   c) Democratización ... 206
2. Interpelación a la Iglesia ... 207

C) El tema de la cultura en los documentos conciliares ... 209

1. La Iglesia universal ante los problemas del mundo ... 209
2. La cultura en los Esquemas preparados ... 211
3. La cultura en los documentos conciliares ... 212

D) "Esquema XIII". De la primera elaboración a la discusión en el Aula, tercer Período conciliar ... 215

1. El Esquema de mayo de 1963 ... 216
   a) Primeras tentativas ... 216
   b) El capítulo IV, sobre la cultura ... 217
   c) El Esquema de Lovaina ... 218
2. El Esquema de Zürich ... 219
   a) Elaboración ... 219
   b) Contenido del n. 22 ... 222
   c) El capítulo IV de los "Anejos" ... 223
3. La discusión del Esquema ... 223
   a) Algunas ideas generales ... 224
   b) Discusión del n. 22 sobre la cultura ... 225

Págs.

E) "Esquema XIII". Del Esquema de Ariccia a la promulgación de la Constitución pastoral ... 230
1. El Esquema de Ariccia ... 231
a) Elaboración ... 231
b) Contenido del Esquema ... 232
c) Contenido del capítulo sobre la cultura ... 234
2. Discusión, reelaboración y promulgación del Documento ... 236
a) Algunas ideas generales ... 236
b) Discusión del capítulo sobre la cultura ... 236
c) Correcciones del Esquema y votaciones ... 238
d) Modificaciones y votaciones del capítulo de la cultura. 239
e) Promulgación de la Constitución pastoral ... 241

V. — UNA ANTROPOLOGIA CULTURAL EN EL CONCILIO

A) Noción antropológica de cultura ... 245
1. Hombre y cultura ... 246
a) Naturaleza y cultura ... 246
b) El hombre cultural ... 249
c) Cultura humana ... 250
2. La cultura "en general" ... 252
a) Cultura como "operación" y expresión humana ... 252
b) Cultura como "obra" y comunicación humana ... 255
3. La cultura en concreto ... 256
a) Las dimensiones histórica y social de la cultura ... 256
b) Pluralidad de culturas ... 258
c) Cultura y tradición ... 260

B) Cultura y Antropología cristiana ... 261
1. Cultura y "mundo" ... 262
2. Las vertientes de la cultura y los capítulos de la 1.ª parte de la Constitución pastoral ... 266
3. La teología de la cultura y la temática de la 1.ª parte de la Constitución pastoral ... 268
a) La cultura y la perfección del hombre ... 268
b) La cultura y la vocación divina ... 274
c) La cultura y la imagen de Dios en el hombre ... 279

VI. — LAS CULTURAS Y LA IGLESIA

A) Relación entre Iglesia y cultura ... 286
1. Servicio de la Iglesia a la cultura ... 289
2. Condicionamiento cultural de la Iglesia ... 292

Págs.

B) Unificación y pluralismo en el mundo de hoy ... 293
1. Proceso social y proceso cultural ... 293
2. Unidad y pluralidad de culturas ... 298
a) Planteamiento ... 298
b) Principios ... 300
c) Condiciones ... 303
3. Vías de solución ... 306

C) Iglesia una y plural ... 310
1. Catolicidad de la Iglesia y mundialidad de la cultura ... 310
2. Pluralidad de culturas y plenitud católica ... 315
a) Iglesia transcultural e inculturada ... 315
b) Encuentro Iglesia-cultura ... 317
c) Adaptación como inculturación ... 318
d) Expresión cultural de la Iglesia ... 320
e) Pluralidad de expresión cultural ... 322
3. Las culturas y las Iglesias locales en la Iglesia universal. 327

D) Configuración eclesial de las culturas ... 336
1. Integración y configuración ... 337
2. La Iglesia, principio configurador ... 338
3. Configuración eclesial de las culturas ... 341
4. Configuración y transfiguración ... 345

CONCLUSION: TEOLOGIA Y CULTURA

I. *Configuración teológica de la cultura* ... 348
La cultura como configuración de la realidad ... 348
La cultura como configuración del hombre ... 349
La cultura como configuración en Dios ... 351

II. *Configuración cultural de la Teología* ... 353
El hombre cultura, imagen de Dios ... 353
Configuración del hombre con Cristo ... 355
Transfiguración del hombre en Dios ... 356

III. *Teología cultural* ... 358
¿Teología natural o teología cultural? ... 358
¿Teología cultural o teología eclesiástica? ... 359
Teología de la cultura: ¿sectorial o formal? ... 361
Teología en la cultura ... 363

BIBLIOGRAFIA

I. Literatura General

Adams, J. L., *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science and Religion,* 1971.

Alfaro, J., *Teologia del progresso umano,* Assisi, Citadella Editrice, 1969.

Ambruster, C. J., *La vision de Paul Tillich,* Paris, Aubier, 1967.

Barth. K., *Christengemeinde und Bürgergemeinde,* Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1946.

Bea, A., *La Chiesa e l'umanità,* Brescia, Morcelliana, 1967.

Beals, R., *Acculturation,* en *Anthropology today: an Encyclopedic Inventory* (Obra dirigida por A. L. Kroeber), Chicago, The University Press, 1952, pp. 621-641.

Beardslee, W. A., *Human Achievement and Divine Vocation in the Message of Paul* (Studies of Biblical Theology 31), London, SCM Press, 1961.

Beinert, W., *Dogmenhistorische Anmerkungen zum Begriff "Partikularkirche",* en *Theologie und Philosophie* 50 (1975, 1) 38-70.

Benedict, R., *Patterns of Culture,* London, Routledge, 1968[20].

Benedicto xv, Enc. *Maximum illud,* en AAS 11 (1919) 440-455.

Bertram, G., ἔθνος, ἐθνικός. *A.— Volk und Völker in der Septuaginta,* en ThWNT, vol. II, pp. 363-366.

Biblia de Jerusalén (Edición castellana dirigida por José Angel Ubieta), Bilbao, Desclée de Brouwer, 1967.

Bidney, D., *Theoretical Anthropology,* New York, Columbia University Press, 1964[4].

Brennan, R., *The thomistic Concept of Culture,* en *The Thomist* V (1943) 111-136.

Brockmöller, K., *Cultura industriale e religione,* Torino, Elle Di Ci, 1968.

Burgelin, P., *L'essor de la culture,* en *Vatican II. Points de vue protestants* (Unam Sanctam 64), Paris, Ed. du Cerf, 1967.

Campanini, G., *Cristianesimo e civiltà,* Roma, Ed. A.v.e., 1966.

CAUSSE, A., *Israël et la vision de l humanité*, Paris, 1924.

CHARLES, P., *Missiologie et Acculturation*, en *Nouvelle Revue Théologique* 85 (1953) 15-32.

CHENU, M.-D., *La fin de l'ère constantinienne*, en *Un Concile pour notre temps* (Rencontres 62), Paris, Ed. du Cerf, 1961, pp. 59-88.

La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dommatica "Lumen gentium" (Opera collettiva diretta da Guilherme Baraúna, o.f.m.), Firenze, Ed. Vallecchi, 1965.

Civilisation. Le môt et l'idée (Obra colectiva dirigida por M H. Berr), Paris, Ed. La Renaissance du Livre, 1930.

CLAMER, A., *Genèse*, (Sainte Bible. Texte latin et traduction française d'après les textes originaux avec un commentaire exégétique et théologique, obra dirigida por L. Pirot y continuada por A. Clamer, t. I, parte 1.ª), Paris, E. Letouzey et Ané, 1953.

Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Documentos pontificios complementarios, Madrid, BAC, 1966².

Les conflits de civilisations (Semaines sociales de France, 28 session 1936), Lyon, J. Gabalda, 1937.

CONGAR, Y. M.-J., *Esquisses du Mystère de l'Eglise* (Unam Sanctam 8), Paris, Ed. du Cerf, 1966.

— *Sacerdoce et laïcat devant leurs tâches d'evangélisation et de civilisation*, Paris, Ed. du Cerf, 1962.

— *Sainte Eglise. Etudes et approches ecclésiologiques* (Unam Sanctam 41), Paris, Ed. du Cerf, 1963.

— *Une, sainte, catholique, apostolique*, en *Un Concile pour notre temps* (Rencontres 62), Paris, Ed. du Cerf, 1961, pp. 225-252.

COSMAO, V., *Evangélisation et langage*, en *Lumière et Vie* 88 (1968) 79-94.

COX, H., *God's Revolution and Man's Responsability*, London, SCM Press, 1969.

DANIÉLOU, J., *El misterio de la historia* (Col. Prisma), San Sebastián, Ed. Dinor, 1963³.

DAVENSON, M. H., *Fondements dune culture chrétienne*, Paris, Blond et Gay, 1934.

DAWSON, CH. *Religion and Culture*, London, Sheed and Ward, 1948.

— *Religion and the Rise of Western Culture*, London, 1950.

DERISI, O. M., *Filosofía de la cultura y de los valores*, Buenos Aires, 1963.

DE VAUX, R., *La Genèse* (La Sainte Bible), Paris, Ed. du Cerf, 1953.

Il Dialogo fra le culture (Atti del Convegno del Centro "N. Rezzara"), Vincenza, 1968.

DONDEYNE, A., *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Louvain, Publications Universitaires, 1951.

— *Révélation et culture*, en *Au service de la Parole de Dieu* (Mélanges offerts à Monseigneur André-Marie Charue), Gembloux, Ed. J. Duculot, pp. 305-335.

DUMAS, A., *La théologie est-elle une anti-culture?*, en *Le Semeur* (avril-mai 1962) 508-514.

DUQUOC, CH., *L'Eglise et le monde*, en *Lumière et Vie* 73 (1965) 47-68.

L'Eglise et la culture (Conférence des Organisations Catholiques Internationales, Vienne, 1965) (Litograbado).

L'Eglise et les civilisations (Semaines des intellectuels catoliques, 8, 1955), Paris, Ed. Horay, 1955.

L'Eglise, l'Occident et le monde (Recherches et Débats du centre catholique des intellectuels français, cahier 15), Paris, Fayard, 1956.

ELIOT, T. S., *Notes towards the Definition of Culture*, London, Ed. Faber, 1967.

FABRÈGUES, J. DE, *Christianisme et Civilisation*, Paris, Ed. Gigord, 1966.

FESTORAZZI, F., *La Bibbia e il problema delle origini* (Esegesi Biblica 3), Brescia, Ed. Paideia, 1967².

FISCHER-COLBRIE, A., *Quid doceat S. Thomas de cultura*, en *Xenia Thomistica*, Polyglotis Vaticanis, 1925, vol. I, pp. 533-551.

FOLLIET, J., *Le catholicisme mondial aujourd'hui* (Rencontres 54), Paris, Ed. du Cerf, 1958.

FREUD, S., *El malestar de la cultura*, en *Obras completas*, t. III, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 1968.

GABUS, J. P., *Introduction à la théologie de la Culture de Paul Tillich*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969.

GELIN, A., *L'âme d'Israël dans le Livre* (Je sais-Je crois 25), Paris, Fayard, 1958.

— *L'homme selon la Bible* (Foi vivante 75), Paris, Ed. Ligel, 1968.

GUARDINI, R., *Christianisme et culture*, Tournai, Ed. Casterman, 1967.

HAECKER, TH., *Christentum und Kultur*, München, 1927.

HAHN, F., *Mission in the New Testament* (Studies in Biblical Theology 47), London, SCM Press, 1965.

HAUSER, R., *Kultur*, en LThK, vol. VI, col. 669-671.

HERTLING, L., *Historia de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1968.

HINWOOD, B., *Race. The Reflections of a Theologian*, Roma, Herder, 1964.

Histoire universelle des Missions catholiques (publiée sous la direction de Monseigneur S. Délacroix), Monaco, Ed. L'Acanthe:

— Vol. I: *Les Missions des origines au XVI^e siècle*, 1956.

— Vol. II: *Les Missions modernes*, 1957.

— Vol. III: *Les Missions contemporaines (1800-1957)*, 1958.

— Vol. IV: *L'Eglise catholique face au monde non chrétien*, 1959.

Historia general de las civilizaciones (Dir. M. Crouzet), 7 vols., Barcelona, Ed. Destino, 1969.

L'Incontro cristiano con le culture (Atti della VI settimana di studi missionari, Milano, 1965), Milano, Vita e Pensiero, 1966.

JAEGER, W., *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, Firenze, 1966.

— *Paidea. La formazione dell'uomo greco,* Firenze, Ed. "La Nuova Italia", 1943-1959, 3 vols.

JULLIEN, J., *Nature et culture. Droit naturel ou droit culturel,* en *Supplement de la Vie spirituelle* 19 (1966) 482-505.

Kirchengeschichte als Missionsgeschichte (Dir. por Heinzgünter Frohner y Uwe Knorr.), Band I: *Die Alte Kirche,* München, CHR. Kaiser Verlag, 1974.

KLUCKHOHN, C., *Initiation à l'Anthropologie,* Bruxelles, Ed. Dessart, 1966².

KROEBER, A.-L. - KLUCKHOHN, C., *Culture: a critical Review of Concepts and Definitions,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1952.

KRONER, R., *Culture and Faith,* Chicago, 1958².

KÜNG, H., *L'Eglise* (2 vols.), Bruges, Desclée de Brouwer, 1968.

LALOUP, J. - NELIS, J., *Cultura y Civilización. Iniciación al humanismo histórico* (Dimensiones del humanismo contemporáneo 3), San Sebastián, Ed. Dinor, 1962.

LANDMANN, M., *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur,* München, Ernst Reinhardt Verlag, 1961.

LATOURELLE, R., *Teologia della Rivelazione,* Assisi, Citadella Ed., 1967.

LEÓN XIII, Enc. *Immortale Dei,* en *Leonis XIII. Pontificis Maximi Acta,* Romae, Typ. Vaticana, 1886, vol. V, pp. 118-150.

— Enc. *Inscrutabili Dei consilio, ibid.,* vol. I, pp. 44-58.

LERCARO, G., *L'universalismo della Chiesa: un fatto di qualità, non solo di quantità,* en RANIERO LA VALLE, *Coraggio del Concilio giorno per giorno. La seconda sessione,* Brescia, Morcelliana, 1964, pp. 541-546.

LÉVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale,* Paris, Ed. Plon, 1958.

LÉVY-BRUHL, L., *La mentalité primitive,* Paris, Presses Universitaires de France, 1960.

LUBAC, H. DE, *Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle,* Paris, Aubier, 1971.

LUCIEN-BRUN, J., *Les libertés culturelles,* en *Archives de Philosophie,* vol. X, cahier 2, Paris, Ed. Beauchesne, 1932.

LUZBETAK, L. J., *The Church and Cultures. An applied Anthropology for the religious Worker,* Divine Word Publications, Techny, Illinois, 1963.

LYONNET, S. Y OTROS, *Fede e cultura,* Roma, 1970.

MAGLI, I., *Gli uomini della penitenza,* Bologna, Ed. Capelli, 1967.

MALINOWSKY, B., *Manuale di Metodologia etnologica,* Milano, Vita e Pensiero, 1949.

MARCUSE, H., *Eros y Civilización,* Barcelona, Seix Barral, 1968.

— *Política y Cultura,* Barcelona, Ariel, 1970.

MARITAIN, J., *Religion et culture* (Foi vivante 89), Paris, Desclée de Brouwer, 1968.

— *Umanesimo integrale* (Cultura 1), Roma, Ed. Studium, 1946.

MARROU, H. J., *Histoire de l'éducation dans l'antiquité,* Paris, Ed. du Seuil, 1964[6].

MARTIN-ACHARD, R., *Israël et les nations* (Cahiers théologiques 42), Paris, Delachaux et Niestlée, 1959.

MESSNER, J., *Kulturethic,* Insbruck, Tyrolia Verlag, 1954.

Missions et cultures non-chrétiennes (29 Semaine de Missiologie de Louvain, 1959), Bruges, Desclée de Brouwer, 1959.

MOHAN, R. P., *A thomistic Philosophy of Civilization and Culture,* Washington, The Catholic University Press, 1948.

MOLINARIO, F., *L'acculturazione come via e ragione di fondo per l'antropologizzazione della teologia,* en *Asprenas* XVIII, 2 (1971) 76-92.

MOLTMANN, J., *Teología de la esperanza,* Salamanca, Ed. Sígueme, 1972.

MONDIN, B., *Teologia della Prassi,* Brescia, Queriniana, 1973.

MUNARI, V., *La "praeparatio evangelica" nel Concilio Ecumenico Vaticano II,* Udine, 1971.

NEKRASAS, A. A., *De nationis notione,* Astae Pompeiae, 1960.

NIEBHUR, H. R., *Christ and Culture,* New York, Harper, 1956.

NOCK, A. D., *Christianisme et Hellénisme* (Lectio Divina 77) Paris, Ed. du Cerf, 1973.

OHM, T., *Crítica de Asia sobre el Cristianismo de Occidente,* Buenos Aires, Desclée, 1950.

O'RIORDAN, J., *Theologia moralis culturae humanae* (Apuntes de clase en la Academia Alfonsiana de Roma 1968, datiloescrito).

PENNIMAN, T. K., *A Hundred Years of Anthropology,* London, Gerald Buckworth, 1970.

PÍO XI, Enc. *Rerum Ecclesiae,* en AAS 18 (1926) 65-83.

PÍO XII, Enc. *Evangelii Praecones,* en AAS 43 (1951) 497-528.

PÍO XII, Enc. *Summi Pontificatus,* en AAS 31 (1939) 413-453.

PÍO XII, Radiomensaje del 1-IX-1944, en AAS 36 (1944) 249-258.

— Radiomensaje del 24-XII-1954, en AAS 47 (1955) 15-28.

— Radiomensaje del 24-XII-1956, en AAS 49 (1957) 5-22.

PRÜMM, K., *Das menschliche Bildungideal im anlehen Christentum,* en *St. de Theol.* 59 (1928-1929) 449-459.

QUEVREMONT, P., *Dieu et l'homme créateur* (Rencontres 67), Paris, Ed. du Cerf, 1965.

REISER, B., *De cultura et de philosophia culturae,* Romae, 1937.

Religion and Culture. Essays in honor of Paul Tillich (obra editada por W. Leibrecht), New York, Harper, 1959.

RICHARDSON, A., *History sacred and profane,* London, SCM Press, 1964.

ROBINSON, J. H., *Civilization and Culture,* en *Encyclopaedia Britannica,* London, W. Benton, 1958, pp. 735-741.

ROMERO, F., *Los problemas de la filosofía de la cultura,* Santa Fe, 1938.

ROSSANO, P., *Le religioni non cristiane alla luce del Concilio e della Bibbia,* en *Rivista Biblica* 15 (1967) 113-130.

ROSSEL, J., *Salut, identité et culture,* en *Revue de Théologie et de Philosophie* (1974, 1) 1-12.

ROUGEMONT, D. DE, *L'aventure occidentale de l'homme,* Paris, Albin Michel, 1957.

SAURAS, E., *Definición teológica de la cultura,* en *Revista española de teología* 4 (1944) 479-496.

SCHELER, M., *Die Formen des Wissens und der Bildung,* Bo, 1925.

SCHERER, R., *Culture,* en *Sacramentum Mundi. An Encyclopedia of Theology* (Obra editada por K. Rahner), vol. II, London, Burns and Oates, 1968, pp. 45-49.

SCHULEMBERGER, J., *Sur les frontières religieuses,* Paris, 1944.

SCHMIDT, K. L., ἔθνος, ἐθνικός *B.* — ἔθνος *im N. T.,* en ThWNT, vol. II, pp. 366-370.

SCHMIDT, W., *Manuale di Metodologia etnologica,* Milano, Vita e Pensiero, 1949.

SCIACCA, M. F., *Cultura e anticultura,* Torino, Ed. Borla, 1969.

SELLMAIR, J., *Humanitas christiana. Geschichte des christlichen Humanismus,* München, F. Ehrenwith Verlag.

SEUMOIS, A., *Théologie missionnaire, II: Théologie de l'implantation ecclesiale,* Roma, Bureau de Press O.M.I., 1974.

SIGMOND, R., *Cultura y culturas a la luz de la "Gaudium et Spes",* en *Selecciones de Teología* (1968, 25).

SIMON, M., *La civilisation de l'antiquité et le christianisme* (Col. Les Grandes Civilisations), Paris, Arthaud, 1972.

SMULDERS, P., *La visión de Teilhard de Chardin,* Bruges, Desclée de Brouwer, 1964.

SPRANGER, E., *Kultur und Erzihung.*

STRATTMANN, λαός, en ThWNT, vol. IV, pp. 29-39.

SUENENS, L., *A l'écoute et au service des hommes: Le Concile devant le Monde en devant l'Histoire* en *Rencontre des cultures a l'UNESCO sous le signe du Concile Oecumenique Vatican II,* Tours, Ed. Mame, 1966, pp. 11-29.

— *La Chiesa de fronte alla pluralità delle culture,* en RAINIERO LA VALLE, *Coraggio del Concilio giorno per giorno. Seconda sessione,* Brescia, Morcelliana, 1964, pp. 547-560,

TEILHARD DE CHARDIN, *Le groupe zoologique humain,* Paris, Ed. Albin Michel, 1966.

— *Le milieu divin* (Oeuvres, vol. IV), Paris, Ed. du Seuil, 1957.

— *Le phénomène humain,* Paris, Ed. du Gigord, 1955.

Le Tiers-Monde, l'Occident et l'Eglise (Obra colectiva, "Parole et Mission" 13), Paris, Ed. du Cerf, 1967.

TILLICH, P., *Kirche und Kultur,* en *Zwischen den Zeiten,* 1926, 5, pp. 263-284.

TILLICH, P., *Theology of Culture,* New York, Oxford University Press, 1959 (Ed. francesa, Paris, Ed. Planète, 1968, con una introducción de J. P. Gabus).

THILS, G., *Théologie des réalités terrestres,* Bruges, Desclée de Brouwer:

— Vol. I: *Préludes,* 1946.

— Vol. II: *Théologie de l'histoire,* 1949.

TOMBEUR, J., *L'Eglise peut-elle s'adapter,* Lille, Ed. Catholicité, 1948.

TYLOR, E., *Primitive Culture,* London, Ed. John Murray, 1871.

VAN LEEUWEN, A. TH., *Christianity in World history,* London, Ed. Edinburgh House Press, 1966.

VANZIN, V. C., *L'evangelizzazione delle culture,* Parma, Istituto Savierano Missioni Estere, 1958.

Vocabulario de teología bíblica (Obra dirigida por Xavier León-Dufour), Barcelona, Herder, 1963.

VON RAD, G., *La théologie de l'Ancien Testament,* Genève, Ed. Labor et Fides, 1963, 2 vols.

WEBER, A. K., *Ideen zur Staats— und Kultursoziologie,* Karlsruhe, 1927.

— *Kulturgeschichte als Kultursoziologie,* Leida, 1935.

— *Prinzipien der Geschichtes— und Kultursoziologie,* München, 1951.

Weltverständnis im Glauben (Dir. por J. Metz), Mainz, Matthias Grünewald-Verlag, 1966.

WILLIAMS, R., *Culture and Civilization,* en *The Encyclopaedia o Philosophy,* London, Ed. Collier Macmillan, 1967, vol. II, pp. 273-276.

X., *Les causes sociales et cultuurelles des divisions des Eglises,* en *Foi et Vie* 50 (1952) 293-330.

II. LITERATURA ESPECIAL SOBRE LA "GAUDIUM ET SPES"

CAPRILE, G., *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II, edite da "La Civiltà Cattolica" a cura di Giovanni Caprile S.I.,* Roma, Ed. "La Civiltà Cattolica":

— Vol. I. *Annunzio e preparazione (1959-1962).*

— Parte I: 1959-1960.

— Parte II: 1961-1962.

— Vol. II. *Il primo Periodo (1962-1963).*

— Vol. III. *Secondo Periodo (1963-1964).*

— Vol. IV. *Terzo Periodo (1964-1965).*

— Vol. V. *Quarto Periodo (1965).*

La Chiesa e la cultura (Obra colectiva, Col. "Ecclesiam suam" 4), Napoli, Edizioni Domenicane Italiane, 1967.

La Chiesa nel mondo contemporaneo. Commento alla costituzione pastorale "Gaudium et spes" (Edizione italiana a cura di Enzo Giammancheri), Brescia, Queriniana, 1967².

La Chiesa nel mondo di oggi. Studi e commenti intorno alla Costituzione pastorale "Gaudium et spes" (Opera collettiva diretta da Guilherme Baraúna, o.f.m.), Firenze, Ed. Vallecchi, 1967².

La Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Introduzione storico-dottrinale. Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento (Obra colectiva, Col. Magistero Conciliare II), Torino, Elle Di Ci, 1968³.

Pastoral Konstitution über die Kirche in der Welt von heute (Obra colectiva), en *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Kommentare,* III (Lexikon für Theologie und Kirche), Freiburg, Herder, 1968, pp. 241-592.

VAN KETS, R., *L'Eglise et les cultures,* en *Concilium,* 1965, 1, pp. 125-132.

Vatican II. Constitution pastorale Gaudium et spes. L'Eglise dans le monde de ce temps. Traduction élaborée par les soins de l'Episcopat français. Introduction, notes et index analytique par l'Action Populaire, Paris, Ed. Spes, 1966.

Vatican II. L'Eglise dans le monde de ce temps. Constitution pastorale "Gaudium et spes" (Ouvrage collectif publié sous la direction de Y. M.-J. Congar, O.P., et M. Peuchmaurd, O.P., Unam Sanctam 65 a-b-c), Paris, Ed. du Cerf, 1967:

— T. I. *Texte et traduction. Histoire des textes.*

— T. II. *Commentaires.*

— T. III. *Réflexions et perspectives.*

WEBER, F., *La Chiesa e le culture,* en *La Civiltà Cattolica,* I: 118 (1967, III) 461-470; II: 118 (1967, IV) 241-252.

III. SIGLAS

AA *Decreto sobre el apostolado de los Seglares: Apostolicam actuositatem,* en *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Documentos pontificios complementarios,* Madrid, BAC, 1962², pp. 502-550.

AG *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia: Ad gentes,* en *Concilio Vaticano II,* pp. 566-633.

GS *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual: Gaudium et spes,* en *Concilio Vaticano II,* pp. 209-356.

HUMC *Histoire Universelle des Missions Catholiques* (publiée sous la direction de Monseigneur S. Délacroix), Monaco, Ed. L'Acanthe, 4 vols., 1956-1959.

LG *Constitución dogmática sobre la Iglesia: Lumen gentium,* en *Concilio Vaticano II,* pp. 9-123.

LThK *Lexikon für Theologie und Kirche* (dir. por J. Höfer y K. Rahner), Freiburg, Herder, 10 vols. + índice, 2 edición revisada, 1957-1967.

NA *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas: Nostra aetate,* en *Concilio Vaticano II,* pp. 726-733.

SC *Constitución sobre la Sagrada Liturgia: Sacrosanctum Concilium,* en *Concilio Vaticano II,* pp. 148-208.

SEMHT *Concilium Vaticanum II. Sessio III. De Ecclesia in mundo huius temporis. Animadversiones a Patribus conciliaribus in Aula factae super Schema "De Ecclesia in mundo huius temporis"* (Datiloescrito), partes A y B.

ThWNT *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (dir. por G. Kittel y continuado por G. Friedrich), Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1935 ss.

UR *Decreto sobre el Ecumenismo: Unitatis redintegratio,* en *Concilio Vaticano II,* pp. 634-665.

INTRODUCCION

Este estudio se coloca fundamentalmente en el perenne problema cristiano de la relación entre Dios y el hombre, que tan inefablemente se verificó en Cristo. A imagen suya, el cristiano es llamado a encarnarla en su propia existencia.

A lo largo de la historia del cristianismo, el problema de la encarnación de lo divino en lo humano se ha planteado en diversos planos y bajo muy variadas formulaciones, como una larga serie de bipolaridades: gracia - naturaleza, ciudad terrena - ciudad celeste, poder espiritual del Papa - poder temporal del rey, fe - razón, teología - filosofía, auxilio divino - acción o libertad humana, religión - ciencia, revelación - razón, Iglesia - Estado, historia de la salvación - historia profana, valores sobrenaturales - valores humanos, Iglesia - mundo, *Evangelización - liberación,* etc.

Las soluciones dadas al problema de la encarnación planteada en esta forma bipolar y las actitudes prácticas consiguientes se pueden reducir a tres tipos: unión de los dos polos en una clara diferenciación y distinción mutua, fusión del uno en el otro, separación entre los mismos.

En el primero, entran las que consideran lo divino como el *alma* vivificadora de lo humano considerado como cuerpo; como *levadura* que fermenta la masa humana; como valor *sobrenatural* y *transcendente* que complementa y eleva la naturaleza humana y sus valores; como una nueva *forma* que "trans-forma" y "trans-figura" la materia humana; como una *totalidad* que asimila e integra los elementos humanos; como *fuerza* revitalizadora y promotora de la energía y capacidades humanas; etc.

En el segundo, lo divino se considera como algo que se *acomoda* a la forma humana; como una realidad que se *nivela* o *iguala* a la

realidad humana; como algo que *domina, dirige* y hasta *absorbe* lo humano; etc.

En el tercero, lo divino se considera como lo *santo* en contraposición al "mundo"-pecado, que lo odia; como la *luz* negada y rechazada por las tinieblas del pecado humano; como lo *transcendente* que las criaturas no pueden alcanzar; como la "*fuerza*" que obra, en contraposición a la "*persuasión*" humana; como la "*locura*" que se opone a la "sabiduría" humana; etc.

Todos estos planteamientos y formulaciones parten de un primero y fundamental enfrentamiento de los dos polos, de una forma más o menos estática, para analizar sus relaciones, y llegar a una conclusión teórica y práctica de la confrontación.

En los dos últimos siglos la filosofía y las ciencias humanas y sociales han revalorizado un concepto: el de la *cultura*, dándole un profundo contenido histórico y humano-social objetivo. Ello ha llevado a formular el perenne problema teológico y existencial del cristianismo de una forma nueva: como Revelación-cultura; Cristo-cultura, Iglesia-cultura. Esta formulación recoge de una forma global la problemática que cada uno de aquellos planteamientos recogía desde una perspectiva más parcial.

El concepto de cultura es producto de una mentalidad histórica, y contiene ese fondo histórico que establece una relación más dinámica con el otro término del binomio. Con ello se supera la confrontación estática de bipolaridad, porque la cultura, que representa lo humano, y lo divino, se hallan desde un principio en una compenetración activa y como dos realidades no separables, precisamente en la Revelación, en Cristo y en la Iglesia, realidades éstas también históricas.

Por otra parte, la relación entre lo divino y lo humano, formulada en el plano de la cultura, hace referencia inmediata a lo social, puesto que la misma cultura tiene una significación social. Y en una perspectiva teológica, como se trata en este estudio, el planteamiento se resuelve en definitiva en el plano eclesial: Las formulaciones Revelación-cultura y Cristo-cultura desembocan en Iglesia-cultura, vista no en perspectiva filosófica o política o meramente sociológica, sino en una perspectiva teológica, a la luz que dimana de las dos primeras formulaciones: Revelación-cultura y Cristo-cultura.

Este estudio es, pues, de carácter preponderantemente teológico y eclesiológico. Para ello da no sólo ocasión, sino la orientación y hasta cierto punto el material, el Concilio Vaticano II. Sin embar-

go, en este trabajo no se trata estrictamente de un comentario o análisis de las enseñanzas del Vaticano II al respecto, sino de percibir el planteamiento, al menos implícito, del mismo Concilio, y penetrar en las perspectivas abiertas por él, sobre la base de los documentos emanados en el mismo.

Configuración de las culturas tiene un significado técnico y preciso en la Antropología cultural. El título de este estudio apunta, pues, a la función de la Iglesia como un "modelo" configurador de las culturas: no un modelo externo que imitar (!), sino un "principio" interno en el dinamismo cultural. Este significado del "modelo configurador" se entenderá más adelante cuando se trate expresamente de él en una visión general de la realidad de la cultura.

Al tratar sobre el tema de la cultura, todo el mundo siente la obligación de definir su concepto, antes de entrar en el argumento. Yo también, en un primer capítulo, doy algunas nociones de Antropología cultural, como base de todo el estudio, aun con el peligro de repetirme a veces en el cuerpo del trabajo respecto de algunas ideas aquí ofrecidas.

En un planteamiento histórico de todo el estudio, analizo la forma del encuentro concreto entre el proceso de aculturación humana, concretamente la del pueblo de Israel, con la historia de la Revelación, y después, ampliando las perspectivas, entre el proceso de la aculturación de los pueblos y la expansión y realización histórica de la Iglesia.

Como en una segunda parte, trato el tema en la perspectiva del Concilio. Para encuadrar el tema de la cultura en sus documentos y particularmente en la Constitución pastoral *Gaudium et spes,* trazo un análisis histórico de su elaboración y de las ideas principales que surgen a través de la misma. A la luz, pues, del capítulo sobre la cultura y de toda la *Gaudium et spes,* expongo el concepto de cultura en sí mismo y como base de una Antropología cristiana. Y sobre la base de esta Antropología cristiana "cultural", y ampliando la visión de los documentos del Concilio en general, analizo las relaciones entre la Iglesia y la cultura en su unidad y pluralidad. De todo ello parece poderse concluir una visión y valoración teológica del concepto de cultura y la posibilidad y el significado de una "Teología de la cultura".

I. — LA CULTURA Y LAS CULTURAS

El concepto fundamental de este estudio es la *cultura*. Pero concretamente ante este término se encuentra uno embarazado, apenas quiere penetrar en su significado preciso. Por eso, es necesario analizarlo en este lugar, en sí mismo y en relación con el término "civilización", con el que está estrechísimamente ligado.

Hoy el término "cultura" (cultural) no sólo representa el motivo temático de la Antropología cultural o la Etnología, ni siquiera indica solamente un concepto predominante de las ciencias sociales y humanas, sino que ha llegado a ser también un concepto de uso amplísimo en el campo divulgativo, periodístico, coloquial, con contenido académico, político, humano, social, internacional, etc. Lo mismo se puede decir en su medida, del término "civilización" (civilizado). Su uso de valor múltiple ha dado aparentemente a estos conceptos un carácter particular de vaguedad, de imprecisión, y a veces, hasta de carencia de contenido [1].

1. A este hecho se refiere T. S. Eliot, *Notes towards the Definition of Culture*, London, Ed. Faber, 1967, pp. 13-14.

Queriendo compilar el uso de los términos "cultura" y "civilización" en situaciones diversas y con significado diferente, se podría traer una lista larga; indicaré los casos más representativos: *Cultura:* cultura elemental o cultura de base, cultura primitiva, la cultura de tal país o pueblo, estamos llegando a una cultura universal, la historia de las culturas, Ministerio de educación y de cultura, cultura física, tener cultura general o tiene mucha cultura musical... o religiosa, ser muy culto, el desarrollo cultural, económico y social, sección cultural, cultura de masa, pueblos sin cultura, la cultura es un desarrollo de las dotes naturales, la cultura transforma la naturaleza, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, Ciencia y Cultura (UNESCO), etc. *Civilización:* historia de la civilización humana, la civilización egipcia, civilización técnica, los pueblos civilizados, ser un incivilizado, civilización cristiana, pueblos sin civilización pero de elevada cultura, hay que defender la civilización, una civilización decadente, etc.

A) Cultura y tradición occidental

La dificultad de precisar el significado de cultura no proviene tanto de su variedad de acepciones. Más bien parece lo contrario: que la variedad de acepciones responde a la fecundidad semántica del mismo término que recoge una realidad humana de contenido muy amplio, como es el fenómeno cultural. Se verá cómo de hecho el término *cultura* ha venido enriqueciéndose semánticamente a través de la tradición y de la historia de las ideas del Occidente en una forma orgánica, desvelando así una realidad humana, de cuya importancia y valor vamos tomando cada vez más conciencia: el fenómeno de la cultura, como un hecho humano-social fundamental que da sentido a la vida humana y a la historia de la humanidad.

El concepto de cultura está ligado con la concepción del hombre y su realización genuinamente humana: la "humanitas" del hombre en su contexto social y material. En este sentido la cultura tiene radicalmente un valor universal, puesto que todos los hombres tienen su propia concepción humana que tratan de realizar: en definitiva, el ideal de la "humanitas", en su sentido general, es un dato común a todos los hombres.

Con todo, el concepto de cultura tiene un contenido propio en cada tradición histórica y filosófica. Este contenido parte precisamente de la propia concepción cultural particular. El concepto de cultura en el sentido de "humanitas" es ante todo, si no restrictivamente, aplicado a la propia realización cultural, considerando a las demás tradiciones como bárbaras.

Es mérito de la tradición "occidental" —ello se debe sin duda a sus circunstancias históricas— el haber llegado a una valoración universal de la cultura a partir de su propia concepción cultural, que podemos llamar greco-latina. Este hecho se ha dado a través de un largo proceso ideológico y político.

El concepto de cultura tiene su historia en la tradición occidental, dentro del contexto de toda la historia de las ideas. Para comprender la variedad de significados y la riqueza de contenido semántico que ha adquirido el término *cultura* es, pues, necesario conocer

---

Aquí no me detendré directamente a ver la conexión entre cultura y civilización: al final del capítulo se verá más concretamente. Basta indicar que ambos términos han entrado en las principales lenguas occidentales: en italiano: "cultura" y "civiltà" (incivilimento); francés: "culture" y "civilisation"; alemán: "Kultur" y "Zivilization"; inglés: "culture" y "civilization".

la historia de la idea de cultura, no siempre identificada con el término mismo de cultura. Por eso, sobre la base del significado etimológico, doy sobre todo un análisis histórico-ideológico, indicando las frases más significativas.

1. *La "paideia" griega* [2]

Paideia significa fundamentalmente la educación de los niños; educación física, intelectual y moral. Este proceso del desarrollo de todas las facultades del niño viene expresado muchas veces con imágenes escultóricas: así como el escultor modela una piedra, el niño adquiere forma y belleza mediante el modelado de sus facultades naturales.

Con los Sofistas el concepto de *paideia* viene profundizado y adquiere un contenido más amplio en relación con su humanismo e incluso con su antropocentrismo [3]. La *paideia* es el ideal de la formación y de la perfección humana: como un principio formativo concienciado. El contenido de ese ideal humanista está expresado por la *areté* y también por la *aristeia:* términos sinónimos que significan mucho más que bondad o virtud moral: la excelencia humana en todos los aspectos, que abarca la totalidad del hombre, pero en la que la preeminencia tiene la madurez mental y moral, sin la cual la destreza física o cualquiera otra capacidad sobresaliente resulta mecánica y no merece el nombre de *paideia.*

El ideal humano expresado por la *paideia* viene a significar un ideal nacional en el período clásico griego. La *paideia* da el significado profundo a la vida e historia de la Hélade. Ese ideal colectivo consciente se expresa y se concretiza en las creaciones artísticas, literarias, filosóficas y sociales, que unen espiritualmente las "polis" griegas. El ideal humano encuentra efectivamente su plenitud en la entera participación en la vida de la "polis", que no sólo comporta un concepto de organización política sino significa un ámbito de realización humana en la comunidad espiritual, condensada por todas las formas expresivas de la creatividad humana [4].

---

2. Cf. JAEGER, W., *Paideia. La formazione dell'uomo greco,* Firenze Ed. "La nuova Italia", 1943-59, 3 vols.

3. Es conocida la expresión de Protágoras, representante principal de la filosofía sofista: "El hombre es la medida de todas las cosas".

4. "Per l'età classica della grecità, essenziale è appunto il collegare ogni cultura superiore all'idea dello Stato e della comunità" (JAEGER, W., *Paideia,* vol. I, p. 445).

Así la *paideia* se identifica propiamente con el pueblo griego: es la "helenidad". Frente a ella los demás pueblos se acomunan por su "barbarie": son simplemente bárbaros. Objeto de curiosidad para el historiador Heródoto, objeto de desprecio para el orgulloso helenista. Aunque, ya a partir de Heródoto, el conocimiento de las costumbres de otros pueblos llevará a relativizar las diversas formas de vida de los pueblos, la *paideia* griega significa el supremo ideal humano.

Sobre la base de esta concepción de la *paideia* griega, el imperio de Alejandro Magno tiene un sentido auténticamente helenizador, creando así precisamente lo que se llama el *helenismo:* el ideal de una unidad, no sólo política, sino moral del mundo, bajo la guía preponderante de la tradición espiritual griega. Aparte del éxito más o menos grande de la helenización por parte de los sucesores del Imperio de Alejandro, la *paideia* griega toma un sentido de aglutinante moral y espiritual, e incluso político, de los diversos pueblos y razas. Por eso, Alejandro Magno hizo educar a los hijos de la nobleza irania en la *paideia* griega, entendida, sin duda, en un sentido más amplio que la forma clásica griega[5]. Si hasta ahora la *paideia* era lo que caracterizaba a los griegos, en adelante la *paideia* tendrá una función "ecuménica", y expresará el contenido de un ideal humano universalista, aunque esta *paideia* pueda convertirse en una manifestación imperialista y pueda incluso llegar a ser un medio de imperialismo económico y político.

En toda fase de la evolución ideológica de la cultura se puede encontrar en contraposición una ideología anticultural. Frente a la concepción humana de la *paideia* griega, la *anti-paideia* está representada por los cínicos, con su ideal naturalista, contraria a todo desarrollo "artificial" de la vida espiritual, intelectual y social del hombre, con su aversión a la organización social, con su cosmopolitismo vacío de contenido, o mejor, con su rechazo de toda comunidad nacional o patria.

2. *La cultura y la "humanitas" latina*

La *paideia* griega corresponde a *humanitas* en latín, como dice Aulo Gelio, erudito romano del s. II[6]. Pero ya Cicerón y Varrón

5. Cf. AYMARD, A. - AUBOYER, J., *Oriente y Grecia Antigua* (Historia general de las Civilizaciones, vol. I, dir. por M. Crouzet), Barcelona, Ed. Destino, p. 448).

6. "...Qui verba latina fecerunt, ... humanitatem appellaverunt id propemodum, quod graece paideian vocant, nos institutiones in bonas artes dicimus; quas

habían traducido el término *paideia* por *cultura*. Ello nos da ya la base lingüística para unir *humanitas* y *cultura*, y para relacionar la *cultura* latina con la *paideia* griega. Con todo, la *cultura* latina tiene su significación característica.

El verbo "colere", del que derivan los substantivos "cultus" y "cultura"[7], proviene de la raíz indoeuropea "kwel"[8], que significa un tratamiento regular de un objeto, dirigido a transformarlo en algún sentido. En el latín clásico se aplica primordialmente al trabajo del campo y significa "labrar" la tierra, haciendo que produzca frutos: "colere" agrum, vitem, etc.[9].

De esta significación primordial, y como por aplicación metafórica, "colere" vino a tomar un significado de educación y de desarrollo de las facultades humanas y de afinación física y moral de la persona: "colere" pietatem, amicitiam, philosophiam, artes liberales, "cultus" animi, corporis, "cultus" humanus, etc. Y en otra dirección, "colere" vino a significar también una actividad religiosa: "colere" deos, aras, etc., con un sentido de "honrar", "venerar"[10].

Estos tres significados, o mejor, este único concepto en sus varias vertientes, ha entrado en la tradición latina, en su concepción de acción e incluso de transformación de la relación del hombre respecto de las realidades todas. En contraposición a una actitud receptiva o meramente contemplativa frente a las realidades, la tradición latina toma una actitud de operación transformativa de lo que se le presenta como una realidad dada, como son el campo y el propio hombre, y una actitud dinámica y de iniciativa en las relaciones con las demás personas y con los mismos dioses. Una *actitud* que desde ahora se puede llamar "cultural".

En efecto, estas primeras anotaciones sobre el concepto de cultura en sus diversas vertientes dan el primer elemento del contenido

---

qui sinceriter cupiunt appetuntque, hi sunt vel maxime humanissimi; huius enim scientiae cura et disciplina ex universis animantibus uni homini data es idcirco humanitas appellata est" (*Noctes Atticae*, XIII, 15).

7. En el latín clásico "cultus" es más común que "cultura". Cultura aparece particularmente en la forma compuesta, como "agricultura"; forma que en castellano se ha extendido: apicultura, puericultura, floricultura, etc.

8. Para esta etimología, igual que para la de "civilización", que aparecerá más tarde, me he apoyado en el profesor P. Masson, *De Missione et Culturis*, (Apuntes de clase), Universidad Gregoriana, 1969 (datiloescrito).

9. Una derivación secundaria de este significado se dio en las expresiones de "colere urbem", "colere insulam", con el significado de "poblar" y por tanto "reavivar", como se hace al labrar el campo. El término latino ha pasado en la forma "colonizar" al castellano.

10. Secundariamente se aplica también a la actitud de honra y de respeto dirigida a otra persona: "colere" aliquem...

de cultura como actitud dinámica y como operación efectiva del mismo hombre. Una concepción, pues, primordialmente *humana* de cultura [11]: El hombre que desarrolla su dinamismo en relación con la tierra, con el hombre mismo y con la divinidad, constituyéndose en cierto sentido en el punto central de las realidades [12].

La cultura humana, en cuanto desarrollo de las facultades y en cuanto ideal de la perfección humana se expresa no estáticamente, sino en el cultivo de la filosofía, del arte, de la religión, de las relaciones interhumanas. Y tanto la cultura en el sentido de promoción de las aptitudes del niño por la educación, cuanto la cultura como ideal de perfección humana en el desenvolvimiento de las facultades por medio de la acción cultural, encuentran su modelo en el trabajo del labrador.

El contenido ideal de esta cultura humana es comprendido por el concepto de la *humanitas*, cuyo significado no se reduce a la virtud de la magnanimidad o delicadeza de espíritu, sino entraña el ideal total del hombre, verdaderamente maduro en sus facultades y cualidades [13].

La *humanitas* encuentra su contexto social y político en el Estado Romano. El hombre no es hombre cabal si no es miembro pleno dentro del ordenamiento jurídico del Estado. No se puede tener la plena *humanitas* si no se es ciudadano con todos los derechos de ciudadano. Los esclavos, por ejemplo, no pueden ser considerados dotados de la *humanitas* a causa de su condición jurídica: no son civiles, libres, plenamente ciudadanos. La *humanitas* y la *civilitas*, o cualidad de ciudadano, de "civis", van estrechamente unidas.

Lo que se dice sobre los esclavos en el interior del ordenamiento jurídico de los hombres bajo el dominio de Roma, se puede aplicar a los pueblos "bárbaros". La *humanitas* romana se contrapone a la forma de vida de los pueblos "inciviles", como la cultura se opone a la barbarie y el latín a las lenguas bárbaras, ininteligibles. Por

---

11. En este sentido la *cultura* latina deriva de la concepción genuinamente humana de *paideia* a partir de los sofistas. Pero el hombre no sólo es el centro de atención sino también centro y principio de acción.

Es lo que dice I. MAGLI, *Gli uomini della Penitenza*, Bologna, 1967, p. 20: "... la definizione stessa di cultura come 'atteggiamento di fronte alla realtà è già definizione del fenomeno umano, poichè appunto in questo l'uomo è uomo, e non animale, nell'assumere la vita non come un dato, ma come una 'possibiltà', nel dare cioè un 'significato' alla vita, e nell'assumere di conseguenza un atteggiamento di fronte ad essa".

12. Cf. LALOUP, J. - NELIS, J., *Cultura y Civilización. Iniciación al humanismo histórico*, San Sebastián, pp. 33 ss.

13. Cf. CICERÓN, M. T., *De oratore*, II, 17 y 56; *De officiis*, II, 40.

lo demás, lo que realiza la comunidad humana entre todas las gentes y pueblos pertenecientes al Estado o al Imeprio Romano, no es la unidad política, resultado de la conquista, sino la unidad jurídica y moral en torno a un ideal humano común que tiene su fuente y su centro en Roma. En cuanto se da una común *cultura*, como ideal y como expresión greco-romana, se da también la unidad de los diversos pueblos del Imperio y su distinción respecto de los bárbaros.

El ideal romano de cultura, más bien práctico y moralista, tiene también su reverso de anticultura en el pesimismo que permea el pensamiento latino respecto del hombre y de las posibilidades de una auténtica *humanitas*. El epicureísmo y el estoicismo, junto con el agnosticismo, las corrientes pesimistas de la Grecia post-clásica toman terreno en la filosofía y literatura latinas.

3. *La "divinitas" cristiana*

En la concepción latina de la cultura, la religión misma es una actividad humana "cultural" realizada en torno al ser divino o a lo que está ligado con él, a semejanza de la que se realiza en torno a la naturaleza y a la tierra y en torno a la persona humana. La relación religiosa es un objeto de cultivo. Este parece ser el significado fundamental del "colere deos", que se concretiza especialmente en los ritos religiosos, que expresan tal relación religiosa. Así como esas expresiones religiosas para los hebreos significaban fundamentalmente un "servicio" divino, para los romanos tienen un sentido de acción "cultural".

La Iglesia fue reacia en un principio a la aceptación del término "cultus" en su lenguaje cristiano, no sólo porque hacía alusión directa al culto de las divinidades paganas, sino también por la misma concepción "cultural" de la relación religiosa que comportaba [14]. Pero en definitiva, entró de lleno en el vocabulario eclesiástico, con un significado existencial de actitud y relación religiosas [15], y más tarde significando la objetivación de tales relaciones y actitu-

14. Un texto característico en este sentido es éste de S. Agustín: "Non tibi sic serviam, quasi ne fatigeris indigendo, aut ne minor sit potestas tua carens obsequio meo, neque ut sic te colam quasi terram, ut sis incultus, si non te colam, sed ut serviam tibi et colam te, ut de te mihi bene sit, a quo mihi est, ut sim, cui bene sit" (*Confessiones*, XIII„ 1).

15. Cf. S. Agustín, *De Civitate Dei*, lib. VII, cap. 26 (PL, 41, columnas 217-218). S. Isidoro, *Ethymologiae*, lib. 8, cap. 2, n. 3 (PL 82, columnas 295-296): "Tria sunt autem quae in religionis cultu ad colendum Deum in hominibus requiruntur, id est, fides, spes, charitas".

des en actos y en ritos, creencias, dogmas, leyes: es decir, el cuerpo objetivo que constituye la religión.

El hecho de que en las lenguas neo-latinas las tres vertientes del "colere" se hayan diversificado filológicamente (*cultivo* de la tierra; *cultura* del hombre; *culto* de Dios) indica el carácter metafórico primitivo del mismo verbo en sus dos últimas acepciones, pero no quita el valor del hecho fundamental de una única concepción humana radical de "colere", en referencia a las tres vertientes.

Por otra parte, ya este hecho lingüístico plantea el problema de la relación más íntima entre cultura en su vertiente cósmica y personal por una parte y en su vertiente religiosa, por otra; problema que en el cristianismo se anuncia mucho más transcendental, puesto que la religión ya no es solamente elemento cultural humano, sino que radica en una revelación divina y transcultural. Con ello se plantea un problema que los romanos tenían en grado mucho menor, puesto que para ellos la religión era una vertiente más, quizás la más importante, pero en definitiva una simple vertiente de la cultura. Se anuncia, pues, un problema nuevo con la aparición del cristianismo; pero el mismo hecho lingüístico indica ya desde el principio una íntima relación, incluso semántica, entre religión, considerada como "culto" y la *cultura* humana [16], en su aspecto dinámico humano; de modo que no se pueden disociar en sí cultura y religión y menos aún crear un dualismo entre ellas, si no es forzando las cosas. Y aquí no me refiero tanto a la dimensión religiosa de toda aspiración y expresión cultural, en la que insiste P. Tillich [17], sino sobre todo en el sentido de que la vertiente religiosa es por necesidad una expresión cultural ella misma, como acto y expresión humanos.

¿El cristianismo es una humanismo? Esta es una pregunta fundamental de cuya respuesta depende que el nuevo movimiento religioso sea considerado como un elemento dinámico en la concepción cultural greco-romana o como un elemento anti-cultural.

De hecho el cristianismo, lejos de negar la *paideia* griega y la *cultura* latina, las enriquece con una concepción de la *humanitas* superior, que llega a ser una *divinitas*. El ideal humano del cristiano apunta a la divinización mediante la gracia divina. La teología de la divinización en la tradición oriental no tiene nada que

16. Sobre este punto preciso de la relación entre religión como "culto" y la cultura, son interesantes las reflexiones de K. Brockmöller, *Cultura industriale e religione*, Torino, 1968, pp. 13 ss.

17. Cf. P. Tillich, *Théologie de la culture*, Paris, 1968, 89-93.

ver con un sobrenaturalismo anticultual, sino es el supremo ideal del hombre, que no lo alcanza por sí mismo, pero que recibe como don de Dios, ofrecido a todos. La divinización cristiana no tiene nada que ver con la que se daba en el paganismo, con la aplicación de atributos divinos a algunos hombres heroicos. Es un ideal humano general...

Por lo demás ya el mismo Platón había puesto a Dios como el ideal del humanismo y de la *paideia*, al considerarlo como la medida de todas las cosas [18]. Por tanto el cristianismo, sobre el camino trazado por Platón, bien podía considerar la *paideia* como la realización en el hombre de la imagen de Dios, a la luz del Génesis y de S. Pablo (Gen 1,26-27; Col 3,10).

Clemente de Alejandría considera la teología como el ideal cultural del hombre: es la verdadera *paideia*, que lleva a la perfección el ideal cultural de los filósofos griegos. La teología no viene considerada simplemente como una filosofía humana sobre Dios, sino una sabiduría superior que proviene de la Revelación divina [19].

Pero la concepción de la *cultura* o *paideia* cristiana se expresa de modo particular en el "culto", como servicio. Y culto es no sólo la liturgia o la oración, sino toda la vida cristiana. En ella se realiza el ideal "humano" de la divinización, la forma suprema de la cultura humana.

Frente a la concepción cultural cristiana aparecen también formas de anticultura, representada en particular por las corrientes maniqueas y gnósticas, con su dualismo y la desvalorización radical de un humanismo auténtico e integral.

4. *La "christianitas"*

La *christianitas* es una concepción cultural, antes que el conjunto de los cristianos: concepción que parte del reconocimiento del movimiento cristiano en el Imperio. La *romanitas* como concepción cultural deja lugar a la *christianitas*, con los teólogos imperialistas y sobre todo con la *Civitas Dei* de S. Agustín.

La *christianitas* representa una expresión de cultura social, colectiva, en la que los principios doctrinales y éticos cristianos se convierten en norma civil, jurídica y política, creando así un ám-

18. En este sentido se aparta de Protágoras, que consideraba al hombre como medida de todas las cosas. La antropología de éste se convierte en teología de aquél.

19. Cf. DANIÉLOU, *Message évangélique*, lib. IV, cap. 1: *Philosophie et Théologie*,

bito cultural en el que el ideal personal de la divinización se pueda realizar. La teología y el culto encuentran en la *christianitas* su puesto preeminente y el ambiente propicio para su desenvolvimiento; en el contexto de la *christianitas,* el ideal cultural está expresado por el "ora et labora" de S. Benito, en el que el "labora" toma un contenido de cultivo no sólo de la tierra, sino también el de las artes, de las ciencias y sobre todo de la teología. El culto tiene la primacía frente a la "cultura" de las facultades humanas por el cultivo de las artes y ciencias y de la misma teología, que se hallan ordenadas al culto y encuentran su significado elevado en él[20].

A semejanza del helenismo y de la "romanitas", la *christianitas* lleva una dinámica expansiva y tiende a crear la unidad de los pueblos y hombres bajo el mismo ideal humano-cultural[21]. Y la *christianitas* pasa a significar, no sólo el ámbito socio-político de la realización del hombre perfecto, sino el mundo-imperio que de hecho contiene los límites de los pueblos que profesan la *christianitas*. Es en este sentido sobre todo en el que se toma la "cristiandad". El ideal humano-cristiano realiza un ámbito de valores y de expresiones cristiano-culturales, y por fin se convierte en un mundo cristiano y civil que se contrapone a los pueblos paganos e inciviles.

De hecho los mahometanos no sólo son los que profesan simplemente ideas religiosas diversas, sino son los infieles y los bárbaros que no tienen verdadera cultura, representada por la cristiandad. Por eso las cruzadas son la expresión no sólo de una lucha religiosa o ideológica, sino que son consideradas como el conflicto entre la cultura y la barbarie y la lucha de vida o muerte de la auténtica cultura humana, en realidad, de la humanidad misma.

5. *La "humanitas" sobrenatural*

El descubrimiento de la filosofía aristotélica, en particular la concepción filosófica del hombre dio la base a la reflexión sobre la cultura, de una gran parte de la Escolástica medieval. Sto. Tomás

---

20. S. Isidoro de Sevilla usa el concepto de cultura en las tres vertientes, agrícola, humana y religiosa, en su libro de las *Etimologías*.

21. S. Gregorio Magno, con su concepción del centralismo romano y sus monjes misioneros, Carlomagno con sus conquistas y consiguientes conversiones al cristianismo, etc. responden a esta búsqueda de la unidad cristiana de los pueblos como ideal cultural de los pueblos, y realizan de hecho el imperio cristiano del Occidente.

sobresale por su valorización del ideal cultural humano, expresado en el término *humanitas* [22].

El hombre como animal racional, por su propia naturaleza, ocupa un puesto propio preeminente sobre todas las realidades materiales; pero sobre él está el mundo espiritual. Todas las realidades creadas constituyen un conjunto jerárquicamente ordenado.

En este mundo ordenado cada ser tiene su finalidad propia. El hombre debe realizar conscientemente su propio fin, que es su felicidad, mediante el desarrollo de sus potencias sensitivas y espirituales: todas ellas dominadas por la razón. El ideal humano, la *humanitas,* está en esa "actuación" de todas las capacidades humanas en una perfecta sumisión de todas las partes humanas a la razón.

El hombre en su actividad es atraído por los valores que trata de realizar; no es creador de valores nuevos, sino que debe reconocer los valores objetivos ya dados y que forman un mundo jerárquicamente ordenado. En este reconocimiento y actuación de los valores en una forma ordenada en todas las esferas de la vida humana se da la verdadera cultura [23].

La cultura tiene, pues, en Sto. Tomás un significado preponderantemente humano y un contenido particularmente ético. La cultura está basada sobre la naturaleza humana no totalmente determinada sino todavía en potencia, que recibe nuevas perfecciones accidentales, mediante la cultura. La actuación ordenada de los valores constituye la perfección humana y la felicidad del hombre como finalidad propia y próxima de la cultura.

Las capacidades humanas no se sacian en los valores finitos, porque el hombre está ordenado a una finalidad transcendente. El valor supremo que busca la cultura es Dios mismo. Una verdadera cultura no se da sino en una ordenación de todas las cosas y todos los demás valores al Ser y Valor absolutos, en quien encuentra la naturaleza humana su plenitud [24].

Pero Dios ha llamado al hombre a una comunión con El, le ha dado una finalidad que supera todas las aspiraciones de la naturaleza humana. Por eso la cultura humana, basada en la misma na-

---

22. Cf. R. P. MOHAN, *A Thomistic Philosophy of Civilization and Culture,* Washington, 1948, pp. 21-22.

23. Así define Mohan, *ibid.*, p. 1, la cultura (o civilización, como él prefiere), interpretando a Sto. Tomás: "Civilization is the result of a corporate recognition of the objective hierarchy of Values in human existence, and the translation of these values into intellectual, religious, social and political life".

24. La cultura es antropocéntrica *secundum quid,* teocéntrica *simpliciter.* Cf. B. REISER, *De cultura et de philosophia Culturae,* in *Angelicum* XIV (1937) 383.

turaleza humana, está ordenada a la gracia sobrenatural, como don gratuito de Dios. Es aquí donde el ideal de la "humanitas" adquiere su significado supremo y donde la cultura humana recibe una dimensión insospechada. Efectivamente, si hablamos de la *humanitas* natural de la cultura basada en la Creación, en el orden de la Redención podemos hablar de la *humanitas* sobrenatural de la gracia, que no destruye sino completa la *humanitas* natural. La cultura natural es completada y elevada por la cultura sobrenatural [25].

En contraposición a la *humanitas* cultural de Sto. Tomás y la Escolástica se dan en este período diversas corrientes de anticultura dentro de la misma Iglesia: los cátaros por ejemplo con su dualismo y sobre todo con su desprecio de los valores materiales y terrenos.

6. *La "humanitas" antropocéntrica*

El Renacimiento significa el inicio de la disociación entre cultura y cultus, en oposición a su compenetración normal, a través de una exaltación unilateral de la cultura de la "humanitas". El hombre se constituye en el centro de toda la concepción cultural, casi al margen de la vertiente y la dimensión religiosas de la cultura. Por ello en adelante se distinguirá cada vez más, aun filológicamente, la religión (cultus) de la cultura "humanista". Por lo demás en el mismo Renacimiento no se da una disociación acabada entre cultus (divinus) y cultura (humana), sino una afirmación del hombre, por el que resalta la cultura humana y humanista respecto del "cultus" divino.

Esta distinción significa también una nueva fase en la reflexión sobre la cultura humana, en realidad el comienzo de una verdadera filosofía de la cultura en el sentido moderno, con la preocupación filosófica dirigida precisamente al hombre en el contexto del mundo: el hombre como centro de la atención.

La concepción del hombre en el mundo, del Renacimiento no se basa en una consideración estática y esencial de la naturaleza humana, sino en una consideración vital del hombre concreto. Viene valorizado el hombre individual que en sí mismo es un microcosmo, que centra en sí y saca de su propia persona las virtualidades del mundo [26]. Frente a una concepción fatalista y aminorada del hombre,

25. Cf. Id., *ibid.*, p. 400.

26. "L'homme est la grande richesse, la richesse inépuisable: voilà l'idée humaniste par excellence" (ROBERT, F., *L'humanisme. Essais de définition*, Paris, 1946, Société d'Edition les Belles Artes, p. 25).

sujeto a las fuerzas míticas de la naturaleza, menguado intelectualmente por los dogmas impuestos y aceptados acríticamente, dominado por las estrechas estructuras sociales, el Renacimiento presenta al hombre dueño y señor de la naturaleza, crítico en sus juicios, libre en sus relaciones sociales [27].

Sobre esta concepción del hombre, la imagen del hombre perfecto y auténtico es caracterizada por el antropocentrismo. La *humanitas* viene a ser un humanismo, como exaltación del hombre. El ideal humano abarca todo el hombre en su belleza física, moral e intelectual. Pero no es un ideal simplemente estático, sino prospectivo, que se expresa en las creaciones de arte particularmente.

La cultura humanista, de una concepción pedagógica de la cultura [28], pasa a tomar un contenido antropológico, de perfección humana obtenida; y por fin, de expresión externa, dinámica del hombre que se manifiesta en la actuación de sus facultades y en sus obras.

La concepción de cultura renacentista es sobre todo estética y aristocrática [29]. Pero su sentido antropocéntrico del mundo y su concepción dinámica y prospectiva del hombre y de la misma cultura conducirá a la concepción "práctica" (en el sentido genuino de "praxis") de la cultura humana.

Ya los renacentistas, junto a la exaltación del hombre presentan un interés particular por la naturaleza, dejando más de lado los problemas metafísicos [30]. Ello provocará el movimiento de la ciencia experimental, comenzando sobre todo por la astronomía y la física: hombres como Leonardo da Vinci y Copérnico y más tarde Kepler y Galilei son los representantes más significativos de esta corriente cultural. Pero el auténtico teorizador de las nuevas tendencias y el que da un contenido nuevo a la concepción cultural del hombre y

---

27. "Etre humaniste, c'est décider sans retour que la liberté est la loi de l'esprit" (*Ibid.*, pp. 35-36).

28. La *humanitas* se adquiere mediante la formación en los "studia humanitatis" o las "litterae humanae" (las "humanidades" o la "institutio bonorum artium" de la que hablaba Gelio (cf. nota 6).

29. En este sentido se expresa D. Bidney, *Theoretical Anthropology*, New York, 1964, pp. 402-403: "So it has come about the culture, which for the Greeks comprised all the liberal arts and sciences as integrated in an over-all aesthetic pattern, has for the educated people of the West come to mean popularly a refinement of taste, manifested in literary, emotional, and intuitive appreciation of the fine arts, such as music and painting, together with a knowledge of classical literature and contemporary letters".

30. Cf. A Carbonara, *Umanesimo*, in *Enciclopedia Filosofica*, Firenze, Ed. Sansoni, 1967, VI, p. 682.

a la misma cultura es Francisco Bacon, con su "filosofía de las ciencias" [31].

Aparte su posición sobre el método inductivo, su concepción de las ciencias como medio del "regnum hominis" o del dominio humano de la naturaleza por la inteligencia y la voluntad humanas, nos da una nueva dimensión de la relación del hombre con la naturaleza, y la cultura que realiza esa relación adquiere un contenido práctico y técnico. Así se resalta la primitiva significación de la cultura como agri-cultura, extendiéndola a todas las realidades naturales. La cultura humana no es sólo contemplativa, sino activa y práctica [32]. El contemporáneo de Bacon, T. Hobbes, indica dos aplicaciones del concepto de "cultus": en referencia a todas las cosas de la naturaleza sometidas al hombre y en referencia a Dios.

Además el término "cultura" en el Renacimiento tiene un significado *personal* y *educacional* [33]. La "cultura bonorum artium" y la "cultura litterarum humaniorum" responden a un preciso *ideal* del hombre, la "humanitas" de los clásicos, a cuya formación tiende la educación, basada en lo que ya en la Edad Media [34] y hoy todavía se llaman las "humanidades"; es decir, una formación humana basada primordialmente y casi exclusivamente en el conocimiento de las lenguas y literatura clásicas.

El concepto de cultura viene, pues, ligado a un *ideal humano* a realizar, a una imagen ideal del hombre, que la educación trata de formar y el hombre de desarrollar. La cultura como proceso educativo y como realización de vida supone esa imagen humana y la actúa [35]. El ideal renacentista del hombre es un ideal estético y contemplativo y retrospectivo: por la adquisición y la formación en las letras antiguas clásicas, el hombre se humaniza, se afina espiritualmente y se embellece también en el espíritu, se mejora moralmente; en definitiva, se forma el hombre y se afinan sus facultades.

---

31. Bacon, *De dignitate et Augmentis Scientiarum*, lib. IX, 1623.

32. "Los hombres deben saber que en este teatro de la vida humana sólo a Dios y a los ángeles les toca ser expectadores' (Id., *Ibid.*, lib. VII, 1; la traducción es mía).

33. En este sentido el término latino "cultura" traducía más o menos la "paideia" griega. Cf. M. F. Sciacca, *Cultura e anticultura*, Torino, 1969, pp. 19 ss.

34. Las "humanidades" comprendían el Trivium (gramática, retórica, lógica), y el Quadrivium (aritmética, música, geometría, astronomía).

35. El alemán expresa magníficamente esta idea. En efecto, el término "Bildung", que significa cultura en su sentido más humano y espiritual, deriva del substantivo "Bild" que significa "imagen".

Pero, como he indicado arriba, la cultura humanista significa toda una concepción humanista de las realidades, que busca la liberación del hombre, de la sujeción mítica a la naturaleza y de las ataduras religiosas y político-eclesiásticas: es un intento de centralizar las realidades en el hombre en forma efectiva.

Pero ya desde el Renacimiento y con F. Bacon, Descartes, Galilei, etc. se completa la concepción de cultura de los humanistas, insistiendo en el enfoque *prospectivo* y práctico, e incluso industrial, de la misma, según una nueva concepción de la ciencia como poder de actuación humana sobre las realidades. Por lo mismo, la cultura insiste, sin perder su significado radicalmente humano y hasta humanista, en la vertiente del *dominio* de la naturaleza, sobre todo por la ciencia y por la aplicación técnica de la misma, por parte del hombre, ampliando así el concepto de agri-cultura, a todas las realidades cósmicas. T. Hobbes señala dos aplicaciones del concepto de "cultus": en referencia a todas las cosas sometidas al hombre y en referencia a Dios [36].

7. *El hombre salvaje, el hombre civilizado y el hombre natural*

Durante los siglos XVI-XVIII los descubrimientos de los nuevos pueblos americanos y africanos, y los contactos con los "antiguos" pueblos orientales crearon vivo interés en Europa a través de las relaciones de sus costumbres, de su organización social y política, sus formas de vida y de pensamiento, que los misioneros, los colonizadores y los comerciantes hacían [37]. Este conocimiento da a Eu-

---

36. Cf. R. McKeon, *Civilization and Culture. Culture and Humanity*, en *Encyclopaedia Britannica*, London, W. Benton, 1958, vol. V, p. 743.

37. Para citar algunas de las obras más famosas por sus datos etnológicos y etnográficos:

J. de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, Sevilla, 1590; *De natura Novi Orbis*, Salamanca, 1588-89.

J. de Barros, *Da Asia*, 1561-62.

Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales que tratan del origen de los Incas*, Lisboa, 1609; *Historia general del Perú*, Lisboa, 1617.

C. Orchefort, *Histoire naturelle et morale des Iles Antilles de l'Amérique*, Rotterdam, 1665.

O. Dapper, *Description de l'Afrique*, Amsterdam, 1686.

J. F. Lafitau, *Moeurs des sauvages américains comparées aux moeurs des premiers temps*, Paris, 1724.

J. X. Charlevoix, *Histoire et description générale du Japon*, Paris, 1736.

N. S. Bergier, *L'origine des dieux du Paganisme*, Paris, 1767.

L. A. de Bongainville, *Voyage autour du monde*, Paris, 1771.

ropa una sensación nueva de universalidad y de humanidad que no termina en los confines geográficos de los Estados europeos. Además la condición social, material y técnicamente poco desarrollada de las tribus y pueblos americanos y africanos, por una parte, y el florecimiento de los pueblos orientales de China, Japón e India —cuyas maravillas son conocidas mediante los misioneros y los comerciantes— dan a Europa no sólo un conocimiento más o menos vago sino una conciencia y casi percepción viva de la desigualdad de las tradiciones de los diversos pueblos, y también del desnivel de desarrollo, siempre en comparación con las formas de vida y desarrollo de Europa.

Las costumbres sociales y las formas de vida y organización de las tribus americanas y africanas, vistas sea con respeto e incluso con simpatía, sea con horror y desprecio, son consideradas sí como expresión humana[38]; pero como expresión de un estadio humano inferior: el estadio salvaje o incivilizado se contrapone incluso a la vida civilizada de los europeos y de los pueblos del Extremo Oriente; no se trata sólo de una diferencia gradual.

La civilización se contrapone a salvajismo, no tanto por la diversidad de desarrollo técnico y de costumbres, sino sobre todo porque el salvajismo es una falta de organización social, urbana y política.

El término "incivilizado" es usado por primera vez en francés, para significar la situación de salvajismo. El término civilización toma cuerpo en este contexto de ideas[39], en relación con la "civilitas" romana. La organización social rudimentaria o nula de las tribus salvajes[40], su falta de vida urbana y de una estructura política, diferencia fundamentalmente a esas gentes de los pueblos con civilización, que se sienten con la misión de civilizarlas, comunicándoles o imponiéndoles el ideal de cultura europea.

En relación con el concepto de civilización, la cultura adquiere un significado particularmente político-social. No sólo representa un ideal humano a realizarse en unas estructuras socio-políticas, sino es también el leit-motiv de una determinada política colonialista y misionera. La cultura es una *condición* socio-política de la que dis-

---

38. La controversia de si los indios americanos eran hombres o no en realidad fue un percance pasajero. Ya en 1512 el Papa Julio II declaraba que los indios americanos procedían de Adán y Eva.

39. En inglés existía el término "civility", pero con el significado de urbanidad y refinamiento de formas de trato social.

40. Así podía parecer al menos a primera vista.

frutan algunos pueblos, que se sienten con la misión de civilizar a las gentes salvajes.

Esta consideración de la no-cultura y no-civilización de las tribus salvajes y de su diversidad e incluso contraposición con los pueblos civilizados —particularmente de Europa— tienen su reverso: es decir, la relativización de las formas político-sociales concretas de las monarquías europeas. De hecho la filosofía político-social de los siglos XVII y XVIII en Europa con Tomás Hobbes, John Locke, Montesquieu [41], encuentra su fundamento en la consideración de una situación presocial y prepolítica de los hombres. Ellos identifican la condición de las tribus salvajes a la condición natural del hombre. La contraposición salvajismo-civilización se convierte en la contraposición entre situación natural y situación civilizada de los hombres [42]. La sociedad es un producto del hombre, absolutamente o al menos en sus diversas formas.

El ideal de cultura es el hombre civilizado; pero el criterio de civilización es el hombre natural: sea un criterio negativo, como en Hobbes, o un criterio positivo, como en Locke y Montesquieu. De todos modos, la concepción de cultura como civilización indica una condición humana que supera su condición natural.

8. *Cultura como condición de desarrollo humano*

El concepto de la naturaleza humana y de la ley natural es también el punto de partida de los autores iluministas. Pero el hombre natural, además de ser el criterio positivo de la civilización, es la base y el motor de la historia de la civilización humana. No existe un estadio presocial, porque el hombre naturalmente es social, en contraposición a los seres inferiores. La cultura no es tanto una superación de la naturaleza humana, sino una condición del hombre como tal, que se desarrolla a través de la historia. El salvajismo no es contrapuesto a civilización, —menos como naturaleza contrapuesta a cultura—, sino que el salvajismo es el estado *primitivo* del proceso histórico humano [43].

---

41. T. HOBBES, *Leviathan*, 1665; J. LOCKE, *Two Treatises on Civil Government*, 1690; MONTESQUIEU, *L'esprit des Lois*, 1740.

42. Hobbes divide la filosofía en dos partes: la natural y la civil. La filosofía del hombre abarca las dos partes, en cuanto es un cuerpo natural y en cuanto es artífice del cuerpo político del Estado.

El mismo autor ve en los pueblos americanos la situación del hombre natural.

43. Es característico el título de la obra de F. Lafitau, citada arriba. "Los

El descubrimiento por la razón, de las leyes que rigen la naturaleza de las cosas y la naturaleza humana es el secreto para dirigir el desarrollo moral, civil y económico de los hombres. Progreso y cultura son dos conceptos correlativos. Nos hallamos ante una concepción histórica de cultura o civilización, cuyo contenido abarca todo el hombre, social, moral, económio e inteletualmente considerado.

G. Vico, Voltaire y A. Condorcet pueden ser considerados como los elaboradores de esta concepción de la cultura como condición y realización característica del hombre, a través de la historia. Su concepción de historia no es la de los simples hechos aislados, sino la historia del espíritu y de la razón humana que se desarrollan y despliegan su actividad [44]; sobre la base de la naturaleza humana común, tratan de establecer las diversas fases de la historia de la cultura humana, diversificada según pueblos [45].

De hecho su mentalidad es contraria a la historia, tal como será considerada desde el siglo XIX, como creadora de civilización humana por sí misma, según el sentido evolutivo del hombre y de la historia. El ideal de la cultura que ellos proclaman no es de base histórica, sino racionalista y naturalista. Su fe optimista en la naturaleza humana fija, en la razón regida por principios constantes y universales y en el espíritu iluminado del hombre, es la razón de su fe en el progreso de la cultura humana, particularmente apriorística [46]. El descubrimiento de la naturaleza humana y de sus leyes son la norma para juzgar la historia y las culturas pasadas y para la construcción de la cultura y de la humanidad futura.

En este contexto de ideas, una concepción anticultural es representada por J. J. Rousseau. La naturaleza no sólo se contrapone a cultura, sino que el ideal humano se halla en el retorno a la naturaleza, negando el progreso de la civilización. Una verdadera cultura no está en inserirse en la tradición social, sino en buscar la

---

pueblos primitivos", como expresión, lleva todavía hoy esta connotación en cuanto aplicado a los pueblos actuales. Hume indica en este modo las tres etapas que la naturaleza humana ha recorrido en la historia: salvajismo, barbarie y civilización.

44. Títulos significativos son en este sentido los de VOLTAIRE, *L'essai sur l'histoire générale sur les moeurs et l'esprit des nations*, 1756, y R. CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1794. La obra de G. Vico se titula, *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, Napoli, 1744.

45. D. BIDNEY, o. c., p. 239: "Once it became apparent that culture was a "natural" process and that man was by nature a self-perfecting (Rousseau), culture-producing animal, then philosopher-historians attemptend to describe the natural history of man from rudness to civilization".

46. Cf. A. RICHARDSON, *History Sacred and Profane*, London, 1964, pp. 90-103.

propia vía individual sobre la base de las leyes de la naturaleza aceptadas en modo espontáneo y directo. Lo normativo en el hombre individual y su realización cultural no es la tradición sino la naturaleza simplemente aceptada.

9. *Cultura, forma de vida de cada pueblo*

La naturaleza humana se expresa diversamente en cada grupo social o pueblo. Pero una viva conciencia de esta diversidad de costumbres, maneras de pensar, de leyes, de manifestaciones religiosas y artísticas, de organización social y política que se encuentran en cada pueblo, surge de una consideración concreta de cada forma de vida en los diversos pueblos y no de una consideración de la naturaleza humana común.

Al descubrimiento de la unidad natural de todos los hombres del iluminismo sigue el período romántico que se interesa de lo concreto y valoriza las formas expresivas de los varios pueblos, aun los más "primitivos" y "salvajes", en sí mismas. Al interés por la unidad de la naturaleza sigue el interés por la diversidad de culturas.

Uno de los primeros representantes de esta concepción puede ser considerado J. J. Herder, con su sensibilidad por lo que es individual en las diversas culturas y sobre todo por el lenguaje, que condiciona e interpreta cada civilización. En contraposición al progreso rectilíneo, proclamado por los iluministas, Herder considera que cada pueblo tiene su propio ideal de perfección que lo diferencia de los otros y en virtud del cual debe ser juzgada su historia [47].

Así la cultura y la civilización humana vienen a ser culturas y civilizaciones humanas. De hecho desde principios del s. XIX los términos "cultura" y "civilización" vienen usados en plural para significar la diversidad de pueblos según su particular expresión y desarrollo técnico, social y mental [48].

La cultura indica, por tanto, el ideal humano de cada pueblo o etnia, realizado y expresado en formas objetivas; toma un contenido etnológico y objetivo, como forma de vida característica de un

47. J. J. HERDER, *Ideen zur Philosophi der Geschichte der Menschheit*, 1790-1792. Se trata de una historia de la humanidad, pero no de una humanidad abstracta, sino realizada en las diversas culturas y civilizaciones. Las culturas diversas y los individuos diferentes son desde luego variantes de una única "humanidad", entendida en su sentido originario.

48. Cf. M. E. DUTHOIT, *Du heurt à l'échange pacifique entre civilisations*, en *Les Conflits de civilisations* (Semaines sociales de France, 28 session, 1936) Lyon, 1937, pp. 45-46.

pueblo o etnia, que no solamente existe en la mente colectiva ni es sólo una realización subjetiva social de la misma, sino una realidad expresada en formas objetivizadas. Hegel considera esas formas objetivizadas como expresión del espíritu objetivo de cada pueblo, en el que el gran Espíritu se concretiza históricamente.

Esta concepción de la cultura objetiva será la base de la Etnología o Antropología cultural, como ciencia de la cultura humana.

10. *Cultura: progreso y humanidad*

El progreso de la civilización, como ideal de la nueva etapa de la humanidad y como sentido de la historia, es el leit-motiv dominante del pensamiento filosófico y de la mentalidad general del siglo XIX. A ello contribuyó no sólo la comparación etnológica de los pueblos "primitivos" con la civilización "moderna", sino sobre todo el desarrollo asombroso de las ciencias naturales y de la técnica, el desarrollo de la economía y de las relaciones humanas.

El pensamiento evolucionista, la filosofía social y la filosofía de la historia convergen en esta consideración del progreso unilinear de la humanidad a través de los diversos estadios o fases culturales; los pueblos "primitivos" hoy existentes representan las primeras fases del proceso histórico de la civilización humana.

La realización histórica de la humanidad es el ideal humano de esta concepción. De hecho, la "humanidad" no es traducción de la "humanitas", como ideal de la cultura humana. Progreso, civilización, humanidad son términos sinónimos, en los que el ideal humano es representado por la realización de una humanidad universal feliz y pacífica.

El concepto de cultura es considerado en este contexto de ideas. Y el ideal personal y social y la cultura de un individuo y de un pueblo toman su sentido y su valor a la luz de este progreso objetivo general de la civilización. El ideal humano es antropocéntrico: la afirmación del hombre por sí mismo y su dominio del mundo es la dirección de todo el progreso y el sentido definitivo de la historia [49].

No se trata de un ideal puramente abstracto; el concepto de civilización comporta un contenido mental, moral, social, político, científico, técnico y económico. Pero la concepción unilinear del progre-

49. El humanismo antropocéntrico de Feuerbach, el superhombre de Nietsche, el hombre-señor de la naturaleza, por su ciencia y técnica, del período positivo (después del teológico y del metafísico) de Comte, concuerdan en el ideal del hombre dueño de sí mismo y del mundo, y vértice de la historia.

so lleva a considerar una línea dominante o exclusiva, como fuerza impulsora e incluso como el verdadero contenido de la civilización humana, considerando los otros contenidos como subproductos.

Así, para el idealismo dialéctico de Hegel la historia de la civilización es el proceso de la Idea absoluta. La cultura, como conjunto de expresiones externas, es una concretización histórica de la Idea absoluta, que se despliega en un proceso histórico dialéctico. Para Marx, la cultura es una superestructura, determinada por el desarrollo de las condiciones y de las relaciones de trabajo. Lo que guía la civilización humana y la historia es el desarrollo económico. Los filósofos sociales A. Comte, E. Durkheim [50] consideran la cultura desde un punto de vista sociológico. El progreso de la civilización se identifica con el progreso en diversas etapas, de la sociedad; la cultura son las creacionees y las expresiones de la sociedad. La cultura como creación y vivencia personal queda oscurecida [51]. Para Comte todas las realizaciones humanas deben ser vistas y estudiadas en la sociedad, que es el sujeto propio de la historia. Para Durkheim la sociedad está constituída fundamentalmente por la conciencia colectiva: de ésta derivan todas las expresiones culturales.

Elementos de anticultura se han querido encontrar en las actitudes filosófico-políticas del anarquismo de Bakunin y sus seguidores, en su actitud negativa respecto de todo Estado, como expresión de la autoridad socio-política; pero su postura no responde a una negación del hombre o de su desarrollo cultural y civil, sino a un ideal de libertad humana pretendidamente más auténtica.

Pero la acusación más grande de anticultura durante el siglo XIX se ha dirigido contra la Iglesia católica, por su ideología autoritaria en la política, en lo social e intelectual, que no deja lugar al ideal de la libertad individual y de la ciencia, y por su oscurantismo y dogmatismo mental y religioso, contrario al progreso científico y técnico. En definitiva, la Iglesia es acusada de ser contraria al hombre y a la humanidad y a los valores representados por el progreso de la civilización, en favor de Dios y de los valores sobrenaturales.

Aquí no nos toca juzgar el fundamento de la acusación; lo que sí hay que decir es que en toda postura de anticultura normalmente hay un fondo de reafirmación de algún elemento cultural auténtico.

---

50. A. COMTE, *Cours de Philosophie positive*, 1830; *Système de Politique*, 1851-54.
A. DURKHEIM, *De la division du travail social*, 1893; *Les règles de la méthode sociologique*, 1895.

51. Cf. D. BIDNEY, *Theoretical Anthropology*, pp. 67 y 85-92.

11. *Filosofía de la cultura*

La cultura viene a constituir el motivo de una reflexión filosófica sistemática y explícita hacia fines del siglo pasado y durante este siglo, particularmente en Alemania. G. Masi considera la filosofía de la cultura como la filosofía de la realidad propiamente humana, de los problemas que miran el despliegue de la actividad del hombre[52]. De todos modos, no se trata sólo de una preferencia por un aspecto o parte de la realidad en la reflexión filosófica, sino de una concepción de toda la realidad en torno al hombre, considerada en modo dinámico, desde el punto de vista de la acción humana sobre las realidades.

El término "cultura" no es una simple etiqueta puesta a un tipo de reflexión filosófica, sino que esa misma filosofía se basa y bebe en la concepción de cultura adquirida y enriquecida semánticamente a lo largo de la tradición occidental. En definitiva trata de recoger, profundizar y ampliar la concepción cultural heredada de la tradición greco-latina. Al contrario de una reducción de las perspectivas filosóficas y del mismo concepto de cultura, se trata de una concentración del pensamiento filosófico en torno a la visión cultural del hombre, es decir, al hombre histórico, tal como se realiza actuando en las realidades a lo largo de la historia[53]. En el cuadro de la filosofía de la cultura se pueden considerar cualquiera de las creaciones-expresiones del hombre en su desarrollo espiritual histórico: Filosofía de la religión, filosofía del arte, filosofía de la educación, filosofía social, filosofía del lenguaje, filosofía de la ciencia, etc. etc. Pero aquí indicaré sólo algunos autores y orientaciones de la filosofía de la cultura en su conjunto, como fenómeno humano global, porque así se ve el desarrollo de la concepción de la cultura, como

---

52. "Essa (la filosofía de la cultura) può dirsi caratterizzata da un'avversione per i sistemi metafisici e da un interesse primario rivolto alla realtà propriamente umana, ai problemi concernenti il dispiegamento dell'attività dell'uomo in tutti i campi (società, linguaggio, costume, morale, religione, arte, filosofia, educazione, economia, politica, scienza, tecnica ecc.)..." (*Cultura, Filosofia della,* in *Enciclopedia filosofica,* t. II, col. 210).

53. W. Dilthey, *Die geistige Welt,* 1911: Considera que la filosofía debe partir de la historia, y no de la naturaleza. De hecho, la filosofía de la cultura está ligada con la filosofía de la historia. Para E. Grisebach, la filosofía es una acción creativa, un desarrollo real del cosmo, es una metafísica de la cultura (Cf. sus obras: *Kulturphilosophie als Foranbildung,* Jena, 1910; *Kulturphilosophische Arbeit der Gegenwart. Eine synthetische Darstellung ihrer besonderen Denkweisen,* Weida, 1914). Para A. Dempf (*Kulturphilosophie,* Berlin, 1932), la Antropología teorética es la idea directiva de todas las ciencias.

objeto centrador de todas las realidades en torno al hombre y su realización humana ideal.

Para Max Scheller, el hombre se halla situado por su triple relación: con Dios, con el mundo, con los otros hombres. Este contexto del hombre relacional está constituído por un mundo objetivo de valores, que el hombre trata de descubrir y actuar en su existencia. La cultura verdadera está centrada en el hombre y en su elevación personal (el saber cultural), a la que está ordenado el dominio del mundo (saber práctico); el saber cultural es completado y perfeccionado por el saber religioso y la preocupación por lo divino [54]. La cultura es, pues, una humanización en el cuadro de los valores objetivos.

A. K. Weber [55] indica y distingue tres conceptos fundamentales en la sociología: sociedad, civilización y cultura. Sociedad es un conjunto de cuerpos sociales sin continuidad entre sí; civilización es una realidad intelectual, universalmente válida y transmisible; cultura es una formación espiritual, única e intransmisible, propia de cada pueblo.

E. Rothacker considera la cultura como un "estilo de vida", objetivizado y proyectado como horizonte de comprensión de la existencia humana [56]. E. Spranger [57] es discípulo de Diltey, y su preocupación más grande es el puesto del hombre en el cosmo. La cultura es un complejo de valores, dotados de un significado y una validez supraindividuales, complejo que se ha hecho realidad en una sociedad concreta como causa de conexión y de motivación de los pertenecientes a la sociedad. Por otra parte, toda cultura tiene una base religiosa.

Entre la primera y la segunda guerra mundial tuvo una resonancia extraordinaria O. Spengler con su obra "El ocaso del Occidente" [58]. Considera la cultura como un proceso biológico: cada cultura es un organismo independiente que vive todas las fases de un organismo viviente: nacimiento, crecimiento, madurez, senilidad, muerte. La

54. Contrapone cultura como elevación de la persona a civilización, en cuanto búsqueda única del valor de la utilidad.

55. *Ideen zur Staats- und Kultursoziologie,* Karlsruhe, 1927.
Kulturgeschichte als Kultursoziologie, Leida, 1935.
Prinzipien der Geschichtes- und Kultursoziologie, München, 1951.

56. *Geschichtsphilosophie,* München, 1934.

57. *Kultur und Erziehung,* Lipsia, 1919.
Ambiente e cultura (trad. italiana), Roma, 1968.

58. *Der Untergang des Abendlandes* (2 vols.), 1918-1922. Para el autor la civilización es la fase decadente, senil, de la cultura.

cultura como tal, en sí misma, no se puede definir, porque la cultura no existe, sino que existen las culturas diversas.

Desde un punto de vista católico, durante este mismo período, filósofos de la cultura de renombre son J. Maritain[59] y M. F. Sciacca[60]. Su concepción de la cultura es humanista, de un humanismo abierto y orientado a los valores religiosos, y en el ordenamiento recto de los diversos valores terrenos en torno al hombre espiritual y religioso. Por eso, su crítica contra el tecnicismo, el pragmatismo, etc. y contra la parcialidad de algunas concepciones culturales del hombre.

En los años sesenta ha tenido una resonancia particular, sobre todo en la juventud inquieta, H. Marcuse, que puede también ser considerado como un filósofo de la cultura[61].

12. *Antropología de la cultura*

Los siglos XVI-XVIII habían visto multiplicarse las narraciones de los más diversos países, y las descripciones de los pueblos, de su forma de vida, sus costumbres, su mentalidad, etc. Con ello habíase preparado el terreno para plantear un estudio más sistemático y metódico sobre los pueblos diversos: una ciencia de los pueblos en su aspecto físico-biológico o racial y en su aspecto socio-espiritual o cultural. La Etnología como estudio sistemático de los pueblos o de las "etnias" como tales abarca un campo muy amplio: por una parte, los aspectos físicos de un pueblo o grupo humano diferenciado, su anatomía, sus rasgos físicos y fisiológicos, lo que en forma general se puede llamar raza; por otra parte, las expresiones sociales, mentales, lingüísticas, religiosas, artísticas, técnicas, etc., lo que se ha llamado precisamente cultura o civilización en un sentido etnológico y objetivo[62].

---

59. *Humanisme integral*, Paris, Desclée de Br. (Tr. italiana: *Umanesimo integrale*, Ed. Studium, 1946).

60. *La Chiesa e la civiltà moderna*, Brescia, Morcelliana, 1948.
Cultura e Anticultura, Torino, 1969.

61. *Eros y Civilización*, Barcelona, 1968.
Politica y Cultura, Barcelona, 1970.

62. Así define E. Tylor, considerado como el padre de la Etnología, la cultura o civilización (*Primitive Culture*, London, 1871, p. 1): "Culture or Civilization is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, customs and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society".
Para una historia de la constitución y del desarrollo de la ciencia de la Etnología u Antropología cultural, cf. T. K. PENNIMAN, *A Hundred Years of Anthropology*, London, Gerald Duckworth, 1965 (1 ed. 1935).

La cultura como objeto de la Etnología supone una concepción esencialmente pluralista de la misma: la Etnología es el estudio sistemático de las *diversas* culturas humanas. En este sentido la cultura no comporta, al menos primariamente, un juicio de valor o de ideal humano: es un "objeto" de ciencia, para estudiarlo con métodos científicos, lo más objetivamente posible. Ello no quiere decir que no exista un juicio de valor comparativo entre las diversas culturas. De hecho, la concepción científica de la cultura recoge toda la carga semántica de los términos cultura y civilización, adquirida a lo largo de la tradición occidental.

Precisamente, en virtud de la tradición antroplógica recogida por esos conceptos, en la base del estudio de los diversos "objetos" culturales de los diferentes pueblos, se descubre el fondo humano común del que proceden y el ideal humano que representan y expresan en formas variadas. Así la Etnología, como cincia de los grupos humanos o pueblos diversos, viene a ser una Antropología o ciencia del hombre como tal. De hecho, Etnología y Antropología cultural se usan casi indiferentemente hoy en día, aunque lleven evidentemente una connotación diferente. La Antropología cultural busca el conocimiento del hombre a través de las culturas que ha producido, diversas en el tiempo y en el espacio, expresando el ideal humano en modos diferentes. Con ello, el significado banal que podía tener la cultura como simple objeto neutro de estudio científico, encuentra su profundidad humana de toda la tradición occidental, no ya sobre la base simplemente ideal y filosófica, sino sobre la base de un conocimiento científico.

El estudio de las culturas ha sido abordado desde diversas posiciones mentales y con métodos diferentes. El primer período de la Antropología cultural está dominado por la mentalidad evolucionista. El evolucionismo aplicado por Darwin al mundo biológico dominó la mentalidad de todo el siglo XIX y en modo particular la sociología y la Antropología cultural. El mismo Darwin aplicó su descubrimiento del evolucionismo animal no sólo a la biología del hombre, sino también a la sicología y a la cultura humana[63]. Representantes principales de la concepción evolucionista de las cul-

63. Cf. CH. DARWIN, *The Descent of Man*, 1871.
The Expression of the Emotions in Man and Animals, 1872.

turas humanas son C. L. Morgan[64], P. W. A. Bastian[65] y C. Tylor[66]. La cultura es considerada como una fase en el proceso evolutivo de la humanidad. La semejanza y la desemejanza de las diversas culturas está en la diferencia de desarrollo. La unidad de la cultura humana está en la unidad sicológica de todos los hombres[67]. De hecho su método está basado en esa sicología: la evolución cultural responde a una evolución sicológica[68]. La preocupación principal de los antropólogos evolucionistas va por los pueblos primitivos, en los que se puede hallar el origen de la evolución cultural de la humanidad.

Desde principios de este siglo, mientras algunos pocos siguen el método sicológico desde el punto de vista evolucionista, entre los que sobresalen J. Frazer[69], y los etnólogos rusos, siguiendo el pensamiento de Marx, influenciado a su vez por Morgan[70]; la mayor parte de los Antropólogos toman una posición crítica respecto del método sicológico-evolucionista, adoptando ya el método histórico ya el método positivo-funcionalista.

La escuela histórica puede dividirse en dos corrientes: la alemana-austríaca, con el método histórico-cultural, y la anglo-americana, con el método difusionista. La corriente histórico-cultural, cuyos fundadores pueden ser considerados Fr. Ratzel[71] y L. Frobenius[72], está representada por F. Graebner[73] y sobre todo por W. Schmidt, con su monumental obra sobre el origen de la religión y su ela-

---

64. *Habit and Instinct*, 1896.
Animal Life and Intelligence, 1890.
Ancient Society, 1877.

65. *Der Mensch in der Geschichte*, 1860.
Das Beständige in den Menschenrassen, und die Spielweite ihrer Veränderlichkeit (Prolegomena zu einer Ethnologie der Kulturvölker), 1868.

66. *Primitive Culture*, 1871.

67. T. K. PENNIMAN, *A Hundred Years of Anthropolgy*, London, Gerald Duckworth, 1970, p. III, recoge así el pensamiento de los evolucionistas a este respecto, refiriéndose particularmente a Bastian: "The similarity of aspects used for similar purposes, and of beliefs and practices in similar situations, throughout the world, attest the psychic unity of mankind".

68. Con todo, no hay que exagerar en la unilateralidad de la evolución cultural. En los grandes antropólogos evolucionistas, la concepción de la evolución cultural es mucho más complejo, y depende de diversos factores.

69. *Totemism and Exogamy*, 1910.

70. Cf. W. KOPPERS, *Das Schicksal der Ethnologie unter dem Sowiet-Regime*, en *Anthropos* XXVII (1932) 501-523; E. KAGAROF, *The Ethnography of Foreign Countries in Soviet Russia*. Etnólogos principales de Rusia soviética pueden ser considerados S. P. Tolstov y A. M. Zolotarev.

71. *Völkerkunde*, 1885-88.

72. *Der Ursprung der Afrikanischen Kulturen*, Berlin, 1899.

73. *Methode der Ethonologie*, Heidelberg, 1911.

boración del método histórico-cultural como "único" método válido de Etnología[74]. La diversidad y la semejanza de las culturas no se entiende por la pretendida unidad de evolución sicológica interna de los pueblos, sino por el *contacto* de los elementos culturales a partir de diversos "ciclos" de cultura[75]. Un análisis histórico de las culturas debe controlar esos influjos y esa interacción mutua, para averiguar el origen y desarrollo histórico de los varios elementos oe una cultura. El difusionismo es el nombre y el carácter que toma la escuela histórica en el mundo de lengua inglesa. En Inglaterra, aparte la concepción del heliocentrismo egipcio de E. Smith[76] y W. J. Perry[77], según el cual la cultura egipcia es el punto único de partida de la difusión de la cultura en el mundo, W. H. R. Rivers[78] es el representante principal del difusionismo, siguiendo el método histórico alemán. La tendencia americana, cuyos representantes más característicos son F. Boas[79] y E. Sapir[80], estudia cada cultura en su propio desarrollo individual, sin pretensiones de dar una explicación de la historia cultural del mundo. Existen las "areas culturales", con trazos culturales específicos que desde el centro del area se van enrareciendo. La difusión de los trazos culturales se ve en el contexto del área cultural, concepto particularmente geográfico —en contraposición al significado histórico del "círculo cultural" de la corriente alemana—.

Los evolucionistas y los históricos se preguntan por el origen y proceso de los elementos culturales; el método funcionalista se centra en cada cultura, para comprenderla en sí misma por la inter-

74. *Der Ursprung der Gottesidee* (8 vols.), Münster, 1912-34.
Handbuch der Kulturhistorische Ethnologie, 1937 (en italiano: *Manuale di Metodologia etnologica,* Milano, Vita e Pensiero, 1949).
Schmidt, además de su teoría del origen de la religión, opuesta a la de los evolucionistas, y concretamente de Tylor, es conocido y ocupa su lugar preponderante en la historia de la Antropología cultural, como representante de la escuela llamada por él mismo "histórico-cultural".

75. "Quando un complesso culturale comprende *tutte* le categorie essenzialmente necessarie della cultura umana: l'ergologia, l'economia, la società, i costumi, la religione, viene designato como "ciclo culturale", perchè girando su se stesso come un circolo, basta a se stesso, e con ciò assicura anche il suo stato independente" (W. SCHMIDT, *Manuale,* p. 102). "Ciclo cultural" es un concepto básico de la escuela histórico-cultural.

76. *The Human History,* 1929; *The migrations of early Culture,* 1915.

77. *The Origin of the Magic and Religion,* 1923; *The Children of the Sun,* 1926.

78. *The ethnological Analysis of culture,* 1911.

79. *Method of Ethnology,* 1920.

80. *Time Perspective in American Aboriginal Culture. A Study in Method,* Ottawa, 1914.

relación de sus diversos elementos [81]. Su posición se basa sobre la concepción de la cultura como una realidad estructurada orgánicamente. Aun aquí se pueden distinguir dos corrientes: el funcionalismo propiamente dicho de B. Malinowski [82], de M. Mead [83] y de A. R. Radcliffe-Brown [84], por una parte, y el configuracionismo de R. Benedict [85] y sus seguidores, por otra. Los primeros consideran los elementos estructurados de la cultura en su función de respuesta a las necesidades del hombre. Los configuracionistas ven la base de la organización y estructura en los *patterns* o modelos interiores de cada cultura: son los modelos los que dan unidad y significado particular a cada elemento cultural. En la concepción funcionalista de la cultura los elementos culturales, aun siendo iguales en su forma externa en las diversas culturas, pueden tener una función y un significado diversos. Por eso, es preciso conocer la cultura en su totalidad desde su interior.

Por fin, desde la segunda guerra mundial ha tomado fuerza el método estructuralista, por obra sobre todo de C. Lévi-Strauss, como aplicación al estudio de todo el fenómeno cultural, del método estructuralista inventado y usado con éxito para el análisis del lenguaje [86].

* * *

Se ha visto cómo el concepto de cultura se ha ido enriqueciendo con nuevos contenidos, no en plan de excluir el contenido anterior, sino en forma de integración, al menos fundamentalmente. En efecto, la concepción primordial de cultura como *operación* humana en torno a un "objeto" —dando a este término su sentido más amplio— se ha mantenido siempre a través de la tradición occidental; en torno a ella cada período ha aportado en forma definitiva un nuevo contenido [87]. Resumiendo, podemos indicar este planteamiento

---

81. D. Bidney, *Theoretical Anthropology*, pp. 215-216: "...in practice anthropology was understood as the study of particular cultures concieved as functional, integrated wholes rather than as the study of the evolution of human culture and the stages of cultural development".
82. *Argonauts of the Western Pacific*, 1922.
A scientific Theory of Culture, 1944.
83. *Growing up in New Guinea*, 1930.
84. *On the Concept of Function in Social Science*, 1935.
85. *Patterns of Culture*, 1935.
86. C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, 1949.
Anthropologie structurale, 1958.
87. Si se ha de dar un valor verdadero al concepto de tradición histórica occidental, ella significa una continuidad. Y lo que supone una rotura o una

del concepto de cultura en las siguientes fases: 1) *Operación* humana en torno a un "objeto"; 2) *Condición* humana en relación con las otras realidades (Edad Media cristiana); 3) *Adquisición* de la perfección humanista (Renacimiento); 4) *Estado* cultural del hombre (período de las conquistas científicas de los siglos XVII y XVIII y del Racionalismo); 5) *Proceso* "natural" del espíritu humano (Ilustración); 6) *Objetivación* concreta humano-social de la Historia (siglo XIX con su descubrimiento del sentido histórico de la realidad); 7) *Caracterización* humano-social de una etnia o de un grupo social (Antropología cultural del siglo XX). Estas formulaciones no significan una definición de cultura, sino una concepción en la que el contenido de la cultura ha sido formulado y definido [88].

Así pues, la cultura, a través de su historia semántica, ha integrado progresivamente un contenido humano, histórico, social, etnológico y sociológico, ampliando sucesivamente su propia perspectiva. La Antropología cultural, tomándola en toda su amplitud, trata de estudiar científicamente esta realidad de la cultura. Y precisamente a esa amplitud de contenido se debe la pluralidad de definiciones que los autores dan de este término, al mirar cada cual desde una perspectiva diversa [89]. No voy a entrar en el análisis de tales definiciones, pero constato que tras ellas y su variedad, existe una convergencia grande entre los antropólogos para el análisis del fenómeno cultural. Sólo voy a sintetizar algunos aspectos más o menos adquiridos en la Antropología cultural y que interesan al ulterior desarrollo de este estudio; y precisamente bajo el punto de

---

oposición no toca al fondo de la tradición. Así la categoría de cultura, fundamental en ella, aunque aparentemente haya sido signo y objeto de oposición de concepciones, en el fondo se ha desarrollado sin solución de continuidad.

88. Bajo un punto de vista pedagógico, muy propio, W. JAEGER, *Paideia...*, p. 300, resume así la evolución del concepto de cultura: proceso de la educación — estado del hombre educado — contenido de la educación — todo el mundo espiritual que la educación transmite al individuo nacido en tal nación o posición social. Naturalmente la historia del concepto de cultura es más compleja.

89. L. KROEBER y C. KLUCKHOHN, *Culture: a Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge (Mass.), 1952, analizan las diversas definiciones de cultura dadas por los antropólogos, sociólogos, filósofos y otros... Ellos mismos declaran que a través de la obra están representadas cerca de trescientas definiciones de cultura. Cf. también. *Civilisation, le môt et l'idée* (dir. por M. H. Berr), Paris, 1930.

D. BIDNEY, *Theoretical Anthropology*, pp. 23 ss., señala las varias posiciones filosóficas o tendencias que están en la base de las múltiples definiciones de la cultura, que permiten ser clasificadas según la línea filosófica o el punto de vista adoptado por cada autor.

vista formulado en el título de estas consideraciones preliminares: "Cultura y culturas".

B) La cultura como realidad humana universal

Si el concepto de cultura ha sido considerado como una característica de la concepción "cultural" de la mente y tradición latino-occidental, la expansión universal de este mismo Occidente ha determinado la ampliación de aquel concepto en el encuentro que el Occidente ha hecho con los diversos pueblos. De este modo, "cultura", partiendo de la tradición occidental y elaborada en ella, viene a significar una realidad humana universal, en cuyo contexto se establece la tensión entre las diversas culturas.

La noticia de los nuevos pueblos y tribus de América y Africa, de sus costumbres y de su organización, despertaron muy pronto curiosidad en Europa, y fueron objeto de narraciones de misioneros y de exploradores [90]. En un principio tales costumbres, formas de organización no preocuparon desde un punto de vista ético-humano, si no era por exigencia de cierta adaptación y comprensión por parte de los que tenían que entrar en contacto con aquellos hombres, considerados más bien salvajes, es decir, faltos de verdadera "humanidad" o de cultura, "incivilisés", como decían los franceses.

Sin embargo, el descubrimiento de los florecientes pueblos e imperios del Oriente y de su civilización y al mismo tiempo un conocimiento mayor de las costumbres, lenguas, concepciones, etc. de los pueblos de América, sobre todo, puso ante la conciencia europea la realidad de una pluralidad de pueblos diversos, más o menos desarrollados, pero con su propia personalidad humano-social. En fin, se encontró con una pluralidad de culturas o de civilizaciones.

De hecho a principios del siglo XIX los términos de cultura y civilización son usados ya en la forma plural, para significar esa diversidad de pueblos, según el particular desarrollo humano, social, intelectual, etc. de cada uno de ellos, etc. [91]. El siglo XIX sobre todo

---

90. Los españoles se encontraron también con los progresivos pueblos Azteca y Maya, cuyas civilizaciones desde luego estaban más bien en decadencia; pero quizás su revitalización les podía haber servido incluso para su difusión en todo el Continente. A pesar de que el ideal más alto era el de la evangelización, humanización y colonización de aquellas tierras y pueblos, sin embargo, su actitud de superioridad, de conquista, de exploración y de explotación, les impidió apreciar las posibilidades, las virtualidades y las características y valores de humanidad de aquellos pueblos.

ha contribuído en forma asombrosa al conocimiento lingüístico, etnográfico, arqueológico y paleontológico de los pueblos diversos de los europeos, tanto los vivientes como los desaparecidos.

1. *Tensión "cultura - culturas"*

La Etnología ha partido de este hecho fundamental de la pluralidad de las culturas o civilizaciones, y precisamente como ciencia de la comparación entre las mismas: Esta diversidad de culturas en el siglo XIX tiene, sí, una evidente significación geográfica y étnica, pero en la concepción histórico-evolutiva y en la histórico-dialéctica, esa diversidad tiene sobre todo una significación *histórica*, como fases temporales o como representantes de una fase histórica del desarrollo unilineal de la historia de la cultura o de la civilización humana, que progresa de la inferior a la superior en forma constante. Si a las tribus o pueblos iletrados actualmente existentes, se les aplicaba el concepto de "primitivos", ello significaba que el estado cultural de tales tribus o pueblos representaba precisamente la condición del hombre primitivo antes de que llegase el estadio propiamente de cultura o de civilización; por ese estadio han tenido que pasar los otros pueblos más desarrollados, de quienes los primitivos representan la fase primera [92].

La Etnología moderna parte en realidad de una bipolaridad del mismo término de cultura: *cultura* (en singular) y *culturas* (en plural). En singular se refiere en forma general a la cultura humana o de la humanidad como *proceso* histórico y progresivo, característicamente humano [93]. En plural, las culturas (o *cada cultura* en con-

---

91. Cf. M. E. DUTHOIT, *Du heurt à l'échange pacifique entre civilisations*, en *Les Conflits de civilisations* (Semaines sociales de France, 28 session 1936), Lyon, 1937, pp. 45-46.

Esta toma de conciencia fue muy importante, no sólo para la comprensión de la cultura y del hombre, sino también para la aceptación de la diversidad de pueblos y culturas. Así se expresa M. Landmann: "Im wesen der Kultur liegt bereits die legitime Möglichkeit der vielen Kulturen. Kultur ist das wovon es eine Mehrzahl gibt: Sitten, Stile, Staatsformen, Religionen, usw." (*Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur*, München, Ernst Reinhardt Verlag, 1961, p. 61).

92. E. Tylor distingue el estadio "salvaje", caracterizado por la economía de la caza de animales salvajes y de la recolección de las plantas y frutos naturales de la tierra; el estadio "bárbaro", en el que el hombre cultiva la tierra y los metales, y tiene alguna forma de comunidad de vida en pueblos o aldeas; el estadio "civilizado", en el que aparece el arte de escribir.

93. D. BIDNEY, *Theoretical Anthropology*, p. 126: "Man is by nature a cultural animal". Un poco más adelante (p. 27), define así esta "cultura en ge-

creto), significa la expresión concreta, el resultado y el producto objetivo u objetivable de tal proceso en un determinado tiempo y lugar, y vivido y realizado por una sociedad concreta [94]. Esta segunda acepción se refleja en la definición de cultura dada por Tylor, que antes he transcrito [95]. Pero su mentalidad evolucionista y su concepción histórica de cultura y su punto de vista genético en el estudio de los fenómenos culturales, le hacen considerar esta cultura concreta como un momento de la cultura en general.

El método positivo y el punto de vista funcionalista de los antropólogos posteriores del siglo xx, que analizan sobre todo las culturas particulares, ha revalorizado la originalidad y la personalidad de cada cultura particular. Así la complementariedad de las dos acepciones del témino "cultura" (como proceso y como resultado-producto) se ha desplazado al interior de cada cultura. Y defínase ésta como se quiera, ningún análisis o estudio del fenómeno cultural puede prescindir de esta doble perspectiva de la cultura concreta, en la que —tratándose de cultura viva— la una es inseparable de la otra, y precisamente porque la cultura como proceso en general no existe sino en la concretez de la cultura particular, en la que se objetiviza.

El que cada cultura concreta realice en sí la doble acepción de cultura en general y de cultura en concreto pone delante el problema de la unidad de cultura y de la pluralidad de culturas [96]. Por otra parte, la valorización de cada cultura particular en sí misma replantea también en forma nueva la relación entre las diversas culturas, y el significado mismo de la diversidad de las culturas. Como dice M. Gamboriau, el problema fundamental de la Antropología cultural es el de encontrar una unidad de referencia, para interpretar la diversidad de culturas, sin disolverlas [97]: Así, pues, el

---

neral": "...by 'culture' in general or human culture, we refer to the abstract, morphological character of the culture of man considered as a species of animal".

94. Ibid.: "by a 'culture' we refer to the specific modes of behavior and thought, of theory and practice, of social ideals and institutions, together with the products of these cultural activities which are shared in whole or in part by the members of a given society".

95. La cultura o civilización es definida como "complex whole", conjunto de elementos objetivos, de expresiones objetivas.

96. F. Weber, *La Chiesa e le culture*, I, en *La Civiltà Cattolica* 118 (1967, III) 461, plantea, en modo radical filosófico este problema de la cultura (en singular) y de las culturas (en plural), y a través de todo el artículo trata de justificar y de explicar esta duplicidad de uso del término "cultura", en el contexto de la descripción que el Concilio da del mismo.

97. M. Gamboriau, *Anthropologie structurale et histoire*, en Esprit 31 (1963) 580.

planteamiento "la cultura-las culturas" aparece no sólo como doble acepción complementaria de un término, sino tambiéne como una tensión fundamental entre la unidad y la pluralidad de culturas.

2. *Naturaleza humana y pluralidad de culturas*

La tensión indicada ante todo se presenta como una faceta primordial de la interpretación del hecho cultural, en particular bajo el planteamiento de *la naturaleza humana y las culturas humanas.*

Se ha visto que en el siglo XVII se contraponía la naturaleza a la cultura, como un estado primitivo pre-cultural. Los representantes de la Ilustración, por el contrario, deducen la cultura de la naturaleza; bajo una idea normativa, moralista de la cultura, en el conocimiento racional de la naturaleza humana universal y fija encuentran la clave de la verdadera cultura y del progreso de la misma, que se reduce a un puro desenvolvimiento de la naturaleza humana, según las leyes que brotan de ella misma.

El movimiento romántico, por el contrario, insiste en la variabilidad de la naturaleza humana en los diversos pueblos. Es precisamente el Romanticismo el que ha provocado la Etnología con su concepto un tanto relativo de la naturaleza humana, en referencia a la cultura de cada pueblo.

Por otra parte, los historicistas niegan toda realidad decisiva a la naturaleza humana y la reducen a la manifestación cultural histórica: El hombre no tiene naturaleza, sino que tiene y es una historia, un producto de la historia [98]. La cultura está privada de toda base ontológica. No existe una naturaleza humana universal [99]. S. Freud y C. Lévi-Strauss y los estructuralistas, por el contrario, y en general todos los que reducen la Antropología cultural a la Sicología, reducen también la cultura a la naturaleza, consideradas como estructuras comunes a todos los hombres. Como dice Freud: "De por sí, el contenido del inconsciente es ya un colectivo, es patrimonio universal de la humanidad" [100].

---

98. L. MALSON, *Les enfants sauvages, mythe et réalité,* París, Ed. Plon, 1964, p. 7: "C'est une idée desormais conquise que l'homme n'a point de nature, mais qu'il a —ou plutôt qu'il *est*— une histoire".

99. Una expresión clara de este relativismo aparece en esta frase de B. RUSSELL, *What I believe,* New York, E. E. Dutton, 1925, p. 14: "Nature, even human nature will cease more and more to be as absolute datum, more and more it will become what scientific manipulation has made it".

100. S. FREUD, *Moisés y la Religión monoteísta,* en *Obras completas,* Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, t. III, p. 281. Es verdad que Freud no identifica natura-

De modo que el problema de la "naturaleza humana y cultural" ha venido a ser uno de los puntos básicos en las concepciones antropológicas modernas e indica la bipolaridad del hombre. Aquí interesa desde el punto de vista de la Antropología cultural, en cuanto raíz de la tensión entre la unidad y la pluralidad de culturas, y como base de explicación de la misma. En efecto, el concepto de naturaleza se presenta bajo el signo de la unidad y de la universalidad, mientras que la cultura en la Antropología cultural moderna positiva se presenta bajo el signo de la pluralidad y de la particularidad [101].

Pero desde el punto de vista de la cultura y de la pluralidad de culturas, el concepto de naturaleza única y universal, inmutable y determinada hasta en sus detalles por leyes físicamente consideradas, aparece más que problemática, y en todo caso, no sirve como punto de partida para explicar la pluralidad de culturas y por tanto tampoco como punto de partida del análisis del fenómeno cultural. Una definición de cultura como simple desenvolvimiento de la naturaleza humana no puede dar razón de esa pluralidad [102].

Una concepción humano-social y personal de la cultura (como proceso y como resultado-producto) exige una base ontológica natural humana de la cultura, en cuanto sus (del hombre) características biológicas y síquicas son el punto de partida y el condicionamiento de su proceso cultural. Desde un punto de vista filosófico esto parece tener que admitirse y en cierto modo queda confirmado por la misma Antropología cultural [103]. En efecto, ésta ha mostrado

---

leza y cultura; pero su análisis del fenómeno cultural se reduce al estudio de las estructuras síquicas humanas, donde está el substrato de la cultura. Así dice en su obra *El porvenir de una ilusión*, en *Obras completas*, t. I, p. 8, col. 2: "Suprimida la civilización, lo que queda es el estado de naturaleza".

101. La posición que reduce la naturaleza a la cultura, de modo que haya tantas naturalezas humanas cuantas culturas diversas existen, por fuerza tiene que desesperar de hallar una vía de unidad entre los pueblos.

102. M. Landmann es muy incisivo es este sentido: "Kultur ist nicht bloss verlängerte Natur, und darum auch nicht nach ihrer Analogy zu begreifen" (*o. c.*, p. 60). Con todo no niega la naturaleza humana que es precisamente la base de la cultura: "Was in der Natur bereits angelegt ist, das ist nur das Daβ der Kultur, nicht dagegen ihr Wie" (*ibid.*). El autor establece una relación entre naturaleza y cultura en modo paradógico: la cultura brota de la naturaleza humana, pero no puede definirse en función de la naturaleza; más aún, la cultura es una negación de la naturaleza: "Kultur ist gottgewolte Unnatur" (*ibid.*, p. 61).

103. D. Bidney, *Theoretical Anthropology*, p. 346: "Human nature may be defined as the process and product of the cultivation of the potentialities of human culture and the natural environment for the satisfaction of basic psychological needs and aspirations".

por una parte la existencia de tal estructura humana fundamental en todos los hombres, pero a cuyas exigencias y necesidades cada medio cultural responde de diversa manera. En este sentido la cultura resulta una determinación de una naturaleza indeterminada o abierta a tantísimas posibilidades. La naturaleza humana no es, pues, una naturaleza física, fija y cerrada, sino una naturaleza precisamente humana, íntimamente unida con la cultura. Es una estructura humana fundamental sobre la cual actúa al hombre [104]. Es una naturaleza histórica, en la que existe algo dado y algo construído por el hombre mismo; se da una estructura, pero en una historia; tiene un pasado "ejemplar", pero mira a un modelo futuro [105]. En definitiva es una naturaleza "cultural". O, como dice Bidney, el hombre es al mismo tiempo una "natura naturans" y una "natura naturata" [106]. La Antropología cultural ha puesto en evidencia la "plasticidad" de la naturaleza del mismo hombre [107], cuyas posibilidades de concretización y de realización no se pueden conocer sino por un estudio de las diversas culturas: La Antropología cultural da, bajo este punto de vista, "un conocimiento científico de la verdadera naturaleza del hombre", por el análisis de los elementos comunes a las diversas culturas [108].

Y en este sentido, se puede decir que la naturaleza humana, bajo el aspecto cognoscitivo al menos, es el resultado del desarrollo de la cultura humana en toda su pluralidad etnológica, sociológica e histórica. La naturaleza humana no existe en un estado puro, ni ha existido en la historia un estado de naturaleza, en contraposición al estado de cultura. La naturaleza se encuentra sólo en la explicitación y concretización de la cultura humana; como dice P.

---

104. J. JULLIEN, *Nature et culture. Droit naturel ou droit culturel?*, en *Supplement de la Vie spirituelle* 19 (1966) 493: "...il faut réaliser que la nature dont il s'agit ici, la structure de base commune à tous les hommes de tous les temps et de tous les lieux, ce n'est pas une nature physique..., c'est une nature d'homme".

105. J. JULLIEN, *ibid.*, p. 494: "La nature humaine est à la fois donné et un construit, une structure et une histoire, un passé et un devenir".

106. D. BIDNEY, *Theoretical Anthropology*, p. 391: "Man is both a dynamic principle within nature, a *natura naturans*, and a mode of nature, a *natura naturata*".

107. C. KLUCKHOHN, *Initiation à l'Anthropologie*, Bruxelles, 1966², p. 318: "La plus grande leçon, peut-être, de l'anthropologie est d'avoir démontré la plasticité sans bornes de la *nature humaine*".

108. Para C. KLUCKHOHN, *ibid.*, p. 15, es ésta precisamente la finalidad de la Antropología cultural, es decir, llegar "à savoir vraiment ce qu'est cette 'nature humaine', à savoir quelles réactions les hommes présentent inévitablement, du seul fait qu'ils sont des êtres humains, quel que soit leur héritage biologique ou social particulier".

Burgelin, "la reflexión etnológica lleva a considerar que la humanidad del hombre es inseparable de una cultura" [109], porque el hombre es un "animal cultural" [110]. Y en este sentido también la cultura es inseparable de la naturaleza humana. Entre cultura y naturaleza existe, pues, una complementariedad [111], y como factores complementarios se realizan a través de la historia; no existe una contraposición entre ellas, ni se puede reducir la una a la otra, como pudiera hacerlo del historicismo, o una concepción determinista de la naturaleza, físicamente determinada, cerrada e inmutable [112]. Ni la naturaleza deshace el concepto de cultura y quita sentido a su diversidad, ni ésta reduce a nada la naturaleza.

Es en la sociedad concreta, particular, en una situación geográfica e histórica particular —y a través de ella en el individuo— donde se realiza el encuentro existencial de la naturaleza y de la cultura, y donde se explica y recibe significado y valor la pluralidad de culturas, y al mismo tiempo su unidad, de una forma dinámica y comunicativa. Un concepto superorgánico de cultura, como una entidad independiente de la realidad social concreta, difícilmente puede explicar la pluralidad de las culturas y valorizar las culturas particulares en sí mismas.

La cultura es un fenómeno de comunicación humana en la sociedad [113]. Radicada, por lo mismo, en el hombre, en su naturale-

---

109. P. Burgelin, *L'essor de la culture*, en *Vatican II. Points de vue protestans*, Paris, 1967, p. 234 (la traducción es mía). Y añade una línea más abajo: "L'homme apparaît comme culturel jusque dans le mécanisme de son intelligence, la spontanéité de ses sentiments, les catégories qui lui servent à ordonner son expérience et même dans les profondeurs de son inconscience".

110. D. Bidney, *Theoretical Anthropology*, p. 126: "Man is by nature a cultural animal, since he is a self-cultivating, self-perfective, self-conditioning animal and attains to the full development of its natural potentialities only insofar as he lives a cultural life". F. Weber, *La Chiesa e le culture*, I, p. 566, llama al hombre un "essere 'culturale' ".

111. Es lo que D. Bidney, *ibid.*, pp. 140 ss., llama "polaridad" de la naturaleza y de la cultura.

112. C. Kluckhohn, *Initiation*, p. 30: "Il n'y a... de choix à faire entre nature et culture. Un déterminisme culturel n'est pas moins unilatéral qu'un déterminisme biologique. Les deux facteurs sont interdépendentes".

113. Para S. Freud y para C. Lévi-Strauss la cultura se manifiesta en definitiva como un conjunto de sistemas simbólicos, por los que los hombres se comunican en la sociedad dada. Así dice C. Lévi-Strauss en su Prefacio al libro de M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, p. XIX: "Toute culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se place le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science et la religion".

za[114]. Pero la naturaleza humana, vista desde la perspectiva cultural, aparece, como he dicho, a modo de un conjunto de potenciaiidades básicas que se expresan y se realizan variamente a través de la historia y del espacio en las diversas culturas. Por tanto, la naturaleza como algo inseparable de la cultura. Una naturaleza primitiva y normativa, en la que debieran encontrar todas las culturas su unidad no tiene sentido para una Antropología cultural, que parte de una pluralidad concreta de las culturas.

Las culturas construídas sobre una base humana común, que la filosofía llama naturaleza, superan en cierto sentido esa naturaleza: por tanto, el retorno a la naturaleza como camino de encuentro de las diversas culturas no tiene sentido.

Las culturas deben encontrar en su propia constitución interna la valoración de sí mismas y la explicación de su diversidad, al igual que deben hallar en su propia dinámica la vía de su encuentro y de su unificación.

3. *Estructura integral y configuración de la cultura*

Se ha visto cómo Tylor definía la cultura como un "complex whole", como la totalidad de expresiones humano-sociales objetivas, propias de una sociedad particular, y a través de cuya adquisición el individuo se insiere en la sociedad; según el término técnico, se *encultura*. La cultura, pues, se presenta, de forma inmediata, como una realidad social y sociológica, en cuanto característica de un grupo social particular, y también en cuanto encuentra su origen en el carácter social del hombre[115].

---

114. C. KLUCKHOHN, *Initiation*, p. 26: "Pour l'antropologiste, être homme c'est, en soi, avoir une culture".

115. TEILHARD DE CHARDIN, *Le groupe zoologique humain*, Paris, 1966, p. 122: "Grâce à l'artifice merveilleux de la socialisation en milieu réfléchi, un type nouveau d'arrangement 'psychogénique' (de nature éducationelle et collective) est apparue dans la Nature avec l'homme —juste à point nommé pour doubler), ou relayer, les formes anciennes, et peut-être partiellement périmées, de cérebralisation".

Este carácter social de la cultura contradice a una concepción de cultura superorgánica, que tuviese su propia vida independientemente de la sociedad y del individuo y que desvalorizara la realidad de la pluralidad de culturas o de la cultura concreta. Así dice D. BIDNEY, *Theoretical Anthropology*, p. 368: "In sofar as culture is held to be a superorganic reality, human culture in thought of as universal, unitary tradition, or 'stream', in which particular cultures participate".

S. FREUD, *El malestar de la cultura*, en *Obras completas*, Madrid, 1968, t. III, p. 29, identifica el origen de la sociedad con el origen de la cultura: "La vida

L. J. Luzbetak define la cultura como "plan de vida" de una sociedad, que responde a sus exigencias internas y externas [116]. Por tanto, la cultura, así como es una respuesta a las exigencias y necesidades fundamentales del hombre, bajo otro punto de vista es una respuesta al ambiente geográfico, histórico, etc. En ambos aspectos, la cultura tiene una *función* humana de relación con las realidades [117].

Pero el término "función" en la Antropología cultural tiene un sentido mucho más preciso en el análisis de la realidad de la cultura. En efecto, el "complex whole" de componentes de la cultura, que constituyen la vida y la expresión de una sociedad particular, no es simplemente una suma de elementos dispares [118], sino que constituyen un cuerpo organizado, en el que cada parte tiene su *función* propia y su propio significado dentro del organismo de la cultura: y todos ellos forman el "complex whole", la totalidad integral que responde a todas las exigencias humanas internas y del ambiente [119].

La cultura tiene una *estructura* y una *integración* interna, o una integración estructural. En un análisis de las partes que componen el organismo cultural, los antropólogos distinguen diversos elementos orgánicamente trabados: los "items" (las partes ínfimas, sin existencia independiente y sin significado propio, como puede ser la forma de un cuchillo o el material del que está hecho); los *trazos* ("traits") (la unidad cultural menor que tiene su indepedencia y su significado incluso fuera del contexto cultural: por ejemplo, el cu-

---

de los hombres en común adquirió, pues, doble fundamento: por un lado, la obligación del trabajo impuesto por las necesidades exteriores; por el otro, el poderío del amor, que impedía al hombre prescindir de su objeto sexual, la mujer, y a ésta, de esa parte separada de su seno que es el hijo. De tal manera, Eros y Ananké se convirtieron en los padres de la cultura humana, cuyo primer resultado fue el de facilitar la vida en común a mayor número de seres.

116. L. J. LUZBETAK, *The Church and Cultures. An Applied Anthropology for the religious worker,* Techny (Illinois), 1963: "It is a plan according to which society adapts itself to its physical, social and ideational environment".

117. C. KLUCKHOHN, *Initiation,* pp. 37 y 38 respectivamente: "Une culture est donc un ensemble de techniques qui doivent permettre de s'adapter à la fois au milieu extérieur et aux autres hommes". "En règle générale toute practique culturelle doit être fonctionelle".

118. Esta es la primera constatación de R. BENEDICT, *Patterns of culture,* London, 1968, p. 33: "Cultures... are more than the sum of their traits".

119. F. WEBER, *La Chiesa e le culture,* I, p. 468: "Ogni imperativo umano comporta una risposta. Tutti gli imperativi e tutte le risposte sono solidali tra loro e formano un tutto solidale. La società è una totalità, più o meno strutturata e coerente, il cui tipo è costituito dalla reciprocità dei vari imperativi e delle risposte concrete che vi sono date".

Cf. también L. J. LUZBETAK, *The Church and Cultures,* pp. 173-179.

chillo destinado para un sacrificio cultural). Diversos "items" forman el *trazo*. Un conjunto de trazos constituyen el complejo (en el ejemplo que estoy llevando puede ser el conjunto de la tinaja de sangre, el agua para limpiarse, etc.). Cada trazo tiene su relación dentro del complejo con los otros trazos. Y todo el complejo tiene una función propia inmediata. Diversos complejos convergentes forman la *institución* (por ejemplo, los instrumentos, el animal, el sacerdote, etc. convergen en una institución del sacrificio religioso). Diversas instituciones religiosas, unidas a las demás instituciones políticas, económicas, ociales, etc. forman la *cultura*, en la que cada unidad tiene su forma externa, su significación, su uso particular, y su función propia [120]. Así pues, cada cultura tiene su estructura y su integración propia que la distingue de las otras culturas.

Pero los antropólogos culturales han descubierto y estudiado no sólo la estructura orgánica de las culturas, sino también su elemento vivificador, el "alma" de cada cultura, que "configura" de modo particular cada una de ellas. El hecho de la *configuración* ha sido resaltado sobre todo por R. Benedict, en su famosa obra, significativa ya por el mismo título *Patterns of culture* (Modelos de cultura). Según él, cada cultura responde a un "*modelo* consistente" [121] de pensamiento y de acción que está en el fondo de la persona [122], y de la que se ocupa la sicología de la configuración. Para él, el funcionalismo integral de la cultura no explica la pluralidad y la diversidad profunda de las culturas y su personalidad particular de cada una, sino la *configuración* [123]. Cada pueblo o sociedad hace la selección de las formas de su expresión cultural según y a través de los cánones fundamentales de su cultura [124], que constituyen el "diseño de vida" que se ha encontrado en la definición de cultura de Luzbetak.

---

120. Cf. J. L. Luzbetak, *The Church and Cultures*, pp. 138-140.

121. R. Benedict, *Patterns*, p. 34: "...Consistent patterns in accordance with unconscious canons of choice that develops within the culture".

122. *Ibid.*, p. 33: "A Culture, like an individual, is more or less consistent pattern of thuoght and action".

123. *Ibid.*, p. 34: "...the marvel is that there can be many of these possible configurations".

124. *Ibid.*, p. 17, el autor, comparando esta selección de la cultura a la que hace cada lengua entre tantísimos sonidos que las cuerdas vocales y las cavidades nasales y orales son capaces de producir, dice: "In culture too we must imagine a great arc on which are ranged the possible interest provided either by the human age-cycle or by the environment or by man's various activities".

El factor configurador, que también se puede llamar estructurante, ha sido expresado de muchas maneras: espíritu, genio, filosofía, mentalidad, cosmovisión, ethos, alma, idea-fuerza, etc. etc., según el punto de vista desde el que cada autor considera la cultura [125]. Lo que se puede decir es que en torno y en relación a ese factor configurador se establecen las motivaciones de cada cultura, se unen todos los elementos de la misma, se ordenan los valores culturales y se centran las aspiraciones y los ideales de cada cultura.

Para penetrar, por tanto, profundamente en la diversidad de culturas es necesario analizar su configuración, en la que radicalmente se realiza la unidad y la integración de una cultura dentro de sí misma y su diferenciación respecto de todas las demás [126]. Por esta caracterización de cada cultura en su propia estructura interna, ella adquiere, pues, una personalidad propia y una consistencia y valoración interna, y no sólo en referencia a unos estadios "superiores" en la evolución cultural de la humanidad. Los filósofos de la historia y la historia de las civilizaciones han dado muchas veces una visión etnocéntrica, y concretamente europeocéntrica de la civilización humana. La Antropología cultural ha tratado de superar esta concepción, por un método positivo del estudio de las diversas culturas (sin negar ni marginar desde luego su carácter histórico) [127]. La cultura "primitiva" no lleva ya un sentido de retrasado o un significado peyorativo absolutamente [128].

Bajo este concepto de cultura como estructura integral, funcional y configurada, las "instituciones" religiosas, morales y cultuales constituyen también por sí, en cuanto realidades y creaciones culturales, parte integrante en el organismo cultural, que reciben su

---

125. Cf. J. L. LUZBETAK, *The Church and Cultures*, pp. 157-158. Paul Tillich llama al factor configurador el "estilo de la cultura". De este autor y de su concepto *configuración de la cultura* volveré a hablar más tarde.

126. J. LALOUP, - J. NELIS, *Cultura y Civilización*, p. 27: "Las civilizaciones se distinguen entre sí, menos por sus elementos materiales y aun culturales, que por la idea-fuerza que les brota del interior y que les conduce en sus rutas".

127. A. TH. VAN LEEUWEN, *Christianity*, p. 26: "...it is this same science (la Antropología cultural) which sets its face, with the greatest determination and on the basis of much painstaking and detailed study of a wide range of cultural data against such European-centric tendencies".

128. Cultura "primitiva", vista en una perspectiva temporal-evolucionística, significa una cultura retrasada precisamente en la evolución histórica de los pueblos. Por el contrario, en una consideración funcionalista y sobre todo estructuralista de la cultura, lo "primitivo' no lleva un significado peyorativo. Así dice C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, 1958, p. 114: "Un peuple primitif n'est pas un peuple arriéré ou attardé; il peut, dans tel ou tel domaine, témoigner d'un esprit d'invention et de réalisation qui laisse loin derrière lui les réussites des civilisés".

significado cultural pleno en el interior de la estructura de la cultura y a la luz de su configuración total. La religión podrá ser en algunas culturas un factor estructurante o configurador [129] (como sucede en la tradición cultural de Israel), pero cuanto menos no se puede separarla o aislarla del organismo cultural [130].

Algunos quisieran separar la religión de la cultura, ya que ésta sería fruto de la creatividad humana, mientras que la religión sería realidad de revelación divina [131]. Aparte el problema del carácter revelado o no de toda religión, podemos decir que toda religión es también fruto cultural, porque la revelación se expresa en formas culturales religiosas.

4. *Dinámica de la cultura*

La concepción de cultura como estructura [132] o sistema, no significa una realidad estabilizada, fija y absoluta. Al contrario, es una realidad viva, cambiante, un "patterned proces" [133], precisamente porque es una realidad humano-social e inseparable de la sociedad y del individuo, que la viven y la realizan, dominados por la idea-fuerza. La integración no es una realidad absoluta, sino tiene grados de actuación, ni es una condición estable y definitivamente adquirida, sino más bien una característica ideal a adquirir continuamente [134]. Como dice Luzbetak, toda cultura tiene la tensión entre

---

129. Cf. T. S. Eliot, *Notes*, pp. 17-34. El tiende incluso a identificar la cultura y la religión en el plano popular ("religión del pueblo").

Esto es lo que se da sobre todo en las religiones primitivas, en su concepción orgánica de la naturaleza, cuyas fuerzas todas concurren al bienestar del hombre. Por ello dice D. Bidney, *Theoretical Anthropology*, p. 409: "This explains why primitive religion must be understood as the integrative factor in primitive culture, binding together all its institutions and pervading all its manifold rites and customs".

130. Esta observación es interesante y muy importante para cuando se trata del cristianismo como religión transcultural, que tiene que penetrar en una estructura integrada de la cultura; cf. L. J. Luzbetak, *The Church and Cultures*, pp. 179-190. En realidad tal penetración significará siempre una crisis cultural...

131. Jacob Burckhardt, por ejemplo, considera la cultura como una de las tres potencias, en contraposición al Estado y a la Religión.

132. Este término no hace referencia aquí al Estructuralismo como teoría y método de Antropología cultural, sistematizada sobre todo por Lévi-Strauss.

133. D. Bidney, *Theoretical Anthropology*, p. 374.

134. Cf. *ibid.*, pp. 377-379: el autor analiza este fenómeno de la integración cultural, bajo diversos puntos de vista, en que ella juega el papel de factor de vitalidad de la cultura

su propia estabilidad de conservación y su tendencia al cambio [135]. En realidad la cultura es una "aculturación" continua, en la que actúan las fuerzas de la misma cultura y los influjos de las otras culturas.

Es verdad que la cultura en cierto sentido se constituye como una realidad que sobrepasa al individuo y a la misma sociedad. Sobrepasa al individuo, en cuanto la cultura es un conjunto de costumbres y hábitos sociales a las que él en principio tiene que someterse y acomodarse; en cuanto la cultura es un conjunto de creaciones, obras y productos objetivos que lo condicionan; en cuanto *la cultura constituye una especie de ambiente que el individuo no* puede menos de respirar, si no quiere apartarse de la convivencia social. La cultura como educación de la persona es precisamente una compenetración con la cultura social. El individuo se *encultura* sobre todo a través de la apropiación del elemento o de los elementos que configuran la propia cultura. La enculturación no es un aprendizaje o conocimiento de la cultura desde el exterior, como lo puede hacer un etnólogo, sino que es compenetración. El individuo se hace persona social por esta enculturación [136], y a través de ella adquiere la "libertad cultural" [137].

La cultura, siendo creación de la sociedad, sin embargo, se constituye también en cierto sentido en una realidad suprasocial, y por tanto superorgánica, como una *tradición* mental, espiritual y material integral, que se sobrepone y sobrepasa la sociedad que la vive y la realiza, como tal sociedad, histórica y geográficamente determi-

---

135. L. J. LUZBETAK, *The Church and Cultures*, p. 195: "... like any true living organism, cultures have a double tendency —the tendency to persist and at the same time the tendency to change".

136. D. BIDNEY, *Theoretical Anthropology*, pp 335-336: "Insofar as an individual (or an aggregate of individuals) carries out a given culture role, or ideal, he may be said to be a person (*persona*). A person is simply one who performs a function in the cultural life of a given society. Apart from socio-cultural life there ar organisms and psychological egos, but no persons. Personality is an attribute which human nature acquires through participation in a given culture; it is the product of sociocultural participation and recognition. A person may be described as a product and agent of sociocultural process". Ya en la definición de E. Tylor aparecía este elemento: la cultura es ese complejo de realidades objetuales, *adquiridas por el hombre como miembro de la sociedad.*

P. CHARLES, *Missiologie et Acculturation*, en *Nouvelle Revue théologique* 85 (1953) 19, define así la enculturación: "Le procédé par lequel l'individu est contraint de s'adapter à la discipline de son groupe a été appelé, depuis une vingtaine d'années, l'inculturation".

137. D. BIDNEY, ibid., pp. 9 ss., distingue en el hombre tres especies o grados de libertad: la sico-biológica, la cultural y la moral.

nada. La cultura no se identifica totalmente con la sociedad y su vida [138].

Con todo, a pesar de este carácter suprapersonal y suprasocial de la cultura, ésta no puede considerarse aislada e independientemente de las personas y de la sociedad que la realizan [139], según que se ha caracterizado como una realidad humano-social no sólo en su origen, sino también en su historia y en su finalidad; y por lo mismo no está determinada por leyes extrañas al hombre y a la sociedad. La libertad del hombre y de la sociedad como compuesta de hombres, juega un papel preponderante en la dinámica de la cultura [140]. Si la cultura crea en cierto modo la persona o la personalidad [141] y la misma sociedad cultural, es porque el hombre ha creado la cultura y sigue creándola a través de la historia [142], de modo que se da una pluralidad de formas dentro de una misma tradición cultural a lo largo de un proceso histórico, que a veces dará origen a culturas diversas, cuando se da un cambio general de las instituciones culturales, sea por revolución o por una continuada evolución.

---

138. En algún sentido se puede decir también que la cultura crea la sociedad. También aquí existe una complementariedad, o mejor, una mutua polaridad.

139. Como dice C. KLUCKHOHN, *Initiation*, p. 31: "La culture n'est pas une force désincarnée. Ce sont les gens qui la créent et la transmettent".

A pesar de que los pueblos tengan cierta tendencia a mitificar algunos conceptos, como la patria, la nación, la raza, etc., absolutizando realidades y valores que tienen consistencia en referencia a los hombres, portadores de tales realidades o valores, ello no significa que no sea muchas veces una verdadera tentación común, a la que es preciso resistir con vigor. Eso mismo puede ocurrir con la cultura... Pero a ésta en concreto me referiré más tarde.

140. La cultura, si por una parte es una supresión de la libertad individual, por otra es conquista de la auténtica libertad humana frente a las fuerzas ciegas. Así dice D. BIDNEY, *Theoretical Anthropology*, p. 120: "... culture is an emergent product of human freedom and creativity in relation to human potentialities and those of the geographical environment". El autor opone esta concepción humana personal, de la cultura a la concepción meramente *sociologista* de la misma, en la que la sociedad es una entidad independiente de los individuos que la componen; contra una concepción *culturalista*, según la cual la cultura es una realidad ontológica *a se*, independientemente de la sociedad y del individuo que la realizan; contra la concepción *naturalista*, que tampoco da lugar a la libertad cultural del hombre, puesto que la cultura sería deducida solamente de la biología, de la geografía y de las leyes sicológicas fijas, en definitiva, estaría fundamental y radicalmente determinada por los datos y fuerzas naturales.

141. R. P. MOHAN, *A thomistic Philosophy*, pp. 72 ss., distingue la persona, como una realidad ya dada en el hombre racional, de la personalidad, como tarea a realizar sobre el dato personal.

142. C. KLUCKHOHN, *Initiation*, p. 25: "Par culture, l'anthropologie désigne l'ensemble des modes de vie d'un peuple, l'héritage social que l'individu acquiert de son groupe. En d'autres mots, la culture est cette partie de son milieu que l'homme a lui-même crée".

La verdadera personalidad humana cultural se manifiesta no sólo en la enculturación, sino en la facultad creativa dentro de la misma sociedad cultural, y según los cánones de la cultura, así como en la libertad de superación de normas y expresiones culturales envejecidas, en vistas a provocar y promover nuevas formas expresivas y realizar una nueva integración en la misma cultura, y por tanto dar nueva vitalidad a ella [143].

Si antes hemos llamado al hombre "natura naturans" y "natura naturata" más propiamente desde nuestro punto de vista del hombre definido por la cultura, podríamos llamarlo, según la dialéctica aquí indicada, "cultura culturata" y "cultura culturans".

Por eso, el individuo no se puede definir sólo desde la cultura, como tampoco sólo desde la sociedad, sino que tiene una especie de transcendencia dentro de la misma cultura que realiza: el valor de la persona no se reduce a la de la especie humana, igualmente tampoco se esfuma en la cultura social [144].

Así la dinámica de los cambios culturales se busca en las leyes sicológicas y sociales [145]. Y el análisis estructural de la cultura exi-

---

143. Estará bien remitir aquí a M. F. SCIACBA, *Cultura e anticultura*, pp. 9-15, donde hace sus reflexiones en torno a "La cultura come paideia. Educazione e tradizione". En forma más general y desde el punto de vista opuesto al que insisto aquí, M. Landmann reafirma igualmente la interacción entre la persona y la cultura, la creatividad de la persona respecto de la cultura y el ser creado de la persona por parte de la cultura: "Erschient uns der Mensch vorhin noch vor allem als der Schöpfer seiner Kultur, so erschient er uns nun mit einmal weit mehr als ihr Geschöpf. Gewis ist sein Schöpfertum verglichen mit seinem Geschöpfsein das fundamentlehre: nur weil er eine Kultur zuerst hervorgetrieben hat, kann er ja dann seinerseits von ihr abhängen" (*o. c.*, p. 19).

144. Esta relación de la persona frente a su propia tradición cultural y esta reafirmación de su libertad *personal* dentro de la misma cultura, responde en la doctrina cristiana a una relación personal de fe directa con Dios, que no se reduce a una relación de grupo.

P. SMULDERS, *La visión de Teilhard de Chardin*, Bruges, 1964, p. 87: "...l'homme est plus qu'un individu dans une espèce. Il est une personne, et comme tel il est un, unique, ne peut pas être reproduit. C'est ce qui apparaît surtout par le fait que chaque homme a son but en soi même. Son existence n'a pas seulement la valeur relative d'un individu, qui n'existe que comme membre de son espèce et qui n'a comme but que la conservation et l'accomplissement de cette espèce. L'homme est à lui-même son but, parce qu'il peut connaître et aimer personellement Deiu, parce qu'il peut donc être personellement appelé par Dieu".

145. Como dice L. J. LUZBETAK, *The Church and Cultures*, p. 203: "Essentially culture change consists in a modification in the socially approved set of ideas. The locus of change, therefore is in the mind of the individual member of society. Culture change presupposes innovators, individuals who step beyond the permissibile, socially approved limits of variability".

En realidad, tanto los cambios sociales como los típicamente culturales, aunque a veces puedan tener un factor determinante externo a la voluntad de

girá como complemento el estudio de su dinámica. La sicología, sobre todo la social, y la sociología en este sentido están íntimamente ligadas a la Antropología cultural.

La dinámica cultural tiene también leyes propias de la estructura de la cultura, pues está condicionada por su estructura integral. La introducción de nuevos elementos en la cultura, la desaparición de elementos adquiridos, el desplazamiento o la substitución de unos por otros. etc. opera un desequilibrio normal que la cultura trata de superar realizando una nueva integración y buscando un nuevo equilibrio. En realidad la cultura por su inercia se resiste a romper su equilibrio adquirido y su integración. En virtud de la acción de la sociedad y, dentro de ella, de las personas individuales, la crisis de equilibrio de la cultura es posible. La acción de la persona en la cultura y su creatividad debe responder a la consecución del ideal al que toda cultura debe tratar de llegar. En efecto, la cultura existencial, real, nunca llega a alcanzar esa meta que supone su propia visión de la cultura ideal. Esta distancia entre cultura real y la ideal es, pues, fundamentalmente la raíz y la explicación del dinamismo de la cultura.

Los cambios culturales no se explican solamente desde la misma estructura interna de la cultura ni tampoco desde la libertad de las personas y de la sociedad que la desarrollan, sino también por los factores históricos, geográficos, etc. a los que toda cultura debe responder.

Si la cultura es un hecho de comunicación y de unidad [146] en su propia estructura interna, es también un hecho de comunicación inter-cultural. En contra de Spengler [147], los antropólogos culturales en general no consideran cada cultura como una unidad cerrada, sino como una realidad abierta a múltiples interrelaciones. A este mutuo contacto y a la transmisión de elementos entre las diversas culturas se llama "aculturación", o mejor, "transculturación" o "interculturación", por la que los sistemas culturales entran en un nuevo proceso dinámico, por el influjo mutuo.

---

los hombres o de la sociedad, sin embargo están llamados a hallar su concretización y su dirección en la voluntad de los individuos que promueven tales cambios y los llevan a cabo.

146. Para R. Benedict, "la culture, c'est ce qui lie les hommes", cf. C. KLUCKHOHN, *Initiation*, p. 37.

147. Su teoría se basa sobre la filosofía de Hegel, que considera la cultura como el producto del proceso dialéctico de la Idea. Cada cultura es para Spengler una realidad cerrada en sí, que sigue las leyes vitales de cualquier organismo.

5. *Unidad de las culturas*

La unidad cultural puede ser comparada con la unidad personal: así como la persona constituye en sí una unidad íntima interna, pero como persona, se comunica esencialmente con las otras personas, igualmente la cultura es una "personalidad" social, con íntima unidad interna y al mismo tiempo una realidad de comunicación con las otras. La sociedad cultural se comunica con las otras no a través de la naturaleza universal y común, sino a través de las expresiones culturales mutuamente comunicadas: ésta es la perspectiva de la Antropología cultural.

En esta perspectiva es visto también el planteamiento "cultura y culturas". Efectivamente, el análisis funcionalista de la estructura y de la dinámica de las culturas en particular, ha llevado a una valoración de cada cultura en sí misma y a una comprensión más profunda de la pluralidad de culturas y a un replanteamiento de su unidad por la intercomunicación y compenetración de las diversas culturas [148].

Si la perspectiva "naturalista" de las culturas encontraba la unidad de los hombres en el retorno a la naturaleza, a un fondo común visto de una manera retrospectiva, la perspectiva "cultural" ve la misma unidad de una manera prospectiva, en un ideal como meta que persiguen los hombres a través de las diversas culturas. En cierto sentido, la naturaleza humana está al final de la historia de las culturas [149], y será como el resultado de la compenetración mutua de las culturas diversas, sin perder su personalidad particular de cada una.

Así pues, de nuevo la *cultura* viene a significar un proceso universal de la humanidad, a través de su concretización en las culturas particulares. En efecto, el problema histórico de la humanidad

---

148. R. VAN KETS, *L'Eglise et les cultures*, en *Concilium*, (1965, 1) 131: "...Lorsqu'on a pris davantage conscience de chaque culture en s'appuyant sur une base vaste et profonde comme l'humanité elle-même, il y a alors possibilité de réaliser une culture universelle authentique qui n'exclut nullement la véritable individualité d'une culture en particulier, l'interaction inévitable des diverse cultures, qu'elle se fasse par un contact direct ou par des agents sur un plan international rendra plus sensible la conscience du véritable but que poursuit l'homme".

149. D. BIDNEY, *Theoretical Anthropology*, p. 240: "The proper state of man's nature is an ideal rational state which man may attain in the future by the application of his faculties of reason and experience, not one which he is supposed to have been born into prior to the exercise of his faculties".

y de su evolución cultural no puede ser eludido [150]. Junto a una dinámica sicológica, sociológica y estructural interna de cada cultura, se establece una dinámica histórica de la evolución de la cultura en general [151], que viene a ser una dinámica intercultural, si la realidad se mira desde la pluralidad de culturas. Cada cultura no es propiamente un desprendido del proceso universal, unilinear y autónomo de la cultura humana, de modo que pueda ser absorbida por el proceso total; sino que tiene su propia originalidad y "personalidad" inconfundible [152]. Pero tampoco cada cultura constituye una "naturaleza" incomunicable, sino una "personalidad" social dentro de la misma "naturaleza" de la cultura humana universal, ideal y punto de encuentro de todas las culturas particulares. Es a la luz de este planteamiento que hay que mirar el problema de los contactos entre las diversas culturas, el de las minorías culturales, el de la evangelización de las culturas, el de la universalización de la cultura, y el de su mundialización.

6. *Civilización y culturas*

Aquí se presentan de nuevo los términos de cultura y de civilización. Antes se han visto identificados ambos conceptos en los siglos XVIII y XIX, y también en la definición de Tylor. Muchos de los antropólogos y filósofos siguen identificándolos en la práctica [153]. He

150. Así dice A. TH. VAN LEEUWEN, *Christianity*, p. 30, citando a A. L. Kroeber: "The ultimate unit for ethonologists is 'the culture of all humanity at all periods and in all places' ".

151. C. KLUCKHOHN, *Initiation*, p. 55: "Pour l'anthropologie, la culture ne fait qu'incarner l'histoire vivante, et en marche".

152. En esto se distingue esta concepción funcionalista de la cultura con respecto a la superorgánica, como dice D. BIDNEY, *Theoretical Anthropology*, p. 368: "The issue between functionalists and historical superorganicism may be demonstrated also by reference to the positions taken as regard cultural unity and cultural pluralism. Insofar as culture is held to be a superorganic reality, human culture, is thought of as a universal, unitary tradition, or 'stream' in which particular cultures participate".

153. J. MARITAIN, *Religion et culture*, Paris, 1968, p. 15, por ejemplo, no hace ninguna distinción real entre cultura y civilización, aunque filológicamente vea una diferencia: "Au lieu du mot culture, qui se rapporte au développement rational de l'être humain considéré dans toute sa généralité, j'aurais pu employer aussi bien celui de civilisation, qui se rapporte à ce même développement considéré dans un cas éminent, je veux dire dans la production de la cité et de la vie civile, dont la civilisation est comme le prolongement et l'élargissement. Cité et civilisation sont tout à la fois des oeuvres naturelles à l'homme, et des oeuvres de raison et de vertu... Au sens où nous l'entendons, une civilisation ne mérite ce nom que si elle est une culture, un développement véritablement humain et donc principalement intellectuel, moral et spirituel".

aludido también a la discusión establecida en torno a los dos términos entre los pensadores y filósofos rusos y alemanes por una parte [154], y los franceses sobre todo, por otra. Si bien aquella discusión parece superada entre los antropólogos culturales, sin embargo todavía se puede reconocer alguna diferencia entre ambos términos, ya que en algunos casos no se usa cultura, sino civilización, y viceversa. Aunque no pocas veces la distinción sea artificial y en todo caso subjetiva, sin embargo se puede útilmente recoger el fondo de todas las distinciones, precisamente en el contexto de la tensión cultura-culturas.

Una primera distinción entre cultura y civilización ha sido hecha en este sentido: la cultura es el desarrollo espiritual-moral de un pueblo o etnia, mientras la civilización es el desarrollo material, técnico y orgánico [155].

Una variación de la misma distinción se puede ver en la que considera la cultura como el desarrollo subjetivo, personal, humano, mientras civilización significaría el desarrollo de las cosas [156].

Otra distinción es algo diversa: civilización serían las estructuras y la organización política y social, mientras el alma que les da significado y sentido más profundo sería la cultura.

---

154. Entre los alemanes he citado a Spengler, que es el que ha removido sobre todo la discusión. Entre los rusos, N. BERDIAEV, *Slavery and Freedom*, New York, Chas. Scribners Sons, 1944, p. 122, considera la "civilización" como una masificación de las personas y opresión de los hombres bajo el progreso material, mientras "cultura" haría referencia al desarrollo del espíritu, donde la personalidad humana es resaltada: "The distinction between culture and civilization became popular from the time of Spengler onwards, but it is not his invention... The French... prefer the word civilization and understand by it culture. The Germans prefer the word culture... But the slavophils, Leontiev and Dostoievsky and the rest understood admirably the difference between civilization and culture. The mistake of Spengler consisted in the fact that he assigned a purely chronological sense to the words civilization and culture, and saw in them a difference of epoch. Whilst culture and civilization will always exist in certain sense civilization is older and more primitive than culture, culture takes shape later. The invention of technical equipment, even of the most elementary tools by primitive man is civilization, just as civilization is the whole socialising process".

155. En francés "civilisation" ha podido significar lo que se ha dicho aquí de cultura, es decir, quitando todo su sentido peyorativo.

156. Cf. J. LALOUP - J. NELIS, *Cultura y Civilización*, p. 20. En este grupo está M. F. SCIACCA, *Cultura e anticultura*, pp. 42-44, cuando opone el "espíritu de cultura" al "espíritu de civilización", negación y destrucción del primero, que sería una afirmación de principio de todos los valores humanos y una disponibilidad para todos ellos. La civilización es el progreso en el campo material, técnico, mientras cultura hace referencia a los valores humanos todos y que deben animar la civilización.

Además en la Antropología cultural a menudo la cultura significa en general el desarrollo tanto espiritual como material y sus expresiones objetivas de un pueblo; mientras la civilización sería la cultura que ha llegado al uso de la escritura, a la organización humana en ciudades, a la organización política complicada y al desarrollo de las ocupaciones especializadas [157], lo que en otra forma llamarán las culturas o sociedades "estratificadas". Una variación de esta concepción es la que llama civilización —y ocurre en la vida normal— a las culturas que han florecido de tal manera, que se han podido imponer en vastas zonas y que han legado grandes obras a la humanidad entera (civilización egipcia, civilización "occidental") [158], mentras que la cultura que no se ha mpuesto a otros pueblos o no ha legado obras importantes exteriores, llamamos, ordinariamente, cultura, no civilización.

Aun otra distinción, que abre la puerta a esta conclusión: es aquélla que considera la cultura como *la forma particular de vida de una sociedad o pueblo,* mientras que la civilización sería la finalidad que persiguen todas las culturas, como el *ideal general,* constituído por el cuerpo de valores que deben perseguir todas ellas [159].

---

157. J. H. Robinson, *Civilization and Culture* en *Encyclopaedia Britannica,* London, 1958, p. 741: "...it may be said that civilization is that kind of culture which includes the use of writing, the presence of cities and of wide political organization and de development of occupational specialization".

158. En este sentido Toynbee distingue 21 grandes civilizaciones a través de la historia.

Alfred Weber considera que los bienes de la civilización son más fáciles de difundirse que los bienes de la cultura.

159. F. Weber, *La Chiesa e le culture,* II, en *La Civiltà Cattolica* 118 (1967, IV) 250: "...la cultura sfocia e si conclude nel suo fine: la civiltà, in cui sia dato all'uomo di svilupparsi, secondo una gerarchia di valori, in tutta la sua dimensione". En la nota explica cómo la "civiltà" significa un orden de valores, sobre todo espirituales y morales, aplicables a toda la humanidad en cuanto expresan la verdadera "humanitas". Por lo mismo, la "civiltà" tiene un significado ético, en cuanto es la plataforma de juicio para toda realización cultural. En ese sentido, se puede hablar de una civilización y de diversas culturas.

De forma muy parecida los distingue R. P. Mohan, *A thomistic Philosophy,* p. 3, interpretando a Sto Tomás. Para el autor existe una civilización, como conjunto de valores objetivos bien jerarquizados; cada cultura debe tratar de acercarse a esa civilización ya establecida: dentro de este marco pueden darse y se dan las diferencias culturales. En este sentido, la civilización es anterior a toda cultura, y se identificaría en cierto modo con la naturaleza humana, vista como la norma fija y universal de los valores a realizar: "The hierarchy of a psycho-physical unity, the end to which this psycho-physical unity is destined, and concerns the very practical problem of how this end is to be attained". Y en otra parte, pp. 13-14, dice: "For granting a legitimate flexibility to the variable cultural factors within the framework of civilization, we must recognize an inflexibility of essential value principles which constitute the

En el fondo de todas las distinciones e incluso en la distinción primaria radicada en la misma etimología de los dos términos, parecen poder verse las ideas de la socialización y de la comunicación. Si se considera cada cultura como una "personalidad" social, ya se tiene que toda cultura significa comunicación y socialización, en su sentido más profundo y radical: y por tanto, toda cultura es *civilización*, precisamente en cuanto es una realidad social, comunicable y comunicativa. Pero como toda cultura es un organismo estructurado donde además de las formas y componentes exteriores existe el "alma" que configura, mirando la cultura desde dentro, desde esa configuración constante y estable, se ve que ella es un cuerpo de expresiones de esa configuración. Precisamente a través de esas expresiones las diversas culturas se comunican. Cuanto más perceptibles y más abundantes sean tales expresiones culturales, tanto sociales, como artísticas, espirituales, técnicas, intelectuales y religiosas, se dirá que la cultura se manifiesta más como civilización, e incluso se podrá llamar civilización a las culturas que han legado obras importantes y expresiones culturales que han tenido gran influjo por haberse extendido en el tiempo y en el espacio, en contraposición o a diferencia de las culturas que no se han exteriorizado tanto.

Por eso, la civilización es como el cuerpo de la cultura, inherente a toda cultura, a través del cual se comunica.

La unidad de culturas, su diálogo e interpenetración se realiza en cuanto civilizaciones, en cuanto se corporalizan y se exteriorizan: en fin, en cuanto son civilizaciones. Como derivación lógica, la civilización es el resultado de ese encuentro de las culturas compenetradas, sin que éstas pierdan su carácter particular. Por tanto se puede considerar civilización el proceso histórico de la realización de la humanidad, en la comunicación mutua de todas las culturas. Cada una de ellas es llamada a aportar sus valores a esta civilización humana universal. Las que más han contribuído a esta civilización común son llamadas "civilizaciones" por antonomasia.

Por tanto, se puede hablar de la Civilización y de las culturas [160], para indicar también la tensión establecida entre cultura (en singular) y culturas (en plural).

---

essence of civilization, and in the light of which, particular civilizations are to be judged".

160. J. LUCIEN-BRUN, *Les Libertés Culturelles*, en *Archives de Philosophie*, vol. X, cahier 2, Paris, 1932, p. 22: "Si donc nous devons parler d'une infinité de cultures humaines, il est vrai de souligner l'existence d'une civilisation qui

C) Hacia una definicion de cultura

Estas anotaciones en torno al fenómeno de la cultura (y de la civilización) permiten aproximarse a su concepto y penetrar un poco en su realidad, sin pretender dar con ello una definición exhaustiva.

El gran antropólogo A. L. Kroeber dice que aproximativamente la cultura se puede indicar como algo que la especie humana tiene y las otras especies sociales no tienen [161]. Con ello se ha dicho lo más fundamental del fenómeno cultural: que es algo característicamente humano, basado en su ser inteligente y libre. En virtud de su inteligencia y de su libertad el hombre toma una actitud "cultural" y realiza prácticamente una relación "cultural" respecto de las realidades. Más aun, en este sentido activo de relación y de operación, la cultura es un proceso de *liberación* del hombre respecto de los factores y fuerzas de la "naturaleza", entendida ésta en su sentido más amplio [162], en el que entra el hombre mismo y en cierto sentido también lo divino. Así la naturaleza —aun la que se puede llamar naturaleza humana— vista desde el hombre cultural es una realidad abierta en la que el hombre no se siente encarcelado sino en la que realiza su libertad cultural.

En esta perspectiva de operación humano-social hay que comprender la realidad de la cultura, como condición o estado humano. Y es la base de comprensión también de la cultura como *expresión* objetiva de la humanidad a través de su historia o como caracterización objetiva de la vida de un pueblo o etnia, es decir, en su sentido sociológico y etnológico.

Así el concepto sociológico y etnológico de cultura elaborado por la Antropología cultural moderna tiene su sentido radical en la persona y en la sociedad que la viven y la realizan. ¿Pero qué consistencia ontológica tiene la cultura, aparte de ser una operación, una

---

les assume. Negligent-elles de venir enchasser leur apport dans ce cadre protecteur, qui bientôt elles dispersent, s'étortent et meurent. La civilisation est pour elles un achèvement objectif necessaire". Por otra parte, el mismo autor considera la civilización como el ideal de toda cultura.

161. A. L. Kroeber, *Anthropology: Race. Language. Culture. Psychology. Prehistory*, New York, 1948, p. 253: "Roughly,..., we can approximate what culture is by saying it as that which the human species has and other social species lack".

162. Cf. A. Dondeyne, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Louvain, 1951, p. 13.

M. J. Lacroix, *Les éléments constitutifs de la notion de civilisation*, en *Les conflits de civilisations*, Lyon, 1937, pp. 116-118.

vivencia, una condición y una expresión de la persona y de la sociedad? En el fondo de los elementos que integran la cultura, en el fondo de su estructura y de su dinámica se da una realidad ontológica, por la que se pueda definir la cultura? Si en el origen, en la realización y en la finalidad del fenómeno cultural se coloca la persona y la sociedad, adquiere la cultura un contenido "objetivo" y "objetual" que le dé consistencia y vida propias?

Una definición de la misma como conjunto de valores objetivos, jerarquizados y fundados en la "naturaleza" humana, encuentra su base ontológica en esa misma naturaleza, de la cual la cultura sería simplemente una manifestación y un desarrollo. Pero ya se ha dicho que este planteamiento no está de acuerdo con la Antropología cultural moderna.

Como se ha insinuado, una corriente filosófica poderosa ha dado al concepto de cultura un contenido fundamental de realidad ontológica y transcendente, tanto a la cultura "en general" respecto de la historia humana total, como a la cultura "en particular", respecto de un pueblo o etnia o grupo social concreto. La expresión histórica de la cultura y de las culturas no sería sino una manifestación de esta realidad superior que tiene sus propias leyes de vida y de evolución; llámese tal realidad "Espíritu" (espíritus), "Materia", "Genio", "Angel", etc., hace referencia a una realidad objetiva, ontológica y viva, que transciende las personas y la misma sociedad y su realización concreta histórica y espacial, sobreponiéndose a la misma libertad personal y social, En realidad parece constante, como se ha indicado ya, la tendencia humana a dar ese contenido ontológico transcendente a realidades difíciles de aferrar en modo experimental, ideologizando y mitificando fenómenos y realidades que de hecho son de nuestro mundo concreto humano histórico. Con ello, tales realidades adquieren una fuerza de provocación emotiva mucho mayor. Esto parece ocurrir también con el concepto de cultura.

Sin negar la existencia de tales realidades espirituales transcendentes y ontológicas abiertas a la percepción humana sólo por la fe [163] o por la intuición, me parece que en el caso de la cultura no se puede ver tal realidad ontológica y transcendente, independiente de la historia y de la realidad social e individual; ello significaría una mitificación o una ideologización más, expresada por un "cul-

163. Cf. B. KOROŠAK, *Il Mistero della Chiesa in S. Bonaventura*, en *Incontri Bonaventuriani, n. 4: La Chiesa in S. Bonaventura* (Atti dell'VIII Incontro al Cenacolo Bonaventuriano dell'Oasi Maria Immacolata di Montecalvo Irpino, 27-30 settembre 1967), Montecalvo Irpino, "Oasi Maria Immacolata", 1968, pp. 26-30.

turalismo". Aunque para la línea de este estudio y sus conclusiones sería muy cómoda y práctica una tal ontologización de la cultura, pienso que la Antropología cultural ha llegado precisamente a desmitologizar la realidad de la cultura, sujeta en definitiva a la historia de la sociedad y en cierto sentido manejada por ella.

Concepción opuesta a la apenas indicada es la que considera la cultura como una "teoría" [164], que recoge y explica una serie de fenómenos y realidades humanas, de una forma global y unitaria. Creo que tampoco se puede aceptar esta posición, puesto que "teoría" significa algo externo a las mismas realidades, que el científico aplica desde su punto de vista a las realidades en cuestión. La cultura, por el contrario, responde a una realidad constituída y organizada en la conciencia de los que la viven, la realizan y la expresan...

En efecto, la cultura parece tener un contenido profundamente conciencial; sin que por ello se pueda reducir a un hecho de conciencia. La conciencia social e individual de cultura responde a una realidad objetiva. Es precisamente en una tensión entre cultura subjetiva y cultura objetiva donde creo que hay que resolver la cuestión propuesta. Ya antes se ha indicado esta doble dimensión o aspecto de la realidad cultural. Si originaria y radicalmente la cultura es un fenómeno de operación, vivencia y expresión del hombre en sociedad, y por tanto basada en una dinámica subjetiva, por otra parte, tal operación, vivencia y expresión se actualiza en expresiones externas y palpables de cultura. Y como objeto humano, es una realidad duradera y comunicable a los demás. De donde nace una tradición cultural objetiva o un ambiente, que en cierto sentido adquiere su propia estructuración y dinámica que sobrepasa hasta cierto punto la realización histórica concreta de un grupo humano en un momento dado y las leyes de pura sociología y sicología. En realidad existe una estrecha interdependencia entre la sociedad y el individuo que realiza libremente su experiencia cultural, por una parte, y la tradición objetiva, por otra, que el grupo humano en este momento representa y concretiza. El aspecto subjetivo y el objetivo son inseparables y se unen estrechamente en una cultura viva [165] de un pueblo, etnia o grupo humano.

164. Cf. C. KLUCKHOHN, *Initiation*, p. 33.

165. Como dice R. SCHERER, *Culture*, en *Sacramentum Mundi. An Encyclopaedia of theology*, London, 1968, vol. II, p. 46: "... as culture in the objective sense can only have life in relation to man, the subjective and objective aspects cannot be separated either in the creative act or in the way the work is regarded afterwards. Both are part of living culture: one cannot experience subjective culture without the historical presence of cultural values or objective

Y así, como base del cuerpo del trabajo, se puede tomar la definición de cultura en concreto que ha sido formulada como "el modo de vida de un pueblo particular" [166], expresando por ella tanto el aspecto subjetivo y vital como el aspecto objetivo u objetual (expresiones sociales, artísticas, religiosas, técnico-materiales, institucionales, etc. [167].

Concretando un poco más la esencial definición indicada, y desde un punto de vista particularmente lingüístico, sintetizando por otra parte lo que hasta ahora se ha dicho sobre las dimensiones y características de la cultura, podríamos decir que la cultura en concreto —la única real— es un sistema configurado y dinámico de significados y de valores de un grupo social y más particularmente de un pueblo o etnia; significados y valores que se objetivizan en creaciones concretas, como símbolos expresivos y comunicativos de los componentes del mismo grupo humano, y que diferencian al grupo de los demás. El aspecto *sistemático* y el aspecto *simbólico* de la cultura son puestos muy de relieve por los últimos antropólogos

---

products of this culture. Neither objective culture as the sum of cultural values nor subjective culture as the cultural attitude of individual and groups can rest or exist in itself".

166. E. VAN KETS, *L'Eglise et les cultures*, p. 127. J. O'RIORDAN, *Theologia moralis culturae humanae* (Apuntes de clase en la Academia Alfonsiana de Roma 1968), p. 1, define la cultura en general, como fenómeno humano, "modus humanus vivendi".

La afinidad entre las dos definiciones es patente. Y también con la de Luzbetak, como "diseño de vida", en que la cultura se considera más bien en el plano ideal. En este mismo sentido la definen particularmente los antropólogos C. Kluckhohn y W. Kelly: "A historically derived *system of explicit and implicit designs for living*, which tends to be shared by all or specially designated members of a group" (el subrayado es mío) (*The Concepts of Culture*, en *The science of Man in the World Crisis* [dir. for R. Linton], New York, Columbia University Press, 1945, p. 98). Sin embargo, más allá del "plan de vida", hay que resaltar en esta definición el aspecto del sistema histórico y del grupo (no específicamente "pueblo"), como sujeto de la cultura.

A este concepto de cultura parece oponerse M. F. SCIACCA, *Cultura e anticultura*, pp. 14, 72 y passim, considerándolo no sólo como derivación del verdadero concepto de cultura como "paideia" o educación y formación personal, sino incluso como una degradación del mismo concepto, en su valor y en su profundidad. En realidad a través del análisis histórico y sistemático hecho en este título, el concepto de cultura preferido y valorizado por Sciacca queda perfecta y explícitamente integrado.

167. "Unter Kultur verstehen wir den Inbegriff alles dessen, was die Menschheit nicht schon von Natur als Anlage mitbekommen, sondern durch eigene Schöpferkraft hervogebracht hat, und zwar nicht nur die objektivierten Werke des *artes et inventa* —wie schon Bacon zusammengefasste—, sondern auch alle sozialen Einrichtungen und Sitten, die gesamten verhaltens— und Verlaufsformen des Lebens von den technischen Praktiken bis zur in Sprache und Religion ungelagerten weltanschaulichen Vonbahnung des Denkens" (o. c., pp. 188-189).

y sociólogos (Cf. particularmente PITIRIM SOROKIN, *Sociedad, Cultura y Personalidad. Su estructura y su dinámica*, Madrid, Aguilar, 1962²).

* * *

Por la exposición de la historia del concepto y de la concepción de la cultura y mediante la síntesis de la elaboración y de la progresiva definición de la ciencia de la cultura, se ha tratado de proponer el ámbito conceptual en el que se va a mover todo este trabajo.

En este contexto y como conclusión de este capítulo, es necesario precisar tres términos afines que van a ser muy usados a través de todo el trabajo. No solamente el hecho de la vacilación de conceptos, inherente a toda ciencia en plena formación, sino también el que los diversos autores o al menos las diversas tradiciones lingüísticas den significados distintos a los mismos términos, obliga a precisar el significado que se les quiere dar en el trabajo.

Entre "cultura" y "civilización" yo empleo ordinariamente el primer término, menos cuando se trata de citas de otros autores. Cuando por mi cuenta uso "civilización" se comprende su significado por las aclaraciones que he dado arriba.

Aculturación. Este término en la Antropología cultural ha significado contacto cultural ("cultural contact") [168]. En este sentido entra dentro de los conceptos de la dinámica de la cultura, como un proceso de cambio cultural [169]. En realidad este término está bastante ligado con una concepción etnocéntrica y europeocéntrica de la cultura, es decir, con un proceso unilateral de comunicación o de prestación cultural. Por eso, hoy parecen preferirse las fomas de "transculturación" [170] o *interculturación*, para indicar una comunicación recíproca entre las culturas en la reafirmación y valorización de cada una de ellas [171].

---

168. Cf. M. J. HERSKOVITS, *Acculturation, the Study of cultural contact*, 1958.

169. Cf. L. J. LUZBETAK, *The Church and Cultures*, p. 214. Sobre todo, R. BEALS, *Acculturation*, en *Anthropology today*, Chicago, 1952, pp. 621-641.

170. Término acuñado por F. ORTIZ, *Contrapunto del trabajo y el azúcar*, Havana, Ed. J. Montero, 1940. Yo uso no "transculturación", pero sí "transcultural", en el sentido de algo que transciende la cultura.

171. En este sentido la entiende A. Dupront: "L'acculturazione sarà il movimento de un individuo, di un grupo, di una società e anche di una cultura verso un'altra cultura. Dunque un *dialogo*, un *insegnamento*, un *confronto*, una *mescolanza e più spesso una prova di forza*. Due culture e due civiltà sono presenti; la loro interazione (tutto ciò che esprime il prefisso *ad*) è acculturazione" (*L'acculturazione. Per un nuevo rapporto fra scienza storica e science umane*, Torino, Einaudi, 1967, p. 35).

Por otra parte, la forma "aculturación" parece más apta para indicar el desarrollo cultural de un grupo particular o de la humanidad en general; y en este sentido abarcaría el conjunto de la dinámica cultural, tal como he aludido arriba, o la cultura en su dinamicidad. Es con ese significado que el término "aculturación" es usado en este trabajo, acercándose bastante al significado también de "civilización", tal como he indicado antes: proceso histórico de la realización de la humanidad; pero "aculturación" hace referencia también y sobre todo a la cultura particular, y tiene un sentido más concreto y activo que "civilización".

Enculturación. Este término tiene un significado más preciso en la Antropología cultural, y se refiere al individuo que, por un proceso de educación, penetra en la cultura del grupo humano al que pertenece y se la apropia. Es un proceso de hacer personal la cultura tradicional de la sociedad. Por eso mismo está muy ligado a la "socialización", en el sentido de "hacerse social"[172]. En este estudio, "enculturación" es aplicada también al proceso de penetración de la Revelación y del Mensaje evangélico o del Kerigma en la cultura particular; es la necesaria expresión humana y cultural que ellos deben tomar.

Culturalización. Este concepto está muy ligado y es la consecuencia de la enculturación. Lo he usado para recalcar la enculturación de la Iglesia y de su Mensaje. En realidad significa el hecho de "hacerse cultura", o convertirse en expresión cultural, de lo que en sí es "transcultural" o transcendente. Igualmente significa la forma en que culturalmente se realiza el Mensaje evangélico en la Iglesia.

172. Cf. L. J. Luzbetak, *The Church and Cultures*, pp. 73-74.

II. — ACULTURACION Y REVELACION

El planteamiento de este título no resulta difícil. He dicho ya en la introducción que el binomio cultura-Revelación es el planteamiento moderno del perenne problema de "encarnación": Dios-hombre. Planteamiento global y dinámico.

Que la cultura tenga un sentido global y dinámico, porque histórico, se ha visto en el capítulo primero; por lo que se puede hablar de *aculturación,* en vez de *cultura,* sin disminuir su sentido objetivo, y por otra parte, recalcando su carácter histórico.

En cuanto a la Revelación, queda ya superada la concepción que la veía como un sistema de verdades o un "preparado" divino que desde lo alto ofreciera Dios al hombre, como el maná del desierto. La Constitución dogmática *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II nos presenta la Revelación como una realidad histórica, por la cual Dios entra en la historia humana, para dialogar con los hombres y habitar entre ellos. Es una presencia viva y actuante de Dios entre los hombres y un diálogo con ellos. La Revelación se presenta como una *"historia de la salvación"*, en la que Dios actúa y explica su actuación, dentro del drama histórico que vive la humanidad [1].

Pero la Revelación es histórica también en el sentido de que se da como un proceso de evolución, al ritmo, incluso del proceso evolutivo de la historia de la humanidad [2].

---

1. Cf. *Constitución dogmática sobre la divina Revelación: Dei Verbum,* en *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Documentos pontificios complementarios,* Madrid, 1966, p. 125, n. 2.

2. Cf. W. PANNENBERG, etc., *Rivelazione come storia,* Bologna, Ed. Dehoniane, 1969. Los autores consideran la revelación en su contenido histórico y en su dimensión escatológica.

Así pues, la confrontación entre Revelación y cultura se realiza como un encuentro vivo y dinámico de dos procesos en el hombre histórico y a través de la historia del mismo hombre [3].

En efecto, el contenido propio de la historia humana es la cultura precisamente y el proceso de aculturación. Y es la dinámica de este proceso que ha sido penetrado por la Revelación divina: No se debe buscar en la Biblia el juicio de una cultura y de sus valores o desvalores, por parte de una instancia totalmente exterior a la misma cultura, o sea, la Revelación divina, sino la penetración *profética* de la misma en aquélla. Los 11 primeros capítulos del Génesis, puestos a la cabeza de toda la Biblia y como introducción a la propiamente dicha historia de la Revelación de Dios, significan lo que se ha dicho; pues ellos narran los inicios y las bases teológicas de la historia cultural de la humanidad. La acción reveladora de Dios no significa una interrupción de esta historia cultural, sino una asunción y una revalorización de la misma, en virtud de la inserción de la Revelación divina en la aculturación humana [4].

La vocación de Abrahám (cf. Gn 12,1 ss.), con la cual empieza la historia del Pueblo de Dios y la historia de la Revelación propiamente dicha [5], es una respuesta a la historia cultural narrada en los 11 primeros capítulos. La vocación de Abrahám se presenta claramente como hecho histórico situado en un pueblo y en una fecha: es decir, un hecho ocurrido en un preciso momento de la historia cultural de la humanidad, y con un significado universal. Su elección es un signo de bendición para todos los pueblos (cf. Gn 12,3). Y en él inicia la historia del Pueblo que será testigo inmediato y el depositario de la acción reveladora de Dios. Un pueblo también histórico, concreto, que ocupa su lugar en la historia general de los pueblos y que tiene su propia historia y su propio desarrollo cul-

---

3. G. VON RAD, *La Théologie de l'Ancien Testament*, Genève, 1963, vol. I, pp. 106-111, expone bien este sentido de la Revelación, en el Antiguo Testamento en particular, como proceso histórico, ligado al sentido histórico del pueblo de Israel, vivido por él en modo característico y original.

4. "Essendo storia e comunicazione, la Rivelazione ha dovuto prendere corpo in una cultura" (F. MOLINARIO, *L'acculturazione...*, p. 85).

5. No es que los tiempos anteriores a la llamada de Abrahám sean tiempos del gran silencio de Dios y de la soledad humana absoluta. La presencia de Dios en la misma aculturación humana es real y efectivamente salvífica; pero la presencia y acción propiamente reveladora se inicia en la vocación de Abraham. Aquí no me meto a hablar sobre la posibilidad, la realidad y el sentido de una revelación primitiva de Dios.

tural; pero no separado de los otros pueblos y de la historia cultural de la humanidad en general, sino inserto en ella [6].

La constitución del pueblo de Israel, con su conciencia de pueblo elegido por Yahvéh, se realiza a través de sus vivencias históricas de la liberación de Egipto, la vida del desierto, la conquista de la tierra de Canaán, etc. La Alianza del Sinaí, por la cual Yahvéh toma a Israel como Pueblo suyo y por la que éste adquiere conciencia de ser tal Pueblo elegido, se sitúa en un contexto de formación del pueblo histórico y de su concienciación de unidad, se puede decir, nacional, o al menos de comunidad inter-tribal. Pero la elección divina como Pueblo de la Revelación no significa una separación: al igual que Abrahám, el Pueblo de Israel tiene un destino universal, ya desde el principio de su concienciación nacional y de su concienciación de Pueblo elegido por Yahvéh [7].

La Revelación, pues, no se da en una forma abstracta y ahistórica, es decir, *acultural,* sino en el contexto de una experiencia de vida nacional y cultural. Como dice R. K. Ullmann, "toda revelación es al mismo tiempo experiencia humana, o de lo contrario no es revelación" [8]. La experiencia de la presencia especial de Yahvéh en su Pueblo y de su acción reveladora, se expresa en una vivencia humana histórico-cultural, en la cual y desde la cual el Pueblo de Israel recibe la Revelación divina.

El encuentro histórico de la aculturación humana y de la Revelación divina, toman, pues, un marco concreto en el Pueblo de Israel, que en su contexto geográfico, histórico y cultural realiza la experiencia de la compenetración entre la cultura y la Revelación. En esa experiencia compleja y a través de ella se puede descubrir la valoración de la cultura humana por parte de la Revelación divina. La relación entre cultura y Revelación significa desde luego más que una *mediación* necesaria —o mejor, mediatización— de la cultura respecto de la Revelación, y más que una expresión de la Revelación en y a través de una lengua y de una cultura concretas.

---

6. A. RICHARDSON, *History,* p. 118: "Apart from the events of Israel's history, which was real history, part of the history of the world, Israel's faith cannot be understood; it cannot be abstracted from history and treated as a kind of quintessence of religious ideas which remains after the sediment of historical occurrence has been thrown away".

7. Cf. R. MARTIN-ACHARD, *Israël et les nations,* Paris, 1959, sobre todo el capítulo tercero.

También A. GELIN, *L'homme selon la Bible,* Paris, pp. 87-90.

8. R. K. ULLMANN, *Between God and History,* London, George Aleen and Unwin, 1959, p. 15: "All revelation is at the same time human experience, or it is not at all".

A) Génesis 1-11: Elementos de una visión teológica de la cultura

Los 11 primeros capítulos del Génesis presentan, pues, la primera historia de la aculturación humana, como lugar de la acción reveladora de Dios y como introducción a la historia de la Revelación. Por tanto, los primeros elementos de concepción y de valorización teológica de la cultura se encuentran en esos capítulos.

1. *"Dios creó al hombre a su imagen"*

El hombre es una *criatura* de Dios: ésta es la realidad fundamental de la antropología bíblica (cf. Gn 1,26 ss.; 2,7; Sal 8,6; Si 17,3-4; Sb 2,23; etc.).

Este hecho significa principalmente la dependencia del hombre respecto de Dios, porque de El recibe la vida (cf. Gn 2,7). El ruhah o espíritu que lo anima es algo que Dios le ha comunicado: en virtud de éste tiene él una consistencia existencial. Dios le puede retirar su "soplo" vivificador, y el hombre decae (cf. Jb 34,14-15; Sal 104,29-30). El hombre está, pues, en dependencia continua respecto de Dios en su misma existencia vital.

La teología ha visto en este espíritu vivificador que El comunica a cada hombre, el alma espiritual e individual, dotada de libertad y de conciencia.

Pero esta formulación metafísica del ser del hombre no se encuentra en el Génesis, que mira las cosas más dinámica y existencialmente, como posibilidad de comunicación y apertura existencial con Dios [9].

Todas las cosas han sido creadas por Dios, y el hombre también; pero éste difiere radicalmente de las otras criaturas. Los relatos de la creación y la Biblia en general insisten en esta diferenciación del hombre respecto de las otras criaturas y en particular respecto de los animales [10]; pero tal distinción también está expresada en tér-

9. A. Dondeyne, *Révélaton et culture,* en *Au service de la Parole de Dieu,* Gembloux, 1969, p. 328: "Prendre conscience de l'omniprésence de Dieu, c'est donc reconnaître que la capacité d'ouverture, qui représénte l'essence même de l'ex-sister humain (le préfixe 'ex' désigne précisément cette ouverture) est un don de Dieu. Seulement, la chose est importante à noter, reconnaître ce don comme don, c'est ne pas simplemente le recevoir passivement vour mener ensuite notre petit train de vie, c'est le recevoir comme un *appel* incessant et une tâche à assumer librement".

10. Cf. A. Gelin, *L'homme selon la Bible,* Paris, 1968, p. 31.

minos de relación existencial, más que en términos de esencia; como objeto de vocación y de tarea humana en su existencia.

El hombre es definido en la Biblia fundamentalmente por ser *imagen de Dios* [11]: ahí está lo que constituye al hombre en su relación con Dios y con las otras criaturas [12], y lo que lo diferencia de ellas es su relación dinámica [13].

El hombre creado "a imagen de Dios" hace una referencia primera inmediata a Dios mismo, a la relación del hombre con El. Pero tal relación significa más que una depedencia respecto de El; lo que he señalado en el tema de "criatura".

El término "imagen", que traduce el hebreo "selem" (en su significado de imagen-estatua), tiene un significado más concreto que semejanza (en hebreo "demut"). Aquélla indica una semejanza física —no se entienda "física" en sentido de "material"— como la que existe entre el padre y el hijo; pero no parece que haya que insistir en esta diferencia de términos, que a lo sumo puede dar una complementación, o una matización.

El hombre es imagen de Dios en su ser total, concreto [14], espiritual-corporal [15]. Es un ser abierto a El y capaz de comunicarse con El. El hombre puede escuchar a Dios y responder a su palabra: puede dialogar con Dios (cf. Gn 3,9 ss.). Está totalmente orientado a Dios y es responsable ante El. Estas virtualidades que han sido atribuídas en la teología —y ya desde el libro de la Sabiduría— al alma espiritual, el Génesis las expresa en los términos del hombre "imagen de Dios" [16], que desde luego supone una semejanza de naturaleza como persona poseedora de inteligencia y de voluntad [17].

---

11. Sobre este tema, cf. G. von Rad, ἐικών, en ThWNT, vol. III, pp. 287 ss.

12. Aquí no me refiero a los ángeles, que tampoco son objeto de preocupación en estos capítulos del Génesis.

13. Y. M.-J. Congar, *Unité de l'humanité et vocation des peuples,* en Y. M.-J. Congar, *Sainte Eglise,* Paris, 1963, p. 164: "Dans l'affirmation que l'homme a été fait à l'image de Dieu, il y a, certes, en premier lieu, une expression de la dignité de l'homme, qui le sépare des animaux, sa qualité d'être spirituel et libre, capable d'être appelé par Dieu, de lui répondre, d'entrer en communion avec lui...".

A. Gelin, *L'homme,* p. 27, dice por su parte: "L'homme, tel qu'il est décrit dans la Bible, apparait comme un faisceau de relations. La première de ces relations est celle qu'il entretient avec Dieu: cette relation constitutive s'exprime frappante dans le thème de l'homme 'image' de Dieu".

14. A. Gelin, *L'homme,* p. 30: "L'homme existant avec sa chair et son sang, est l'image de Dieu...".

15. G. von Rad, *La Théologie,* vol. I, pp. 103-131.

16. A. Hulsbochs, *God's Creation,* London, Sheed and Ward, 1965, p. 45, define la esencia del hombre por su capacidad de dialogar con Dios: "Just as in the natural order the essence of man is defined by his suitability or capa-

El hombre en cuanto "imagen de Dios", representa a Este [18], como rey de la creación y como miembro de la comunidad humana. El hombre se manifiesta como "imagen de Dios" en su dominio sobre los seres inferiores: "Dijo Dios: Hagamos al hombre a imagen nuestra, según nuestra semejanza, y domine en los peces del mar, en la aves del cielo, en los ganados y en todas las alimañas, y en toda sierpe que serpea sobre la tierra" (Gn 1,26). Participa del dominio de Dios (cf. Si 17,2-3). Pero el hombre representa y manifiesta a Dios en la pareja, como comunidad: "Y creó el hombre a imagen suya; a imagen de Dios lo creó; macho y hembra los creó" (Gn 1,27). Ambas dimensiones: dominio sobre las criaturas y formación de comunidad van inseparablemente unidas, en una perspectiva existencial.

No se trata, en efecto, de una realeza y de un dominio estáticos y de una comunidad infecunda y cerrada. El hombre representa a Dios dinámicamente en la realización existencial, de forma activa [19], como se ha dicho más arriba.

"Y los bendijo y les dijo: Sed fecundos y multiplicaos, y llenad la tierra y sometedla; dominad en los peces del mar, en las aves del cielo y en todo animal que serpea sobre la tierra" (Gn 1,28). La comunidad humana, en su fecundidad, en su multiplicación y en su pluralidad representa la imagen de Dios. Pero con esto está unida la misión de someter la tierra y dominarla. La multiplicación del género humano y el dominio de la tierra están estrechamente ligados. Y el hombre realiza su imagen de Dios por el cumplimiento histórico de esta misión. Así se diría que el hombre comunica su imagen divina a las criaturas externas y particularmente a sus hijos (cf. Gn 5,3) [20]. Aun sin hacer un paralelo absoluto entre este pasaje y el Gn 1,27, los autores ven entre ellos un verdadero paralelismo [21].

---

city for the dialogue with God, so the essence of the perfected man is defined by open communion with God in higher freedom".

17. Cf. *Biblia de Jerusalén*, notas a Gn 1,27 (a) y a Gn 5,3. También P. LAMARCHE, *Imagen*, en *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona, 1965, pp. 366-368.

18. Cf. A. GELIN, *L'homme*, pp. 30 ss.

19. *Ibid.*, p. 35: "Dans l'expression 'image de Dieu' il y a donc comme un appel à la lutte, une invitation dynamique".

20. A. GELIN, *L'homme*, p. 29. "On peut dire donc que l'image se transmet; l'image est un bien permanent de l'homme, qui subsiste même dans l'homme pécheur".

21. Cf. A. CLAMER, *Genèse*, en *La Sainte Bible*, t. I, parte 1.ª, Paris, 1953, p. 166, nota a los vv. 3-5.

El tema del hombre "imagen de Dios" recibe su desarrollo y su plenitud a través de la historia de la Revelación [22]. El "sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial" (Mt 5,48) marca un progreso en la línea de aquel primer mandamiento de realizar la imagen de Dios. Esta imagen de Dios es una exigencia a realizar también su misma obra de la creación. Pero sobre todo en S. Pablo el tema de la "imagen de Dios" recibe su plena significación como revestimiento del "hombre nuevo" (Col 3,10) y como comunión con Cristo y asimilación a su imagen, El que es imagen perfecta de Dios (cf. Rm 8,29) [23]. En este sentido pleno queda asumido y completado el significado de "imagen de Dios" del Génesis.

Así pues, la historia humana y la cultura son una realización de la imagen de Dios, en el doble aspecto de la obra terrena en el dominio activo y transformador de la naturaleza, y en la realización de la comunidad humana y de la sociedad.

2. *"Llenad la tierra y sometedla"*

Tanto el Código sacerdotal como el Código Yahvista, aun en su diversa acentuación y perspectiva, concuerdan en situar al hombre como centro y fin de las demás criaturas [24].

Todas las cosas han sido creadas por Dios y de El dependen en definitiva. Todas ellas dan gloria a Dios, que las ha creado "buenas". Las realidades creadas tienen, pues, su bondad en cuanto salidas de las manos de Dios: una bondad *natural.*

Pero Dios ha puesto todas las cosas al servicio del hombre, las ha sometido a él. En el primer relato de la creación el hombre aparece como la coronación de toda la creación y como el señor de todas las realidades inferiores; es puesto como intermediario entre las criaturas inferiores y Dios. La tierra ha sido creada a causa de los hombres. El salmo 8 es el mejor comentario del tema del hombre "imagen de Dios" en relación con el mismo Dios y en relación

22. La interpretación de este tema por el libro de la Sabiduría no considero aquí propiamente como una plenitud temática; se trata más bien de una traducción del mismo tema al pensamiento griego. Es, en definitiva, una transculturación del tema.

23. Cf. A. GELIN, *L'homme,* pp. 39-43.

24. G. VON RAD, *La Théologie,* p. 135: "P (Código sacerdotal) se préoccupe du 'monde' et de l'homme dans le monde, tandis que J (Código yahvista) fait croître autour de l'homme les choses qui lui sont les plus immédiates et définit les relations qui se constituent entre eux. Toutefois ils sont d'accord sur le fait que la création est étroitement en rapport avec l'homme qui est son centre et son but".

con sus criaturas inferiores: siendo la creación toda de Dios y Este el Señor absoluto de la misma, el hombre ha sido constituido por El como señor de sus obras, en dependencia de El.

El hombre para ejercer este señorío realiza una especie de comunicación con las realidades: él es capaz de abrirse a las criaturas inferiores, precisamente por ser "imagen de Dios": tal significado tiene la perícopa de la imposición de nombres a todos los animales por parte del hombre (cf. Gn 2,19-20). Tal comunicación tiene alguna semejanza con la comunicación inter-humana; pero queda superada en mucho por ésta.

El hombre realiza su señorío también por el uso de las cosas (cf. Gn 1,29-30) y por una acción transformadora que ejerce sobre ellas (cf. Gn 2,5-15), por medio del trabajo.

El hombre es el centro del "mundo" creado por Dios, es decir, "los cielos y la tierra", con todo lo que en ellos existe. Pero la imagen de Dios que representa el hombre no significa igualdad con Dios, sino delegación de dominio y mediación. Por eso, el hacerse dueño absoluto de las cosas y de las criaturas de Dios y el pretender igualarse a El, cambia la bendición de Dios en maldición para el hombre y las demás criaturas. Si para el hombre y en el hombre el universo ha sido creado y bendecido (cf. Gn 1,28), por su causa será también maldecido (cf. Gn 3,17; 5,29). A raíz de este pecado queda trastornada toda la relación pacífica y suave entre el hombre y los seres inferiores y las realidades materiales, aunque su posición de dominio y su misión respecto de ellos no se altera substancialmente (cf. Gn 3,23); y Dios, después del diluvio, repetirá a los hombres, en la persona de Noé y de sus hijos, su mandato y les renovará la misma misión de dominar y servirse de la creación; pero ya se predice la tirantez de relaciones entre los hombres y las otras realidades, con lo cual Dios castigó al hombre después de su pecado (cf. Gn 3,16-19): el hombre deberá infundir miedo a los animales (cf. Gn 9,2). Dios hace las paces con el hombre y con toda la creación mediante la alianza con Noé y su descendencia (cf. Gn 9,8 ss.), y continúa así la obra del hombre (cf. Gn 9,18 ss.). Pero su dominio y su acción en la tierra tienen un sentido ambivalente. Noé cultiva la tierra y produce el vino, y lo bebe; pero este mismo producto se vuelve causa de su borrachera y ocasión de pecado para su hijo Cam (cf. Gn 9,20-22).

Pero esta trágica situación de la obra terrena del hombre está expresada particularmente por el relato de la torre de Babel: ex-

presión de potencia humana y de dominio de la naturaleza, y símbolo del progreso cultural, se convierte en la tentación más grande de orgullo frente a Dios, que desbarata sus planes.

El Génesis distingue a Caín y sus descendientes por sus iniciativas culturales y de progreso material, por medio de un relato conciso que acaba con una exaltación de soberbia y prepotencia de Lamek (cf. Gn 4,17-24). Algunos exégetas han visto en el relato una condena de la cultura humana (entendida como progreso material y social del hombre), puesto que va unida a la actitud ateísta y soberbia de Lamek[25].

En realidad la mayoría de los exégetas no admiten esta opinión. Isaías ve los tiempos futuros, cuando Dios creará "cielos nuevos y tierra nueva" (Is 65,17), como tiempos de prosperidad material y de acción cultural floreciente del hombre sobre la naturaleza: "Edificarán casas y las habitarán, plantarán viñas y comerán su fruto" (Is 65,21).

3. *La comunidad humana*

Se ha dicho antes que el hombre es "imagen de Dios" también en su relación social con los otros hombres, como miembro de la comunidad humana. El hombre es un ser apto y destinado a abrirse a los demás hombres y comunicarse con ellos. No es un ser simplemente espiritual, sino también corporal: es precisamente a través de su cuerpo que se manifiesta, se expresa y se abre toda la interioridad de su nephesh o personalidad: el cuerpo es todo el hombre en cuanto se manifiesta al exterior y puede ponerse en contacto con las otras criaturas[26].

La primera expresión, la más fundamental de esta apertura del hombre hacia su semejante, es el matrimonio, en el que se da la plena unión en todas sus expresiones humanas: "... y se hacen una sola carne" (Gn 2,24). Es una comunicación que le es imposible realizar con los seres inferiores, porque no son semejantes a él, no son

25. C. SCHEDL, *Storia del Vecchio Testamento*, vol. I, Roma, 1959, pp. 85-86: "I cainiti sono fondatori del progresso nel campo de la *cultura profana:* si tratta di cultura laica, terrena, senza Dio... Non ci dobbiamo meravigliare che l'umanità del tutto rivolta verso la terra conseguisse grandi progressi nella cultura... Ma el progresso culturale si accompagna una *decadenza religiosa*". (Texto citado por F. FESTORAZZI, *La Bibbia e il problema delle origini*, Brescia, 1967, p. 239). Sin embargo, el mismo Festorazzi cree que aquí no se puede ver una condena general de la cultura humana.

26. Cf. A. GELIN, *L'homme*, p. 12.

adecuados a él (cf. Gn 2,20). Esta primera comunidad humana es imagen de Dios en sí misma, como comunidad humana (cf. Gn 1,27). Esta doctrina será después desarrollada por S. Pablo, que comparará la unión matrimonial a la unión entre Cristo y su Iglesia (cf. Ef 5,21-33), recogiendo la imagen usada ya sobre todo por Oseas, en referencia a las relaciones entre Yahvéh y su Pueblo.

Pero el matrimonio es imagen de Dios, en modo particular, por su fecundidad, a través de la cual los padres comunican su propia imagen divina a sus descendientes (cf. Gn 5,3), porque Dios ha dado este don al hombre, como un don permanente [27]. El "sed fecundos y multiplicaos, y llenad la tierra..." (Gn 1,28) es uno de los aspectos de la misión encomendada al hombre en cuanto imagen de Dios, en orden a comunicar tal imagen a los descendientes. Precisamente en esa participación común en la imagen de Dios está el contenido de la unidad del género humano; el fundamento de esa unidad está en la sucesión ininterrumpida y física de generaciones, desde un principio único (cf. Hch 17,26), como medio de comunicación de la imagen fundamental de Dios.

4. *La distribución de pueblos y su caracterización*

La unidad de todos los hombres, procedentes de un principio común es el significado primero de la lista de generaciones y de pueblos que nos presenta el capítulo X del Génesis, a partir de Noé y de sus hijos. A partir de ellos se realiza la dispersión de los hombres y se llena la tierra (cf. Gn 9,19), en virtud de la bendición de Dios y en obediencia a su mandato (cf. Gn 9,1); y ello comporta la formación de pueblos diversos (cf. Gn 10,32) [28].

Israel no es un pueblo cerrado, separado y diferente de los otros pueblos en este sentido, dentro de la comunidad de pueblos. Sin duda su historia lo ha puesto en contacto con tantos otros pueblos de su derredor, y en cierto sentido lo ha hecho solidario con ellos.

---

27. La teología ha considerado que el hombre perdió la imagen de Dios por el pecado. En cuanto la imagen significa gracia o comunión con Dios, como en S. Pablo, sí: el pecado es una pérdida de la imagen de Dios en el hombre; pero el Génesis considera la imagen en su significado fundamental, unido a la misma naturaleza del hombre, y, en cierto sentido, identificado con ella.

28. A. Clamer, *Genèse*, p. 224, dice refiriéndose al Gn 10,1-32: "Ciò che intende mostrare è l'unità e la fraternità dei popoli per il fatto che hanno un origine comune, testimoniando così un universalismo che non si incontra altrove, in cui tutto ciò che era straniero era considerato barbaro e oggetto di disprezzo, come presso i Greci e gli Egiziani".

Este recuento de pueblos refleja, pues, una visión universalista de la humanidad y del mismo Israel, en medio de los otros pueblos.

Ni Israel ni los otros pueblos del Oriente tienen un concepto de "humanidad" o de "género humano". En su historia se ha encontrado con pueblos diversos, que le dan una visión concreta de los hombres repartidos en pueblos diferentes, según su raza, país, lengua, nación. Este cuadro concreto del capítulo X proyecta, pues, una experiencia histórica y una situación actual a los tiempos anteriores a Abrahám, según los conocimientos geográficos e históricos y etnológicos de la época.

Después de cada grupo de generaciones, se añade: "Estos fueron los hijos de (X), según sus linajes y lenguas, por sus territorios y naciones" (Gn 10,5.20.31). Las agrupaciones y diversificaciones se hacen en base a la generación y se manifiestan en las unidades étnicas, lingüísticas, geográficas y nacionales. No se usa, pues, expresamente el concepto de cultura, tal como hoy lo entendemos en su sentido etnológico y sociológico, para indicar los grupos humanos. Sin duda tal concepto no existe de forma explícita en la mentalidad de Israel, que ve la diversidad de pueblos en sus elementos más palpables y visibles. Sin embargo, los conceptos de clan o *raza, lengua, país* y *nación,* están estrechamente unidos y contienen en cierto sentido la idea de la diversidad de fondo histórico-cultural.

Para Israel la división de pueblos se realiza según un designio explícito del Altísimo, Yahvéh, que es el señor de todos los pueblos: "Cuando el Altísimo repartió las naciones, cuando distribuyó a los hijos de Adán, fijó las fronteras de los pueblos, según el número de los *hijos de Dios*" (Dt 32,8; cf. Hch 17,26). La división tiene como contenido de fondo la distribución de las características por parte de Dios.

a) Angeles de las naciones

El ha dado a cada nación su ángel protector y "jefe" (cf. Si 17,17): así identifican los exégetas la expresión "hijos de Dios" del Dt 32,8 con el "jefe" en el pasaje anterior. La doctrina de los ángeles de las naciones es un tema común en las más tardías tradiciones judías y en la Biblia, y está en estrecha relación con la diversidad de lenguas[29]. En el fondo existe sin duda una mentalidad que mi-

29. J. DANIÉLOU, *El misterio de la historia,* San Sebastián, 1963, sobre todo el cap. III: "La división de las lenguas". En él recoge la doctrina extrabíblica y la bíblica sobre este argumento. Cf. también Y. M.-J. CONGAR, *Unité de l'humanité,* p. 167; y A. TH. VAN LEEUWEN, *Christianity,* pp. 124 ss.

tifica el "espíritu" nacional de un pueblo, lo que se llama el "genio" de los pueblos, en el que se expresa la conciencia colectiva de una unidad nacional de fondo cultural[30].

b) Las lenguas

Según esa concepción, las lenguas son anteriores a la división de los pueblos y es Dios mismo el que ha dado a cada uno de los pueblos su propia lengua. Es verdad que en este capítulo X y en el XI del Génesis, la lengua tiene una significación directa del lenguaje, de medio de entendimiento entre los hombres[31] (y por lo mismo la pluralidad de lenguas como elemento de distanciamiento e incluso de separación entre los pueblos); sin embargo, bajo ese mismo punto de vista, la lengua constituída como elemento unificador de un pueblo y diferenciador de los demás, toma un significado de cultura, en su sentido etnológico y sociológico, por una especie de metonimia. Así la interpreta P. de Surgy, en referencia al capítulo XI del Génesis: "Los pueblos del universo son de 'todas lenguas'. Con esta expresión concreta designa la Biblia la diversidad de las culturas"[32].

La lengua, como lenguaje, es un don de Dios, unido a la donación de su espíritu; y refleja la imagen de Dios. Por ella Dios y el hombre se comunican entre sí (cf. todo el capítulo III del Génesis)[33]; por ella se establece la comunicación entre los hombres (cf. Gn 3,17); entre el hombre y el tentador se establece también una especie de lenguaje (cf. Gn 3,1 ss.); y por fin, también por ella, en algún modo, el hombre se abre a los demás seres inferiores (cf. Gn 2,19-20).

La lengua, como expresión de la comunidad cultural y concretización de la pluralidad de culturas, es también fruto de la bendición de Dios, más aún, es dada por el mismo Dios.

30. Cf. T. S. Eliot, *Notes*, p. 14. Aun hoy en día, la cultura o la civilización, como la patria, representan, como se ha dicho en otro lugar, en gran parte una idealización de una conciencia colectiva, apta para provocar reacciones emocionales.

31. Hoy en día la Antropología cultural da a la lengua no sólo un valor comunicativo, sino incluso un puesto primordial entre los elementos de la cultura y una función de estructuralización de la misma, como una "forma de comportamiento cultural", cf. C. Kluckhohn, *Initiation*, p. 183.

32. P. de Surgy, *Lengua*, en *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona, 1965, p. 411. En concreto, respecto del Gn 11,1: "todo el mundo era de un mismo lenguaje (labio) e idénticas palabras", algunos exégetas lo interpretan en sentido amplio, es decir, en referencia a la cultura (costumbres, mentalidad, política...).

33. Recuérdese la noción de Revelación como diálogo y el valor de la Palabra en la Biblia.

c) Las razas

Así como la repartición de lenguas tiene una relación directa con Dios, la raza tiene también un significado religioso en gran parte. Una definición de raza humana es difícil de dar por sus elementos constitutivos; sin embargo, la Antropología física trata de valorar todavía este concepto como una forma de agrupar a los hombres por sus factores físico-biológicos, ligados a una herencia y descendencia fisiológica [34], como una división dentro de la misma especie humana [35]. La raza como determinante de la cultura de tal grupo étnico ha perdido sin duda gran parte de su valor en la Antropología actual. Lo que en los organismos en general tiene importancia, en los hombres pierde mucho de ella, precisamente en razón de su carácter cultural. Con todo, aun hoy, si bien distinguiendo y separando netamente los conceptos de raza y cultura, no deja de estudiarse su relación [36]. Tanto la raza como la cultura crean comunidad de hombres: la raza por un factor físico y biológico, la cultura por un factor de contenido preponderantemente histórico y sociológico [37].

La raza en el Antiguo Testamento está en estrecha relación con la procreación y la descendencia desde un tronco común. Y tiene un significado en gran parte religioso [38]; en efecto, el hecho biológico se recalca no tanto como comunicación de caracteres físico-biológicos, sino sobre todo en cuanto participación en las promesas de Dios al padre de la raza, o en la bendición o maldición que el mismo recibiera. El hecho biológico de la procreación es la base de la comunicación espiritual y la raza crea una especie de comunidad

34. C. KLUCKHOHN, *Initiation*, p. 127, define la raza en sentido general de esta forma: "En biologie générale, le terme 'race' ou 'variété' designe un groupe d'organismes qui se ressemblent physiquement en raison de leur ascendance commune".

35. Cf. F. S. HULSE, *La especie humana. Introducción a la Antropología física*, Madrid, Aguilar, 1968, pp. 233-237. Algunos, por lo demás, niegan toda validez a tal concepción, al menos en la situación de la humanidad hoy.

36. Cf. B. HINWOOD, *Race. The reflections of a Theologian*, Roma, Herder, 1964. El autor de esta tesis doctoral ha dejado casi completamente a un lado la cuestión de la raza en la Escritura. Su estudio se basa sobre la doctrina del magisterio, más bien contemporáneo, y sobre la reflexión de la teología de este siglo.

37. *Ibid.*, pp. 26-27. El autor resume las posiciones de las diversas corrientes antropológicas respecto de este tema: desde las que niegan simplemente toda conexión entre raza y cultura, hasta las que señalan un influjo positivo. Desde el punto de vista teológico, el autor estudia el problema en un apartado diverso, pp. 130-133.

38. Y. M.-J. CONGAR, *Questions raciales et théologie*, en *Sacerdoce et laïcat devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation*, Paris, 1962, pp. 471-490.

de destino religioso. Por otra parte, Israel participa en gran parte de la mentalidad que liga la religión a la etnia[39].

Con todo, los hijos de Lamek, por ejemplo, no sólo son padres de una generación, como realidad de contenido biológico-racial y religioso, sino que su descendencia va unida a una profesión y, se puede decir incluso, a una forma de vida cultural (cf. Gn 4,19 ss.). En el relato del capítulo X hay que decir que el concepto de clan o de raza va estrechamente ligado al de lengua, nación y país[40].

d) Las naciones

El concepto de *nación* tiene en sí un significado preponderantemente cultural (minorías nacionales = minorías culturales), aunque muchas veces se confunda con comunidad política e incluso con el Estado[41]. Nación propiamente significa una comunidad humana, formada a través de una historia propia, más o menos independiente, y unida por lazos relativamente definidos, de orden preponderantemente lingüístico, mental, conciencial[42], en una palabra, *cultural*.

Aquí el término "nación", mejor "naciones", no parece tener el significado religioso de "paganos", que en la Biblia tiene en general,

---

39. Cf. P. Rossano, *Le religioni non cristiane alla luce del Concilio e della Bibbia*, en *Rivista Biblica* 15 (1967) 117 ss.

40. Difícilmente se podría deducir de estos capítulos de la Biblia una teoría racista de la cultura, es decir, aquella que proclama la raza como factor fundamentalmente determinante de la cultura de un pueblo, pero Israel no hace distinción clara entre unidad cultural y unidad de raza.

41. Cf. A. A. Nekrasas, *De nationis notione*, Astae Pompeiae, 1960, pp. 34-45. El mismo autor trata de las relaciones entre nación y territorio (o país), nación y lengua, etc.: Los conceptos que aquí se están barajando precisamente. Cf. igualmente G. Fortier, *La nation dans l'ordre international*, Université de Montréal, 1966, p. 17.

J. Masson, *La violence des courants antichrétiens*, en HUMC, vol. IV, p. 191, distingue también estos dos sentidos del término "nación": "Ce mot a été interpreté selon deux tendences. L'une, politique, y voit l'ensemble des personnes, des institutions et des choses renfermées actuellement dans les frontières de tel Etat souverain. L'autre, qui est ethnique, culturelle, historique, voir religieuse, considère qu'il y a nation dès que se trouve réalisé un ensemble de personnes et d'institutions qui possèdent une même origine raciale, une unité de langue, de culture et de religion, la volonté de vivre ensemble, enfin, un communauté d'aspirations, voir de destin".

Cuando la "nación" no tiene ese contenido cultural e histórico, viene a ser una entidad de razón, políticamente acaso útil, pero vacía de verdadero contenido. Es lo que ocurrió en el concepto de nación creado por el centralismo jacobino, cf. M. Vaussard, *L'attitude de l'Eplise devant les grands problèmes*, en HUMC, vol. IV, p. 296.

42. G. Fortier, *La nation*, p. 15: "La communauté nationale n'existe vraiement que lorsque ses membres prennent conscience du patrimoine commun qui les rapproche".

en contraposición al Pueblo elegido, sino más bien un sentido sociológico no definido, en relación, como se ha dicho, con las otras nociones. Según K. L. Schmidt, ἔθνος proviene de ἔθος (costumbre) y significaría una multitud contradistinta por sus costumbres, hábitos y otras características comunes. Pero ordinariamente significa "pueblo", en su cohesión natural y general [43].

e) Los países

Por el contrario, el *país* o territorio es una realidad más definida y palpable. Así como Yahvéh ha concedido el territorio de Canán a su Pueblo, igualmente Dios ha dado a cada pueblo su territorio, fijando sus fronteras (cf. Dt 32,8). En él realiza su historia y a él está ligada en cierto sentido. La cultura no sólo es una realidad histórica y social, sino que tiene también una raíz geográfica y "espacial", como dice P. Tillich [44]. Una insistencia en este carácter geográficamente definido de la cultura lleva también a considerar la religión como parte de la cultura nacional particular: las religiones nacionales y los dioses nacionales son fruto de una mentalidad particularmente espacial de la cultura [45]. El sentido histórico del pueblo hebreo y de su cultura realizará el triunfo sobre el espacialismo o territorialismo de la Religión y de Dios, por el universalismo de Yahvéh, Señor Dios de todos los pueblos y naciones: "Así dice el rey de Israel y su redentor, Yahvéh Sebaot: 'Yo soy el primero y el último, fuera de mí no hay ningún Dios'" (Is 44,6); y por la apertura universal del pueblo de Israel y su religión.

---

43. Cf. K. L. Schmidt, ἔθνος, ἐθνικός *B.*— ἔθνος *im N. T.*, en ThWNT, vol. II, p. 366.

44. P. Tillich, *Théologie*, pp. 78-79: "L'espace signifie plus qu'un morceau de terre. Il inclut tout ce qui a le caractère de la juxtaposition. Le sang et la race, le clan, la tribu et la famille sont des exemples des concepts spaciaux. Nous savons combien grande est la puissance des dieux qui accordent une dignité et une valeur ultimes à une race particulière ou à une communauté de sang particulière. La culture humaine s'enracine dans ces réalités de l'espace et il n'est pas surprenant que celles-ci aient toujours été l'objet de la vénération consciente ou inconsciente de ceux qui s'en réclament et qui, en conséquence, leur attribuent une validité universelle".

45. J. Daniélou, *El misterio*, cap. III, habla de una veneración y hasta divinización de los "ángeles de las naciones".

A. Causse, *Israël et la vision de l'humanité*, Paris, 1924, p. 8, resume así esta mentalidad geográfica-territorialista de la religión, común a los pueblos del antiguo Oriente: "Chaque élohim est maître de sa terre. C'est pourquoi l'homme dès qu'il a quitté le sol où ont habité ses pères, se sait séparé de son Dieu, et il n'y a plus pour lui de communion religieuse. La terre étrangère est une terre impure".

5. *La confusión de Babel*

Presentada de esta forma la dispersión de los hombres y la división de los pueblos por la tierra, es decir, en virtud de la bendición de Dios y según su plan y la misión dada al hombre, éste aparece realizando la imagen de Dios. Pero a continuación, en el capítulo XI nos hallamos con el relato de la torre de Babel, que aparentemente y a primera vista contradice al relato anterior. En realidad ambos relatos responden a dos tradiciones diversas: aquélla responde a la tradición Sacerdotal, mientras el capítulo XI recoge la tradición Yahvista.

La contradicción desaparece, si se ve en el capítulo XI un relato que trata de explicar la misma división de los pueblos y lenguas, bajo otro aspecto. Si en el capítulo anterior la multiplicación de los hombres y la división de los pueblos y lenguas era un fenómeno en la línea de la voluntad de Dios y según su designio preciso, aquí se nos presenta ese mismo fenómeno en su ambigüedad, al ser un fenómeno humano, y, en realidad, en su degradación, a causa del pecado humano.

R. de Vaux une de esta forma los dos relatos: "La dispersión de los hombres, que comporta la variedad de los pueblos y lenguas se nos presenta (en el cap. 10) como el cumplimiento de la bendición divina, concedida a los hijos de Noé (Gn 9,1). El relato yahvista de la torre de Babel (Gn 11,1-9) tiene un sentido menos favorable; pero éstos son los dos aspectos complementarios de la historia del mundo a la que concurren el poder de Dios y la malicia del hombre" [46]. Y. M.-J. Congar también considera *complementarios* los dos relatos [47].

Aquí la división de los pueblos está concretamente expresada bajo la forma de división de lenguas (he dicho ya cómo algunos autores dan a este término un significado más amplio, de cultura).

Lo que era simple pluralismo de lenguas y culturas, por el pecado del hombre en sus relaciones sociales y por el pecado de los pueblos en relación con los otros pueblos, se convierte en confusión y desavenencia entre las naciones y los grupos culturales. En realidad en este relato no se da una interpretación de la división de los pueblos a causa del pecado del hombre ni una condena de la misma división como tal, por parte de Dios, a causa de su tergi-

46. R. DE VAUX, *La Genèse* (La Sainte Bible), Paris, 1953, p. 68 (la traducción es mía).

47. Cf. Y. M.-J. CONGAR, *Unité de l'humanité*, pp. 164-165.

versación por parte del hombre, sino la "pecaminización", por parte de los pueblos, de un fenómeno en sí bueno. Pecaminización que radica precisamente en no querer aceptar, tal como Dios ha querido, la división de los pueblos y pretender unificar y uniformar los diferentes pueblos, bajo el dominio de uno, por una ambición imperialista, provocando así la reacción y la desconfianza y la enemistad de los demás pueblos [48].

El análisis de F. Festorazzi sobre el relato de la torre de Babel [49], se puede reducir a estas conclusiones:

— Dios había mandado por segunda vez al hombre a poblar la tierra y a dominarla (cf. Gn 9,1); pero el hombre desobedece por segunda vez: "*Hagámonos un nombre* y no nos dispersemos por la tierra" (Gn 11,4).

— Dios interviene para mostrar su dominio en contra del orgullo humano, que quiere hacerse igual a El.

— Este relato es como un contexto de fondo para el relato de la historia de Abrahám y la tercera alianza: "Yo haré de tí un gran pueblo, te bendeciré y *te daré un nombre*, que servirá de bendición" (Gn 12,2) [50].

— Además en el relato se puede ver el tema de la división de lenguas, tema tomado de la tradición por el autor sagrado, sin darle aquí un significado especial.

— En definitiva, todo este relato tiene un sentido religioso, sobre todo en función de la historia de Abrahám.

---

48. Algunos exégetas ven en el relato una trasposición del juicio condenatorio del imperialismo babilónico a la explicación de la división de los pueblos y de las lenguas. El imperio babilónico tiene la tentación de crearse un gran nombre, uniformando culturalmente bajo su poderío todos los diversos pueblos. Dios condena esta soberbia pretensión, dando a cada pueblo su independencia y libertad lingüística, cultural y política, etc. En este sentido se expresa H. RENSKENS, *De profeet van Gods nabjheid*, Lannoo, Tielt, 1961, p. 86; aunque sin una referencia expresa al imperio babilónico: "La tour de Babel est l'expression de l'orgueil national qui piétine les droits des autres peuples, et qui réunit tout dans un Etat totalitaire par la violence des armes. Babel et l'idôlatrie nationale dont elle est l'image sont cause de toute haine et de toute guerre entre les peuples; Babel corrompt le dessein initial de Dieu sur le monde, un seul Dieu et donc une seule grande famille humaine" (Prestado).

Cf. también J. BERTRAM, ἔθνος, ἐθνικός. *A.— Volk und Völker in der Septuaginta*, en ThWNT, vol. II, pp. 363-366.

49. F. FESTORAZZI, *La Bibbia*, pp. 325-354.

50. De la misma opinión es G. VON RAD, *La Théologie*, p. 144.

B) Israel y las naciones

Como he dicho antes, la situación de la humanidad, descrita en los 11 primeros capítulos del Génesis, es el trasfondo, mejor, la trama de la historia cultural en el que se sitúa y se insiere la historia de la Revelación propiamente dicha a partir de Abrahám. La historia de éste se sitúa entre aquellos pueblos conocidos y en la historia de los mismos: Ur de Caldea, Canáan, Egipto, etc.

Pero él es entresacado en algún modo de esta trama histórica cultural: "Vete de tu tierra, y de tu patria y de la casa de tu padre..." (Gn 12,1); y precisamente en virtud de esta liberación y de su fe en Dios, puede llegar él a ser padre de muchedumbre de pueblos (cf. Gn 17,5) y la concretización de la esperanza de los mismos, en su historia cultural, de encontrarse en verdadera apertura con Dios y con los otros pueblos, en el entendimiento mutuo y en la unidad: "Por tí se bendecirán todos los linajes de la tierra" (Gn 12,3; cf. 22,18) [51].

Con todo, la liberación de Abrahám no significa salirse de la historia, sino ponerse a disposición de Dios para inserirse en ella, para enculturarse y realizar los planes que El tiene para la humanidad: "De tí haré una grande nación y te bendeciré" (Gn 12,2). Más aún, incluso espacial y geográficamente Abrahám y con él su pueblo, que de él desciende, se insiere en medio de los pueblos y de las culturas del mundo: "A tu descendencia he de dar esta tierra" (Gn 12,7).

1. *Relación religioso-cultural*

La historia de las tribus nómadas del desierto que formarán el pueblo de Israel se insiere en la historia general de los pueblos. Y la alianza de Yahvéh, por la que escoge a Israel como Pueblo suyo no significa una "desnaturalización" del pueblo respecto de su propia cultura y respecto de la historia cultural de las naciones. Significa más bien la penetración de Yahvéh en la historia de su Pueblo, y a través de él, en la historia de la humanidad.

---

51. Y. M.-J. Congar, *Unité de l'humanité*, p. 166: "Vraiment, la personne d'Abraham est le signe de l'affirmation biblique de l'unité de l'humanité en dépendence du Dieu unique: à l'unité du Créateur correspond l'unité, non seulement d'origine, mais de fin et de dessein, pour la nature humaine".

"...Israel, en virtud de la alianza, realiza una paradoja en medio de la historia humana: el pueblo de Dios, comunidad específicamente religiosa, transcendente por su naturaleza misma, es al mismo tiempo una magnitud de este mundo, con todos los elementos temporales que componen acá en la tierra la vida de los pueblos. Consiguientemente su experiencia nacional, en la que todas las otras naciones podrán reconocer su propio rostro, va a adquirir un significado religioso luminoso para la fe" [52]. Así, pues, la acción reveladora y salvífica de Dios se basa y se insiere en una experiencia de vida y de cultura nacional. Las categorías religiosas de Vocación, Elección, Alianza, Pueblo de Dios, etc. significan realidades salvíficas, basadas en la acción reveladora de Dios, llevada a cabo a través de las experiencias históricas del pueblo de Israel.

Tales experiencias históricas y las experiencias religiosas, que se insieren en aquéllas y se manifiestan a través de ellas, han dado a Israel su conciencia de comunidad cultural y su vivencia de Pueblo elegido de Yahvéh, como dos realidades connaturales.

P. Grelot resume en tres páginas escasas, pero concentradas, el sentido de comunidad del pueblo de Israel en los diversos aspectos de su vida y de su historia, bajo estos títulos: comunidad de raza, comunidad de instituciones, comunidad de destino, comunidad de patria, comunidad de lenguaje y comunidad cultural. Y hace resaltar en todos ellos la significación religiosa respecto de la Revelación divina [53]. Esta significación y referencia religiosa es la característica fundamental de la experiencia histórica y cultural de Israel; y en ella se unen la aculturacón y la Revelación en la compleja experiencia vital; en ella se condensa la acción reveladora de Dios [54].

---

52. P. GRELOT, *Pueblo*, en *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona, 1965, p. 658.

53. P. GRELOT, *Pueblo*, en *Vocabulario*, pp. 658-660.

54. No parece que se puedan contraponer religión y Revelación, como lo hacen algunos teólogos protestantes, como Barth y Bonhoeffer. En todo caso, en Israel la experiencia religiosa resulta ser el vehículo de la Revelación. Así dice P. ROSSANO, *Le religioni*, p. 127: "...la rivelazione e la communicazione di Dio con Israele avvengono per il tramite della fenomenologia religiosa umana, attraverso le forme, le esperienze e le espressioni religiose dell'ambiente, le quali si manifestano così come il mezzo providenziale per la autocomunicazione di Dio, la via preparata e predisposta dalla sua azione, il sostegno sensibile del suo operare". Y más abajo extiende esa forma de ver con respecto de todos los pueblos: "L'incontro del divino con l'umano cioè si realizza sulla piattaforma dell'*homo religiosus*, le cui forme di espressione vengono ad essere assunte, purificate, elevate e perfezionate. Si trovano cosí integrati nell'unità della storia della salvezza la dotazione spirituale di ogni nazione e i prodotti delle successive stagioni della storia" .

Pero ni su experiencia cultural histórica ni su experiencia de Pueblo escogido de Yahvéh, son formas de vida cerradas dentro de las fronteras de una vida nacional o nacionalista. Ni la historia cultural de Israel ni su historia de Revelación y acción salvífica de Dios se pueden entender sino en relación con todos los pueblos con los que entra en contacto y en definitiva con todas las naciones, cuyo cuadro nos ha presentado el capítulo X del Génesis.

Esta relación está marcada fundamentalmente por el binomio "Pueblos-naciones" (λαός-ἔθνη): Pueblo de Dios y las naciones (paganas) [55].

"Am" y "goy" en sí no tienen un significado específico, sino que indican un pueblo, unido por algún vínculo asociativo. Pero la Biblia les ha dado un significado diverso a cada uno de los términos, en una concepción religiosa, y casi en forma constante ha usado el primero en singular, para indicar el Pueblo escogido de Dios, y el segundo en plural (goyim), para significar las naciones paganas, que no reconocen a Yahvéh como a su Dios. Así, distinguiendo los dos términos, los ha referido a dos conceptos diversos pero correlativos, estrechamente ligados en la mente de los israelitas. Los LXX han traducido, también en forma constante, "am" por "λαός" y "goyim por "ἔθνη" [56].

El Pueblo por antonomasia es el Pueblo de Dios, Israel, con el que Yahvéh ha hecho su alianza y lo ha elegido como Pueblo suyo (cf. Ex 19,4-6; Dt 7,6-8; 32,8 ss.). Yahvéh es su Dios: "Ahora, pues, si de veras escucháis mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi pueblo particular entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra" (Ex 19,5; cf. Dt 10,14-15). Los demás pueblos nos "naciones" que no reconocen a Yahvéh como a Dios propio, que, sin embargo, por mediación del Pueblo elegido, alcanzarán también las bendiciones y la salvación de Yahvéh, porque en realidad Este es el Dios de todos los pueblos [57]. También ellos llegarán a reconocer la gloria y el poder de Yahvéh y vendrán a adorarlo.

Traduciendo ἔθνη o "gentes" por gentiles o paganos simplemente —en razón de su significado religioso—, no se recogería el sentido sociológico del término. En efecto, como se ha indicado en otra parte, Israel no tiene un concepto de humanidad; y la distinción Pueblo-naciones no significa Israel por una parte y "todos los demás hombres" (paganos), por otra. Así como Yahvéh tiene sus rela-

55. Cf. P. Rossano, *Le religioni*, p. 123.
56. Cf. J. Bertram, ἔθνος, ἐθνικός. *A.— Volk und Völker*, pp. 362 ss.
57. Cf. F. Hahn, *Mission in the New Testament*, London, 1965, pp. 18 ss.

ciones y ha hecho su alianza con Israel como colectividad [58], igualmente "las naciones" significan una "pluralidad de *pueblos*", con cada uno de los cuales Yahvéh e Israel, su Pueblo, tiene sus relaciones [59].

Israel mira, pues, a través de su prisma religioso a sus relaciones con los otros pueblos a quienes define como "goyim" y no como "bárbaros", concepto sobre todo griego, para significar los pueblos que no participaban de la cultura helénica, por tanto, en un sentido étnico-cultural [60]. Sin embargo, entre el "Pueblo" y las "naciones" existe también una diferencia de orden étnico, político y cultural; y es sobre ese fondo de la relación religiosa fundamental, marcada por los términos "am" y "goyim", como se realizan las relaciones culturales de Israel con los otros pueblos, a través de las cuales se expresa y se manifiesta también la acción reveladora de Dios. Si la Revelación se insiere en la aculturación de Israel, en cuanto historia cultural interna, se insiere también en su aculturación, en cuanto relación cultural con los otros pueblos.

2. *La cultura de Israel*

a) Su historia cultural

La cultura de Israel está lejos de ser estática: por eso mismo es más difícil definirla con precisión; en efecto, Israel no es un pueblo que aparece hecho y formado desde el principio ni su cultura es un producto llovido del cielo, sino que se trata de un pueblo y de una cultura que emergen, que se desarrollan y se maduran [61]. Las líneas generales de su evolución están bastante claramente

58. A. GELIN, *L'homme*, p. 71, explicando la tensión entre la persona individual y la colectividad en la mente de la Biblia, y después de resaltar el valor de la persona como tal ante Dios, dice: "En même temps, cet homme nous apparaît *immergé dans un groupe*. On dirait que Dieu prête plus d'attention à ce groupe qu'à l'individu comme sujet religieux: on dirait que Dieu 'pense par groupes'. C'est le thème de l'Alliance".

59. J. BERTRAM, ἔθνος, ἐθνικός. *A.*— *Volk und Völker*, p. 364: "Bei der Verwendung des Begriffes ἔθνοςim Sinne von Heiden' schwindet offenbar häufig das Bewusstsein davon, das dieser Plural sich auf eine Mehrzahl von Völkern bezieht; man versteht ihn vielmehr ohne Berücksichtung seines soziologischen Charakters als Gesamtbezeichnung aller Individuen, die nicht zum auserwälten Volk gehören".

60. A. TH. VAN LEEUWEN, *Christianity*, p. 119: "Barbarian is a racial, etnical, cultural term, whereas the term "goy' is rooted categorically in the history of the Lord's redemptive dealings with his chosen people. Notions of racial and cultural distinctiveness play at the most a secondary role in this connection".

61. Cf. A. TH. VAN LEEUWEN, *Christianity*, p. 46.

trazadas por la misma Biblia, a través de la narración de la historia del Pueblo: su vida nómada y de pastoreo en el desierto, alimentándose de sus rebaños y de lo que podía producir naturalmente el desierto, y venerando los dioses astrales y las fuerzas de la naturaleza; su asentamiento en Canaán, con cuya cultura entra en contacto como con el primer núcleo [62]. Aquí su vida económica cambia, y se basa sobre todo en la agricultura; sus instituciones políticas, sociales, religiosas le van definiendo como pueblo. De la federación de tribus en el tiempo de los Jueces a la unidad administrativa y religiosamente centralizada del reino de David se ha dado un salto muy considerable. Igualmente en el aspecto religioso, desde el culto de los santuarios de los lugares altos y la veneración de los diversos dioses en el contexto del mismo monoteísmo [63], afirmado desde los inicios de su historia como pueblo de Israel, con la Alianza del Sinaí [64], etc.; hasta la unificación del culto en el templo de Jerusalén y el monoteísmo rígido, predicado por los Profetas e impuesto por Josías, en su reforma del culto (2 R 23), y después del exilio, la reforma de Esdras y Nehemías y la realización del "judaísmo" —al mismo tiempo que se da el cosmopolitismo como complemento—, se ha dado una grande evolución.

Esta configuración de la unidad nacional y cultural la mantendrá tenazmente a través de la historia posterior, bajo la dominación de los grandes imperios: Babilónico, Persa, Griego-Sirio y Romano, bajo el que pierde casi totalmente su personalidad política, pero su personalidad cultural la mantiene, en fuerza sobre todo de su conciencia de comunidad religiosa. Con todo, precisamente estos contactos con los florecientes imperios van modelando culturalmente y en forma constante la personalidad del pueblo de Israel, aun conservando éste las líneas fundamentales de su personalidad.

La historia de Israel en relación con los otros pueblos es todo menos una fría convivencia pacífica distanciada: desde la esclavitud de Egipto a las guerras de conquista de Canaán en que Israel sale victorioso; luego, durante el tiempo de los Jueces, su vida nacional está agitada por las guerras contra los cananeos, los madianitas, los filisteos, etc. Con David se vuelca la situación, estableciéndose el

62. Israel pertenece por ello en cierto sentido al círculo de la cultura de Canaán, y, en una visión más amplia, a la civilización "siríaca", de la que habla A. J. Toynbee, cf. A. TH. VAN LEEUWEN, *ibid.*, p. 53.

63. Cf. F. HAHN, *Mission*, p. 18.

64. B. BEN ZION, *Il giudaismo: profilo di una fede*, Bologna, 1969, p. 25: "Fin dal suo sorgere il giudaismo fu impegnato in una lotta senza tregua del politeismo e del dualismo".

próspero imperio de Israel; aunque muy breve, pues viene la desmembración del mismo entre Israel y Judá, y las luchas y la separación de los pueblos vecinos. La caída de Samaria (año 721), bajo el imperio asirio, y más tarde la de Jerusalén y del Reino de Judá (año 587), bajo el poder de Babilonia, deshace la realidad política del pueblo de Israel. Y en lo sucesivo no adquirirá ya más su independencia: es dominado y en cierto sentido absorbido políticamente y también administrativamente por la sucesión de los grandes imperios, aunque con cierta autonomía, bajo la dirección de sus sacerdotes y el templo y su culto como centro de la vida nacional.

Estas vicisitudes históricas de Israel y sus contactos continuos con los otros pueblos —situado como estaba en el centro de los florecientes pueblos del mundo oriental— van configurando, como se ha dicho antes, el mismo pueblo de Israel y su cultura en diversas formas. Es también por esto que algunos no hablan de una cultura propia de Israel... Lo más que piensan que se pueda hablar es de una cultura religiosa de Israel. Ello se hace también con el fin de resaltar la misión específica y única de Israel en la historia de la salvación de Dios, quitando importancia a la personalidad cultural del Pueblo escogido. Creo, sin embargo, que se puede hablar realmente de una cultura genuína de Israel, aunque no sea del todo original. Y en este sentido existen obras que analizan los valores y el contenido y la caracterización de tal cultura [65].

b) Sus características

Lo que caracteriza, o mejor, lo que da pie para hablar de una cultura de Israel, ante todo es la misma *conciencia* de Israel de formar una comunidad cultural, ligada a su conciencia de Pueblo

---

65. J. PEDERSEN, *Israel. Its life and Culture*, London, 4 vols., 1926-1940.
A. GELIN, *L'âme d'Israël dans le Livre*, Paris, 1958. En la p. 109, el autor recoge así los trazos que distinguen la cultura de Israel: "On y trouverait des traits de civilisation, une inaptitude à la pensée philosophique et à l'expression des idées générales, pas de vigueur d'ordre scientifique; peu de manifestations artistiques; peu de réussites politiques. Nous avons affaire apparemment à un Sémite de seconde zone. Mais à son actif, il faut porter un certain nombre de richesses qui vont le rendre apte à sa mission: l'attention aux valeurs de la vie, la finesse d'observation, le goût de la terre, le don d'assimiler, la faculté de suggérer, de conter, de rêver, de vibrer, de souffrir, le sens du passé et de la continuité, le soin d'enseigner et de communiquer, le souci communautaire, le goût du symbole et du mystère". Y añade: "Remarquons que ces traits de civilisation ne sont pas simplement juxtaposés aux notes proprement religieuses de l'*homo biblicus*... Il est évident que les qualités d'âme de l'Israélite l'habilitaient à une vocation religieuse et inversement allaient être affinées par elle".

elegido, es decir, de comunidad religiosa. Si la conciencia de unidad cultural no es ella misma la cultura, como tampoco la conciencia de comunidad nacional constituye por sí la nación, sino que la cultura particular está determinada por el contenido de los elementos culturales que la constituyen; con todo, se puede decir que esa conciencia de comunidad cultural es el signo de la realidad de una cultura y la fuerza que la impulsa, y que su desaparición supone la crisis y la descomposición de la misma [66].

De Israel se puede decir que su conciencia de comunidad nacional se basa en elementos culturales o, en todo caso, estrechamente ligados, para su mentalidad, con la cultura, como son la comunidad racial y la comunidad geográfica. El pueblo de Israel está constituido por los hijos de Abrahám, y, yendo más arriba, Israel es de la familia de los Semitas (cf. Gn 11,10-31); y ha recibido de Dios el país donde habitar: por tanto, su via nacional está estrechamente ligada a Canaán, que es su patria, y a Jerusalén, donde está el templo de Yahvéh, aun cuando estén viviendo lejos de allí.

Pero la cultura de Israel está basada sobre todo en el elemento religioso característico, que estructura en algún modo todos los aspectos de su vida cultural [67]. La fe religiosa en Yahvéh y el monoteísmo son características de la cultura de Israel que dan significado a su vida y a sus instituciones políticas, sociales, familiares, y en modo particular a las expresamente religiosas y espirituales [68]. En efecto, el culto a Yahvéh es la función suprema de la nación, como servicio al Dios de la Alianza, que convoca y reúne a su Pueblo. Tal culto, en tiempos de David, es centralizado en Jerusalén y desde la construcción del templo de Jerusalén se identificará con él.

---

66. Cf. A. A. NEKRASAS, *De nationis notione*, sobre todo las pp. 45-51.

La persona, aunque no es persona por tener la conciencia de su personalidad, sin embargo, esa conciencia es el factor básico que le determina como persona individual. Igualmente lo que hace a un grupo humano como comunidad cultural es su conciencia social de ser tal. La cultura queda determinada como tal cultura concreta por el contenido de sus elementos característicos que la constituyen.

67. J. LALOUP - J. NELIS, *Cultura y Civilización*, p. 74: "... para los judíos, la historia profana no se concibe más que en la historia religiosa: es la religión la que determina los criterios del hecho moral y también las obras de cultura y de civilización".

68. B. BEN ZION, *Il Giudaismo*, pp. 26-27: "Il giudaismo è una tradizione multiforme che comprende una vasta letteratura, diverse istituzioni, riti, discipline e leggi. Ma ciascuna di queste cose è imperniata sulla fede in un solo Dio, e ciò resta il nucleo centrale del suo modo di essere. Quanto altro appartenga al giudaismo poggia anch'esso sulla fede nell'unità di Dio, una fede que rappresenta il più alto contributo dato dal giudaismo allo sviluppo spirituale dell'uomo".

Las reformas de Josías y —después del exilio— de Esdras y Nehemías se fundan en la restauración de este culto del templo y en la reforma de las instituciones cultuales.

Si la lengua tiene una función no sólo expresiva, sino también creativa, en cierto sentido, de la cultura, y es además un elemento estructurante de la misma y su vehículo [69], el hebreo es la lengua propia de Israel, la "lengua de Canaán" (Is 19,18), lengua revelada por Dios (Jub 12,26), y aun cuando el arameo venga a constituirse como lengua oficial, extendiéndose por toda Asia, sobre todo durante el imperio persa, para los israelitas la lengua sagrada del Pueblo elegido será el hebreo.

Las instituciones, religiosas, cultuales, políticas, sociales, familiares, animadas de esa fe monoteísta, y su unidad lingüística, dan verdaderamente a Israel un sentido vivo de comunidad cultural y nacional particular entre las naciones (cf. Est 3,8).

Merece una mención especial la función de los Profetas; no se trata simplemente de individuos aislados y que surgen como por casualidad. Durante largo tiempo constituyen en Israel una verdadera institución no oficial. Es fruto y expresión característica de Israel; su función político-social y religiso-cultural fue enorme.

Pero lo que da una unidad a la evolución de su cultura, y por tanto, lo que mayormente caracteriza la cultura propia de Israel es precisamente su sentido histórico: es a través de ese sentido, que ha adquirido y renovado continuamente su conciencia colectiva de comunidad [70]. El destino histórico, colectivamente vivido, ha creado en Israel un "alma común", como dice P. Grelot [71], es decir, la experiencia histórica vivida ha creado una comunidad cultural. En ello

---

69. P. Grelot, *Pueblo*, p. 659: "En un pueblo la lengua es factor de unidad, garantiza una mentalidad común, sirve de vehículo de una cultura y de una concepción del mundo; es una verdadera patria espiritual".

V. Cosmao, *Evangélisation et langage*, en *Lumière et Vie* 88 (1968) 87, se refiere a tres funciones de la lengua: comprensión mutua, estructuración social fundamental y estructuración mental fundamental.

C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 78, considera, por su parte, la lengua como *producto* de la cultura, como *parte* de la cultura y como *condición* de la misma.

70. G. von Rad, *La Théologie*, vol. I, p. 52: "Cette conscience de soi (conciencia del pueblo), Israël l'a cherché, comme il l'a fait chaque fois, dans une réflexion sur sa destinée historique". El grado al que Israel ha llegado en la narración historiográfica, revela esta misma conciencia de pueblo histórico y formado por la historia, cf. *ibid.*, p. 55.

71. Cf. P. Grelot, *Pueblo*, p. 659.

se asemeja a otras naciones, e indica cómo la cultura es una realidad histórica [72].

Lo característico de Israel es su sentido y su mentalidad históricos, que vienen a ser un elemento estructurante y revitalizador de la evolución cultural [73]. Su fe religiosa está también basada en la historia, en contraposición a las religiones míticas de los pueblos circundantes. P. Tillich une estrechamente esta valoración de la historia, por parte de una cultura, con el monoteísmo religioso, que contrapone al politeísmo pagano, ligado a una valoración cultural del espacio [74]. Esta constatación conecta los dos elementos fundamentales y más genuinos que se han indicado en la cultura de Israel: su monoteísmo y su sentido de historia; y al mismo tiempo vuelve a enfrentar la cultura de Israel con las culturas de los otros pueblos, es decir, presenta una confrontación entre "am" y "goyim": y por ahora, en cuanto tal confrontación tiene de significación cultural o de condicionamiento religioso de las relaciones culturales.

---

72. La historia es en sí una categoría diversa de la de la cultura. El hecho histórico no es sin más una realidad culturalmente relevante; sin embargo, la cultura humana se realiza a través de la historia y de los hechos históricos; y por otra parte, la cultura y su evolución forman la trama que da unidad y densidad y valor a la historia humana.

C. KLUCKHOHN, *Initiation*, p. 38, dice: "Toute culture est, si l'on ose dire, un précipité de l'histoire".

73. Es por este sentido que caracteriza a Israel respecto de las otras culturas de la época, el historiador de las religiones y antropólogo M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1969, sobre todo los caps. III-IV.

A. RICHARDSON, *History*, p. 58, define así la verdadera mentalidad histórica: "By historical mindedness is meant: having a lively sense of real change and development in history, an awareness that successive ages are genuinely different from one another".

74. P. TILLICH, *Théologie*, 1968: "On peut définir le paganisme comme l'accession d'un espace particulier au rang de valeur et de dignité ultimes. Le paganisme possède un dieu qui est lié à un lieu déterminé, opposé à tous les autres lieux. C'est pourquoi le paganisme ne peut être que polythéiste. Le polythéisme ne signifie pas qu'un groupe d'hommes croie à l'existence de plusieurs dieux, pas plus que le monothéisme ne signifie que l'on croie à un seul Dieu. La différence n'est pas une différence numérique, mais qualitative. Il n'y a de vrai monothéisme que si le dieu unique est Dieu exclusivement, l'inconditionné qui n'est limité par rien d'autre que lui-même et c'est alors seulement que le pouvoir de l'espace sur le temps est vaincu". En esta perspectiva se puede muy bien unir la purificación progresiva del monoteísmo con el progresivo universalismo religioso y la progresiva liberación del culto respecto de lugares determinados.

A. CAUSSE, *Israël*, p. 27, dice por su parte: "A l'heure où Israël est le peuple sans terre et Yahvé le Dieu sans temple, les prophètes découvrent l'humanité; et Yahvé apparaît alors 'devant les nations' dans toute sa puissance comme le maître du monde, le Dieu de la terre et du ciel".

c) Su capacidad asimiladora

Israel, situado en la encrucijada de todas las grandes culturas de la antigüedad oriental, y a través de sus vicisitudes históricas, ha sido modelado como cultura en gran parte por estos contactos [75]. A. Gelin, aludiendo a las ideas de H. Duesberg, llama a Israel un "genio animador" y un "filtro" de las culturas de otros pueblos [76], que asimila en sus peculiares características y las filtra a través de ellas, salvaguardadas con tenacidad y vividas con intensidad —y aquí se insiere principalmente la Revelación de Dios y la acción de los Profetas y Reformadores, que tanta importancia tienen en la historia de Israel—. El poder asimilador de la cultura de Israel le da su fisonomía creadora [77].

Evidentemente aquí no cabe hacer un análisis de todos los elementos que Israel ha recibido de los otros pueblos [78]. Los exégetas hoy dan enorme importancia al estudio de las culturas egipcia, cananea, babilónica, griega y de los demás pueblos orientales de la época de Israel, para entender la Biblia; y encuentran innumerables elementos culturales (concepciones religiosas, cosmológicas, instituciones políticas, sociales, géneros literarios, etc.), que Israel ha re-

---

75. A. Richardson, *History*, p. 268, lamenta la disociación que durante mucho tiempo se ha hecho entre la historia de los pueblos y la historia del Pueblo de Dios, considerada como "historia sagrada": "Too often in the past Israel's history has been treated as something apart from the rest of ancient history, a kind of *Heilsgeschichte* unrelated to the secular history of the nations. Until recently ancient historians did not learn Semitic lenguages; they regarded Greece and Rome as the fount of civilization, and Israel's history was looked upon a backwater in the stream of world process".

76. A. Gelin, *L'homme*, p. 19: "Le génie d'Israël est un génie assimiliateur, son caractère providentiel est d'être un 'filtre' pour tout ce que l'humanité a trouvé". Cf. también A. Gelin, *L'âme*, p. 13.

J. Bonsirven, *La question d'Israël parmis les nations*, en *Les conflits de civilisations*, Lyon, 1937, p. 194, considera este carácter asimilador del pueblo de Israel como providencial para su propia misión religiosa: "Cette tendence assimilatrice se manifeste dans tout le domaine culturel, le Judaïsme ayant pour essence, non de créer une culture, mais d'assimiler toutes les cultures"; cf. también todo este artículo citado, pp. 189-204.

77. A. Th. van Leeuwen, *Christianity*, p. 81: "Beyond a certain point Israel showed herself to be irrepressibly creative in applying her own spirit and outlook to what she had taken over from other peoples and giving it a radically different function". Aquí entraría la acción de la "configuración" propia de la cultura de Israel que da nuevo valor y nueva significación a los elementos que recibe de otras culturas.

78. A. Th. van Leeuwen, *Christianity*, pp. 56-104, analiza diversos aspectos de la cultura de Israel en relación con los otros pueblos.

cibido de las otras culturas o que han influído profundamente en la cultura de Israel [79].

Mención especial merece el influjo de Egipto en la formación de la personalidad cultural de Israel, sobre todo teniendo en cuenta que el primer núcleo del pueblo se formó en las tierras de Egipto. Diversas instituciones de no poca importancia, como la circuncisión, provienen de Egipto. La literatura sapiencial está en gran parte inspirada en la egipcia: las normas morales de Israel, por tanto, dependen en gran parte, de Egipto. Otras muchas ideas e instituciones religiosas de Israel tienen también su origen, o al menos su influencia pasiva, por parte de Egipto: así el Templo religioso, los querubines, la creación del hombre en forma de una obra de alfarería... [80].

Es verdad que en algunos períodos, Israel se vio obligado a preservar su genuina personalidad, de la invasión de otros pueblos, y ello sobre todo para salvar su identidad religiosa, como Pueblo de Yahvéh, único Dios [81], por medidas aparentemente incluso racistas (acaso el momento más llamativo es el de la restauración de Esdras, cf. Esd 9-10) [82], pero basadas en motivos religiosos. "Los purifiqué, pues, de todo elemento extranjero" (Ne 13,30; cf. 13,3). En particular en contra de la cultura cosmopolita helenista, propagada por el imperio griego, e intensificada por la política cultural y religiosa de Antíoco Epífanes (cf. 1 Mac 1,41), se levanta Israel, para proteger su cultura y su personalidad religiosa [83]: los dos libros de los Ma-

---

79. Así se expresa P. ROSSANO, *Le religioni*, p. 126: "... chiunque voglia accostare scientificamente la Bibbia deve rendersi familiare il background culturale-religioso semitico, egiziano, persiano, greco-romano al fine di coglierne gli innumerevoli addentellati con il libro sacro. La vicenda biblica riveste e riflette forme religiose di due millenni, dai patriarchi legati a la Mesopotamia e agli Amorrei del Bronzo medio, all'Esodo que raccoglie esperienze diverse ed eccletiche, al periodo tipicamente cananeo, a quello sotto l'influenza persiana, ed infine a quello ellenistico-romano. Dalla Genesi al corpus Joanneum, la stratigrafia delle sedimentazioni religiose contenute nella Bibbia è straordinariamente ricca e varia".

80. La Egiptología ha proporcionado muchos elementos de interpretación a los escrituristas. Cf. A. ERMAN, *La Religion des Egyptiens*, 1936; J. VANDRIER, *La Religion egyptienne*, 1944; S. DONADONI, *La religione dell'Egitto Antico*, 1955. Y para el punto particular que aquí nos ocupa, P. MONTET, *L'Egypte et la Bible*, Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1955.

81. Como dice T. S. ELIOT, *Notes*, p. 70: "In certain historical conditions, a fierce exclusiveness may be a necessary condition for the preservation of a culture: the Old Testament bear witness to this".

82. La predicación de Ezequiel insiste también en la pureza de la raza.

83. La salvaguardia de "nuestras costumbres", lema de las guerras de los Macabeos, hace referencia directa a las costumbres religiosas, pero se une inseparablemente a la personalidad cultural de la nación judía.

cabeos están elaborados en base a esta lucha tenaz y obstinada, por salvar el ideal religioso-cultural de Israel.

Sin embargo, Israel no tiene miedo de servirse de las obras y productos que le ofrecen las culturas de otros pueblos (cf. Ex 12,35-36; Dt 6,10-11; 1 R 7,13-14). Salomón construye el templo de Jerusalén según los planos fenicios (cf. 1 R 5-6). El mismo Antiguo Testamento, obra cultural máxima que ha dado a la historia el pueblo de Israel, nos ofrece el testimonio de una apertura y asimilación de las culturas diversas de la hebrea, y de intercomunicación cultural, manifiesta en manera palpable en la literatura sapiencial [84]. Sobre todo desde el exilio [85], las aportaciones de las culturas extranjeras convergen en el pensamiento bíblico. En manera particular, el libro de la Sabiduría, escrito por un judío helenista, realiza la primera conexión entre la cultura griega y el pensamiento bíblico, en una forma sistemática, no sólo por estar escrito en griego, sino por una intención definida del autor que quiere prevenir a los fieles judíos del peligro que supone para su fe el atractivo de la floreciente cultura griega, en medio de la cual viven, y establecer, por otra parte, un diálogo entre la religión judía y el pensamiento griego.

* * *

El Pueblo de Israel no ha legado a la historia grandes obras culturales originales, excepto la Biblia, que en cierto sentido se puede considerar original. Pero precisamente a través de esta Biblia ha supuesto en la formación de la llamada "cultura occidental", más que las grandes culturas antiguas del Oriente. En efecto, junto al genio griego y al romano, el genio hebreo ha penetrado la cultura occidental y ha contribuído a constituirla, en modo particular por su monoteísmo y su sentido histórico-lineal y continuo de las realidades, sobre todo a través del cristianismo [86].

84. Cf. G. VON RAD, *La Théologie,* vol. I, pp. 371 ss.

85. Durante el mismo exilio, los consejos que da Jeremías a los desterrados (cf. Je 29,4 ss.), nos dan la contrapartida elocuente al salmo 136. En efecto recomienda a sus compatriotas no sólo aceptar su situación en la que Dios les ha puesto, sino incluso el compenetrarse social y culturalmente con el pueblo en medio del cual viven.

86. G. VON RAD, *La Théologie,* vol. I, p. 53: "Cette aptitude à manier de vastes ensembles historiques, et à dépasser le stade purement épisodique, doit être considérée comme un des progrès les plus riches en consequences, qui soient survenus dans la compréhension humaine de l'existence, car il ne faut pas sous-estimer ses effets sur l'histoire de l'esprit humain dans tout l'Occident. Comme toutes les découvertes semblables en matière de culture elle n'a été

Así pues, el genio cultural de Israel ha tenido su lugar característico en la historia cultural de los pueblos, y a través de su elemento religioso, ocupa un lugar preponderante en la aculturación de la humanidad.

3. *Destino universal de Israel en la Revelación*

"Israel no pertenece... sólo a la historia política de la humanidad: se halla por elección en el centro de la historia sagrada" [87]. Esta reflexión nos hace volver al punto de partida de este capítulo: la Revelación en y a través de la aculturación, la historia reveladora y salvífica de Dios en y a través de la historia cultural de un pueblo inserto en medio de los otros pueblos; tema que se ha insinuado también al incio de este apartado B) "Israel y las naciones". Pero aquí trato de profundizar aquellas reflexiones bajo el punto de vista específico de la cultura y Revelación.

Efectivamente, la misión que radicalmente caracteriza a Israel entre las naciones es la de ser el Pueblo de Dios [88], es decir, el portador de las promesas de Dios para toda la humanidad. Una misión vivida y cumplida a través de la historia como comunidad cultural entre las otras culturas [89]. En ella se ha inserto la acción reveladora y salvífica de Dios: El ha actuado en el interior de la misma historia de Israel y la Revelación se da en el interior del desarrollo cultural [90].

La cultura o aculturación de Israel frente a la Revelación divina no sólo significa —este aspecto es sin duda de suma importancia para una hermenéutica de los libros inspirados que contienen la Re-

---

rendue possible que par un concours de circonstances favorables dont nous ne connaissons qu'une très petite partie. Ce qui distingue la manière israélite de traiter l'histoire, c'est qu'elle est une expression immédiate de sa foi en Dieu".

Cf. también W. A. BEARDSLEE, *Human Achievement and Divine Vocation in the Message of Paul*, London, 1961, pp. 25 ss.

87. P. GRELOT, *Israel*, en *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona, 1965, p. 383.

88. R. MARTIN-ACHARD, *Israël*, p. 31: "Etre le peuple de Dieu, telle est en definitive la mission qu'Israël doit assumer en faveur du monde".

89. A. TH. VAN LEEUWEN, *Christianity*, p. 110: "In the life, society, state and culture of Israel the Lord the Creator is active in carrying out his purposes. The religious ideas the mythology, cult and ritual, the social and legal traditions, yes, and even the political structure of the Gentile peoples are incorporated into the life of Israel".

90. *Ibid.*, p. 111: "The Lord has created this people to represent mankind, has chosen this land as centre and pattern of the world. Here he will show what is his purpose for every nation".

velación divina—, un proceso de fondo en que ocasional o providencialmente se encaja muy bien la Revelación divina. Pero por otra parte, tampoco la Revelación se reduce a la concepción y experiencia religiosa de la cultura, aunque estructurada en función del elemento y por el elemento religioso [91], como tampoco toda la experiencia y vida cultural de Israel es revelada, de modo que su historia sea pura y simplemente una "historia sagrada".

La Revelación es la "acción divina continua a través de la historia" [92] —en palabras o en acciones— en relación con Israel y con todos los pueblos y con el mundo-universo, experienciada por el Pueblo elegido en su propia vivencia histórica y realización cultural, "testimoniada" e interpretada por personas elegidas e inspiradas por el mismo Dios, y documentada y expresada en formas culturales propias o afines a la cultura, en lenguaje inteligible y connatural a los hombres que viven tal cultura de Israel [93]. La historia y la cultura son la trama de la misma Revelación divina. "Acción divina continua" no quiere decir que *toda* la historia se haya convertido en historia reveladora de Dios, sino indica la continuidad con la que *la fe del Pueblo elegido* ha percibido las grandes acciones salvíficas y reveladoras que Dios ha obrado. Si la Biblia es una obra cultural en visión histórica de las realidades, esa misma Biblia para la fe del Pueblo elegido es un "kerigma en torno a la historia" [94]. A. Richardson llama a tales grandes acciones "disclosure situations" (situaciones reveladoras) [95].

La Revelación da el significado religioso específico a la historia de Israel y a su aculturación interna y en relación con los otros pueblos. En realidad la aculturación y la Revelación se unen en una

---

91. G. von Rad, *La Théologie*, vol. I, p. 97: considera importantísimo este aspecto, no sólo desde la perspectiva de la etnología o de la historia de las religiones, sino también para una teología del Antiguo Testamento, pero esta teología no es exactamente el análisis religioso de la cultura, sino estudio de lo que Israel ha creído y confesado directamente sobre Yahvéh.

92. *Ibid.*, p. 98.

93. V. Cosmao, *Evangélisation*, p. 80: "En un sens, la révélation est une expérience de Dieu, mais cette expérience humaine qui donne signification à celui qui la vit et cette expérience humaine s'exprime en langage humain".

94. A. Richardson, *History*, p. 229: "The Bible offers to us a kerygma about history, not a suggestion that we ought to give due weight to the religious factor in the construction of our philosophy of life".

Cf. también G. von Rad, *La Théologie*, vol. I, pp. 99 ss.

95. A. Richardson, *ibid.*, p. 224. "The distinctive character of Israel's history was that it was built around a series of disclosure situations, which through the activity of prophetic minds became interpretative of Israel's historic destiny feature and ultimately of the history of mankind". Para el autor el milagro es también y ante todo una acción reveladora de Dios, cf. *ibid.*, p. 225.

única experiencia vital del Pueblo elegido. La Revelación no sólo *se da* en la aculturación, no sólo se *realiza* en la trama histórica, sino que es como la "teologización" de la historia, o asunción real de hechos históricos por parte de Dios, por su presencia y acción especial en ellas, como hechos de su propia Revelación por una parte, y, por otra, como la norma vivificante de la creación cultural y el "filtro" normativo de los elementos que entran en el proceso de aculturación en relación con las otras culturas, en cuanto la Revelación penetra en la aculturación y se hace en cierto sentido connatural con la cultura, por cuanto aquélla es aceptada, experimentada y expresada por el pueblo aculturado[96]. Ello no quita nada a la transcendencia de la Revelación respecto de la aculturación.

Para unos, Israel habría legado a los pueblos y al mundo una historia sagrada y una Revelación divina; para otros, habría aportado grandes valores culturales, sobre todo en el plano espiritual... No hay contraposición entre las dos posturas. Más bien hay que decir que Israel ha heredado a las "naciones" y a la humanidad una experiencia de Revelación culturalizada, en la que cada nación y cada cultura pueda reconocerse.

Y una vez más se presenta el binomio "am-goyim", que ha sido la idea expresada por el título de este apartado "Israel y las naciones". "El Pueblo-las naciones", que expresa una relación de contenido primaria y preponderantemente religioso, tal como he dicho antes, tiene una base cultural, común, en alguna manera, a todas las culturas y pueblos en general: es decir, el hecho de considerar el propio grupo cultural en su propia unidad, y en frente a todos los demás pueblos y culturas en bloque, como extraños en alguna forma, y en referencia siempre al propio grupo[97]. La manifestación religiosa de este fenómeno cultural se expresa bajo los conceptos de creyentes ("believers") y paganos ("heathen")[98]. Sin duda la concepción de Pueblo de Dios y las naciones tiene afinidad con este fenómeno[99]. Sin embargo, a través de una tensión entre particularis-

96. De hecho, aun los hombres y pueblos que no aceptan la Revelación divina, pueden aceptar y beneficiarse de la expresión cultural de tal Revelación. Se ha dicho ya que el monoteísmo, tema básico de la Revelación divina al Pueblo elegido, forma hoy parte de la cultura de muchos pueblos y de la humanidad, aun cuando muchos no hayan aceptado la Revelación judía y cristiana.

97. Finas consideraciones sobre este fenómeno hace R. BENEDICT, *Patterns*, pp. 4-6.

98. *Ibid.*, p. 6: "The disttinction between any closed group and outside peoples becomes in terms of religion, that between the true believers and the heathen".

99. Existe una diferencia en esta apreciación de los "demás pueblos", una acentuación de aspecto y una diferencia de perspectiva: por ejemplo, Israel

mo más o menos cerrado y apertura universal, el Pueblo de Dios aparece, ya desde los inicios de su historia, con un destino universal, como mediador entre Yahvéh su Dios y las naciones, cuyo Señor es también Yahvéh. Es la tensión que permanecerá constante a través de la historia: junto al particularismo, sobre todo de la Ley, el universalismo, predicado por los Profetas en particular. Aun el particularismo cerrado (formar una nación aparte: es el judaísmo renovado en forma ideal) de la restauración postexílica de Esdras y Nehemías, y más tarde el nacionalismo exacerbado por las guerras macabáicas, no destruyen un movimiento de apertura internacional que las circunstancias históricas imponen a Israel en este mismo período. El particularismo y el universalismo se ordenan mutuamente [100].

En esta tensión constante vivida a través de toda la historia —la que se ha visto también en su conciencia de comunidad cultural y la contemporánea apertura cultural a las otras naciones—, se revela igualmente Dios, que ha dado a su Pueblo una misión de mediación para la realización del plan universal de salvación [101]. Al mismo tiempo, las naciones también cumplen una misión respecto de Israel, no sólo en el plano aculturador, sino en alguna manera también en la realización salvífica de Dios para con su Pueblo, ya para castigarlo por su pecado (cf. Is 8,6-7; 10,5; Je 27), ya haciendo a un personaje pagano, como Ciro, un mediador para liberar a Israel (cf. Is 41,1-5; 45,1-6).

Israel tiene la misión de ser "luz" y "testigo" de la Revelación y de la obra salvífica de Yahvéh, llevada a cabo en su Pueblo elegido, ante todas las naciones [102]. En este sentido Israel es el centro de acción de Yahvéh, al que miran todas las naciones. En efecto, la concepción del A. T. respecto de la relación del Pueblo elegido

---

mira al "extranjero" sobre todo desde el punto de vista religioso: y este es el significado de "goyim"; mientras los griegos lo miran desde un punto de vista más lingüístico, político y social, y es el significado de "barbaro". Como dice A. Th. van Leeuwen, *Christianity*, p. 119: "Barbarian is a racial, ethnical, cultural term, whereas the term *goy* is rooted categoricacy in the history of the Lord's redemptive dealings with his chosen people".

100. Cf. A. Gelin, *L'âme*, pp. 84-96.

101. R. Martin-Achard, *Israël*, p. 53, nota 1, ve en el particularismo y en el universalismo de Israel como dos cualidades que se refuerzan mutuamente, más que como dos tendencias en oposición.

102. R. Martin-Achard, *Israël*, p. 53: "Israël n'est pas la fin de la révélation vétérotestamentaire, il est l'instrument que son Dieu a choisi pour manifester sa gloire. Le peuple élu est le temoin de Yahvéh dans le monde, sa présence est une question pour les nations avant d'être l'occasion de leur salut".

con las demás naciones es centrípeta [103]. Los pueblos, mirando y admirando los prodigios que Yahvéh obra en su Pueblo, cuya misión es precisamente la de ser Pueblo elegido, se convertirán y servirán a Yahvéh en Jerusalén.

Por tanto, la salvación queda ligada en cierto sentido a una enculturación de los pueblos en Israel: es decir, a la "naturalización" de las naciones en el Pueblo elegido: su historia salvífica centraliza los pueblos todos, las lenguas y las naciones en Jerusalén. El reconocimiento de la nada de los propios dioses por parte de las naciones, al mismo tiempo que de la gloria y poder de Yahvéh, es una glorificación y un triunfo de Israel como pueblo y como raza característica: "Por Yahvéh triunfará y será gloriosa toda la raza de Israel" (Is 45,25), porque todas las naciones acudirán a él: "Reuníos, y venid, acercaos todos, supervivientes de las naciones" (Is 45,20; cf. Is 25,6 ss.).

Aun la apertura cada vez mayor de Israel a las otras culturas, en los últimos siglos antes de Cristo, que supone un mayor universalismo, originará, sí, el hecho del proselitismo; pero precisamente el proselitismo judío significa el traer las gentes para que formen parte del pueblo de Israel y participen así en las promesas y en la salvación de Yahvéh. El proselitismo, acepto a Dios y de acuerdo con sus planes (cf. Is 56,1-8), respondiendo a una concepción particularista de la religión, de hecho va a ser una preparación sólo externa para la Misión, que supone un salto cualitativo [104]. Con todo, el éxito del proselitismo deja abierto el camino para la Misión neotestamentaria [105].

El proceso y progreso de la Revelación, dados en la misma dinámica de la cultura hebrea —basada sobre todo en su monoteísmo y en su sentido de la historia— y en el movimiento de su apertura a las otras culturas, ha llegado a un punto de maduración tal en la fe monoteísta, en la espiritualización de su culto —sobre todo en la corriente profética— y en su universalización, que la época escatológica, predicada por los Profetas para la conversión de las

103. Cf. *ibid.*, p. 55.

104. F. HAHN, *Mission*, p. 164: "Judaism's religious propaganda and efforts to proselytise in the time of Jesus represent only an external preparation for the early Christian mission, without being itself a mission in the real sense".

105. *Ibid.*, p. 25: "The success of these efforts (del proselitismo) was not small, and it is beyond doubt that they paved the way in large measure for the first Christian mission".

A. GELIN, *L'âme*, sobre todo en el cap. VI, habla incluso del ideal misionero de Israel. El libro de Jonás sería, según él, el "manual del misionero".

naciones (cf. Is 66,18 ss.; So 3,9), está a punto de abrirse. Y llega Cristo, la plenitud de la Revelación de Dios, quien inaugura los tiempos últimos.

C) Jesucristo y la cultura

1. *La enculturación de Cristo*

Jesús es un personaje concreto: es "este Jesús" conocido (cf. Hch 1,11; 2,36; 5,30 ss.; 9,17). Este Jesús nació en una fecha dada, "siendo Cirino gobernador de Siria" (Lc 2,2), de una familia humana, la de José (cf. Lc 1,27); se estableció y vivió en "una ciudad de Galilea llamada Nazaret" (Lc 1,26). "La Palabra se hizo carne y puso su Morada entre nosotros" (Jn 1,14). El Verbo se hizo hombre entre los demás hombres, y semejante a los demás hombres: "El Hijo de Dios con su encarnación se unió en cierto modo con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de los nuestros, semejante en todo a nosotros, excepto en el pecado (cf. Hb 4,15)" (GS, 22). Cristo ha entrado en la historia de la humanidad, de esa humanidad en camino de "hominización". Cristo ha penetrado en la cultura humana [106].

Pero El no ha tomado una "humanidad" abstracta y no se enculturó en una cultura genérica, sino que se encarnó y se enculturó en un pueblo y en su cultura concreta, en Israel y en su cultura. La encarnación de Cristo no significa sólo la generación y el nacimiento como hombre y en una "raza" humana para asumirla, sino que significa *enculturación* en la integridad de la cultura propia de su pueblo [107]. Cristo vivió en su pueblo, dentro de las ins-

---

106. H. R. Niebhur, *Christ and Culture,* New York, 1956, p. 193: "The Word that became flesh and dwelt among us, the Son who does the work of the Father in the world of creation, has entered into a human culture that has never been without his ordering action". El autor está exponiendo el pensamiento de la que él llama la corriente "conversionista" de pensamiento en torno a la cultura en su relación con Cristo: "Cristo transformador de la cultura"; tal corriente encuentra el autor preponderantemente en el cuarto Evangelio, en S. Agustín y, en tiempos contemporáneos, en F. D. Maurice.

107. A. Dondeyne, *Révélation et culture,* p. 305: "Que le Verbe s'est fait chair, ne veut pas dire seulement qu'il récapitule en lui l'humanité entière, au delà de la division des nations et des cultures, mais aussi qu'il entend sanctifier la vie entière, dans la diversité infinie de ses manifestations culturelles".

tituciones que le ofrecía, adaptándose a las costumbres vigentes y aceptando las leyes que regulaban la vida nacional (cf. Lc 2,22-24.39; 2,41 ss.) [108], penetrando en sus concepciones y en su mentalidad, y enriqueciéndose de los conocimientos que le ofrecía la cultura de la época (cf. Lc 2,52); El se ha criado en Nazaret (cf. Lc 4,16) y ha vivido una vida normal de trabajo, como hijo de José el carpintero (cf. Mt 13,55 y par.) [109].

En su vida pública y en su predicación no sólo adoptaba formas comunes de los Maestros ambulantes, sino que toda su doctrina y su exposición están insertas en la mentalidad y cultura del pueblo a quien se dirige [110]. "Jesús era el producto de esa cultura", dice Niebuhr, exponiendo el pensamiento del Rabino J. Klausner [111].

2. *Jesús ante la cultura*

El autor judío citado acusa a Jesús de despreocuparse del progreso cultural de su pueblo, e incluso de deshacer su cultura, entendida como totalidad, substituyéndola por un puro sistema ético-religioso, ligado a la propia concepción de Dios. Y en esto basa el motivo del rechazo de Jesús por parte de su pueblo [112]. En efecto, Jesús no se presenta como reformador ni como promotor de la cultura o del progreso humano desde la dinámica de la misma cultura: más bien, a veces, hace la impresión de pleno conformismo. La situación de su propia nación dominada por los romanos, y administrativa, económica e incluso culturalmente colonizada por ellos, no parece preocuparle. "Dad al César lo que es del César..." (Mt 22,21). El no comparte el nacionalismo de muchos de sus contemporáneos,

108. GS, 32: "Sometiéndose voluntariamente a las leyes de su patria, santificó los vínculos humanos, sobre todo los de la familia, fuente de la vida social".

109. GS, 32: "Eligió la vida propia de un trabajador de su tiempo y de su tierra".

110. GS, 32: "Reveló el amor del Padre y la excelsa vocación del hombre, evocando las relaciones más comunes de la vida social diaria corriente". Cf. también F. WEBER, *La Chiesa e le culture*, II, p. 243.

111. H. R. NIEBUHR, *Christ and Culture*, p. 3: "Though Jesus was a product of that culture, so that there is not a word of ethical or religious counsel in the gospels which cannot be paralleled in Jewish writings...". El mismo autor cita palabras del Rabino respecto del Judaísmo: "Judaism... is not only religion and it is not only ethics: it is the sum-total of all the needs of the nation, placed on a religious basis... Judaism is a national life, a life which the national religion and human ethical principles embrace without engulfing". Aun cuando no se esté conforme con el Rabino sobre la originalidad o no de las doctrinas de Jesús, su enseñanza no puede comprenderse sino desde el contexto cultural de Israel.

112. Cf. H. R. NIEBHUR, *Christ and Culture*, p. 3.

y si ama a su pueblo y llora ante la perspectiva de la ruina de Jerusalén (cf. Lc 19,41 ss.), no toma posiciones en favor de ella. El providencialismo predicado por El (cf. Mt 6,25 ss.; Lc 12,22 ss.) es decepcionante bajo este punto de vista. La primera respuesta a estas objeciones y consideraciones parece ser que su misión no es la de predicar el reino de la cultura humana y trabajar por su promoción, sino la de anunciar el Reino de Dios y establecerlo entre los hombres.

Con esto no se habría dicho todo, prácticamente no se habría dicho nada, sobre la personal actitud de Cristo respecto de la cultura en sí y del progreso humano-cultural. Es un tema que exige sin duda las más finas matizaciones para captar el significado completo de los textos evangélicos que se refieren al mismo. En realidad, un estudio teológico complexivo y sintético de esa actitud de Cristo frente a la cultura no existe. Y será uno de los temas fundamentales de una teología de la cultura. La Const. dogmática *Gaudium et spes del* Vaticano II ha contribuído notablemente a valorar este aspecto del Cristo del Evangelio. Precisamente a causa de la variedad de tomas de posición que parecen expresarse, incluso en apariencia contradictoriamente, en los mismos Evangelios en torno a este tema, por parte de Cristo, ha podido la historia posterior presentar esa gama de interpretaciones diversas respecto del tema "Cristo y la cultura", tanto entre cristianos como entre no-cristianos, y ha podido significar entre los mismos seguidores de Cristo esa diversa y a veces contrapuesta respuesta vital a las exigencias de "Cristo y la cultura" [113]. Pero mi consideración no va por ese camino de la confrontación de las dos realidades casi como polos distanciados entre sí, al menos en principio.

El planteamiento que se hace aquí creo que es más fundamental: partiendo del hecho de la enculturación del Verbo de Dios en la cultura humana y precisamente en la cultura de Israel; partiendo de ese ser divino-humano enculturado, se trata de captar el significado de tal enculturación en el proceso de la aculturación histórica humana: en definitiva, se trata de captar el significado cristológico que la cultura y las culturas reciben por la penetración de la presencia de Cristo en su dinámica histórica.

---

113. H. R. NIEBHUR, *Christ and Culture*, passim, resume en cinco corrientes las diversas soluciones teóricas y prácticas del problema "Cristo y la cultura", dadas a través de la historia cristiana: 1) Cristo contra la cultura; 2) El Cristo de la cultura; 3) Cristo por encima de la cultura; 4) La paradoja Cristo y la cultura; 5) Cristo, transformador de la cultura.

3. *El profeta de la cultura*

El Siervo de Yahvéh anunciado por el profeta Isaías, en quien el N. T. ha visto a Jesucristo, es presentado como *luz de las naciones:* "Te voy a poner como luz de las naciones, para que lleves la salvación hasta los confines de la tierra" (Is 49,6; cf. Is 42,6; Lc 2,32; Jn 8,12; Hch 13,47). Jesucristo es el mismo Verbo, la Palabra de Dios, Revelación del Padre, personificada, que penetra en la historia de la cultura humana, como luz que ilumina y descubre el significado de la misma cultura y de la historia de la aculturación de los hombres, a quienes trae la salvación, ofrecida por el Padre. "El Espíritu de Dios sobre mí, porque me ha ungido. Me ha enviado a anunciar a los pobres la Buena Nueva, a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor" (Lc 4,18-19; cf. Is 61,1-2). "Esta Escritura que acabáis de oir se ha cumplido hoy", dice Cristo (Lc 4,21). Se ha cumplido en su propia persona. Este pasaje nos abre ante los ojos el hecho de la penetración de la acción reveladora y salvífica de Dios en Cristo, en la historia cultural humana: La salvación que anuncia y que realiza Cristo es transcendente, pero es expresada en forma de liberación y promoción humana.

Cristo mismo en su concretez histórica es la realización plástica y admirable de una función íntima entre la Revelación divina transcendente y la cultura, ante todos los hombres. Es el tipo y el modelo de tal compenetración. Desde esa vivencia personal de Cristo hay que explicar su posición *profética* en relación con la cultura humana. "Profeta" se entiende aquí en contraposición al revolucionario, al promotor o al reformador cultural, cuya acción parte de la misma dinámica cultural; y también en contraposición al moralizador que juzga la cultura y su proceso desde el exterior y desde una posición distante y "neutral". El profeta verdadero de la cultura humana halla la base de su posición, por una parte en la dinámica de la misma Revelación divina, y por otra, y al mismo tiempo, en la vivencia personal de la Revelación y de la cultura en compenetración; dicho en forma más concreta, en la connaturalidad del lenguaje humano con el pensamiento divino, cuyo modelo es Cristo [114].

---

114. R. LATOURELLE, *Teologia della Rivelazione*, Assisi, 1967, p. 411: "Il Cristo è l'Uomo-Dio perfettamente connaturale con il linguaggio umano come con il pensiero divino".

"El es la imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas en los cielos y en la tierra..." (Col 1,15-16; cf. 2 Co 4,4). Cristo entra en "su" creación, como plenitud de la imagen de Dios, dando un sentido pleno a la imagen divina del hombre [115] y realizando la unión entre aculturación y Revelación divina, por la cual la cultura recibe pleno significado, en virtud de la presencia y penetración reveladora-salvífica de Dios en Cristo. El cristiano es llamado a realizar esta plenitud de imagen divina: "Del mismo modo que hemos revestido la imagen del hombre terreno (Adán), revestiremos también la imagen del celeste" (1 Co 15,49), precisamente reproduciendo la imagen de Cristo (cf. Rm 8,29). En la nota a este último texto, la Biblia de Jerusalén explica esta doctrina: "Cristo, imagen de Dios en la primera creación (Col 1,15; cf. Hb 1,3), por una nueva creación (2 Co 5,17), ha venido a restituir a la humanidad caída el esplendor de esa imagen divina que el pecado había empañado (Gn 1,26; 3,22-24; Rm 5,12), y lo hace imprimiéndole la imagen aún más hermosa del hijo de Dios (aquí), que restablece al "hombre nuevo" en la rectitud del juicio moral (Col 3,10), y le concede el derecho a la gloria que el pecado le había hecho perder (Rm 3,22). Esta gloria que el Hijo posee en propiedad como imagen de Dios (2 Co 4,4), penetra más y más en el cristiano (2 Co 3,18), hasta el día en que su mismo cuerpo se revestirá de ella a imagen del hombre "celeste" (1 Co 15,49)" [116].

De esta realización plena de la imagen de Dios, que es comunión de caridad con El, brota la nueva fuerza de acción cultural: la *Caridad*. En virtud de ella Cristo y el cristiano son en verdad promotores, renovadores y hasta revolucionarios dentro de la dinámica de la cultura: "El Verbo de Dios, por quien fueron hechas todas las

---

H. R. NIEBHUR, *Christ and Culture*, pp. 11-29, tratando de dar una "definición" de Cristo, constata la práctica imposibilidad de encontrar una adecuada, porque Cristo puede ser mirado desde muchas perspectivas. El intenta hallar la imagen de Cristo desde el punto de vista moral, por las virtudes. En sus diversas virtudes, las más patentes a través de su vida: amor, esperanza, obediencia, fe, humildad, insistidas y resaltadas respectivamente por las diversas corrientes cristianas, el autor encuentra un denominador común, y es que Cristo encarna esas virtudes humanas insertándolas en su visión de Dios, dándoles un enfoque y un contenido *teológicos*, en su sentido más fuerte. Dice en la p. 7: "Thus any one of the virtues of Jesus may be taken as the key to the understanding of his character and teaching; but each is intelligible in its apparent radicalism only as a relation to God". Así Cristo ha realizado la compenetración entre la cultura representada por las virtudes "humanas" y la presencia reveladora de Dios.

115. Cf. lo dicho sobre el tema en referencia a Gn 1-11.

cosas, hecho El mismo carne y habitando en la tierra, entró como perfecto hombre en la historia del mundo, asumiéndola y recapitulándola en sí mismo. El es quien nos revela *que Dios es amor* (1 Jn 4,8), a la vez que nos enseña que la ley fundamental de la perfección humana y, por tanto, de la transformación del mundo, es el mandamiento nuevo del amor: Así pues, a los que creen en la caridad divina les da la certeza de que abrir a todos los hombres los caminos del amor y de la esperanza por instaurar la fraternidad universal no son cosas inútiles" (GS, 38) [117].

4. *Plenitud de la Revelación — Centro de la Aculturación*

Jesucristo es la plenitud de la Revelación divina: "De una manera fragmentaria y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas: en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo..." (Hb 1,1-2). En El se nos ha dado toda la Revelación. Cristo ha entrado en la historia y en el proceso aculturativo de la humanidad como totalidad definitiva, final [118]. En El ha comenzado el final de la historia humana, la escatología se ha hecho actualidad. La Revelación divina recibe su culminación en el misterio pascual de Cristo.

Pero mientras tanto, la aculturación humana continúa: La Revelación ha llegado a su plenitud en el medio de la aculturación. Cristo es verdaderamente el centro de la historia cultural de la humanidad, al mismo tiempo que su fin [119]. Su presencia terrena, y en particular su misterio pascual, ha dividido por el medio la historia

---

116. Toda esta temática es ampliamente tratada desde el punto de vista escriturístico y concretamente en S. Pablo, por B. Rey, *Créés dans le Christ Jésus. La création nouvelle selon saint Paul* (Lectio divina 42), Paris, Ed. du Cerf, 1966.

Cf. también W. A. Beardslee, *Human Achievement*, pp. 122-124; y bajo un aspecto más general de Cristo hombre en relación con los hombres, cf. todo el tít. VII.

117. El Concilio Vaticano II basa la acción cultural del hombre sobre el mandato de Dios en el Génesis y, bajo el punto de vista cristiano, sobre el precepto de la caridad, proclamado por Cristo, cf. GS, 34.

J. de Fabrègues, *Christianisme et Civilisation*, Paris, 1966, p. 328, dice por su parte: "Ainsi, au nom de sa notion de l'amour comme sang et sève de la Création, le christianisme donne un sens tout nouveau à cette vie des hommes entre eux et à cette 'lutte de l'homme contre la nature' qu'est la vie des civilisations". Y más tarde, p. 329, añade: "Les civilisations disent leur *nom* dans ce qu'elle témoignent de l'amour".

118. Cf. R. Latourelle, *Teologia*, sobre todo los caps. II, III y IV de la Cf. también O. Cullmann, *Cristo y el tiempo*, Barcelona, Estela, 1967, passim.

119. Cf. GS, 45.

de la humanidad. Como plenitud de la Revelación y como centro de la aculturación, en El culmina la relación Aculturación-Revelación, e inicia la relación Aculturación-Misión, como hecho escatológico [120] y eclesial: a realizarse en la Iglesia, Pueblo escatológico de Dios [121].

En Cristo, plenitud de la Revelación, las fuerzas de la dinámica de ésta, que se ha visto manifestarse y progresar a través de su historia, se realizan y se expresan también en su más plena luminosidad. Tales son el Monoteísmo, el Personalismo religioso (culto espiritual) y el Universalismo. Los tres elementos íntimamente ligados...

El Monoteísmo, más que un tema de predicación intencionada y explícita de Cristo, como lo fue de los Profetas, es una vivencia íntima para Aquél: en su propia Misión y en su obra se revela el Dios único, Padre de todos los hombres. "El Señor del cielo y de la tierra" (Lc 10,21), es decir, de toda la creación, es el que le ha enviado a anunciar el Reino de Dios, universal, al que "vendrán de Oriente y Occidente, del Norte y del Sur" (Lc 13,29); este Reino "no es de este mundo" (Jn 18,36); el criterio de la pertenencia al mismo no es la raza (cf. Mt 3,9; Jn 8,37-44), ni la cultura particular, sino el oir y entender la Palabra (cf. Mt 13,18-23). La relación con Dios es, pues, totalmente personal: cada hombre se encuentra de frente a la Palabra de Dios, para acogerla o rechazarla, y frente a su enviado Cristo: "Si no creéis que Yo soy, moriréis en vuestros pecados" (Jn 8,24; cf. Jn 3,18). Por eso, el culto de Dios estará ligado no a un lugar ni al templo de Jerusalén, sino a la persona, pues "los adoradores verdaderos adorarán al Padre en espíritu y en verdad, porque así quiere el Padre que sean los que lo adoren" (Jn 4,23). Este personalismo y "espiritualismo" no quieren decir en ningún modo un individualismo religioso; al contrario en ellos se encuentra la base de una solidaridad más profunda con los otros.

Jesús mismo es hijo de Abrahám (cf. Mt 1,1-17) y judío: pero su destino es mundial y su obra tiene repercusión universal. En El se cumplen y se realizan las promesas y bendiciones de Abrahám para

---

120. Sobre el carácter escatológico de la Misión, véase AG, 9.

También cf. R. MARTIN-ACHARD, *Israël*, passim, pero principalmente la conclusión; F. HAHN, *Mission*, p. 26 y passim.

121. J. DANIÉLOU, *El misterio*, p. 23, dice que desde Cristo se puede decir que "el contenido propio de la historia lo constituye esencialmente la misión". Sin embargo, la aculturación no se reduce a simples "apariencias" de una "realidad oculta" de salvación, que sería la verdadera historia, tal como parece indicar el mismo autor, cf. pp. 24-25. La historia de la civilización tiene su consistencia y su contenido propio humano. En ella penetra el contenido misional como plenificación.

todas las naciones. Su obra de salvación es en favor de muchos, es decir, de todos (cf. Mt 26,28; Mc 14,24); "Porque Dios amó tanto al mundo, que dio a su Hijo único para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga vida eterna" (Jn 3,16) [122]. El atraerá todos hacia Sí, cuando será levantado en la cruz para salvación de todos (cf. Jn 12,32). Su muerte tiene valor salvífico "no sólo para la nación, sino también para reunir en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos" (Jn 11,52). El es pastor que reúne a todos en el único redil (cf. Jn 10,16), que no es el pueblo judío, sino un nuevo redil espiritual, la Iglesia.

Así pues, el *Dios único*, Padre de todos los hombres, que no quiere que ninguno perezca, sino que todos se salven, y que para ello ha enviado a su Hijo; el carácter *universal* de la obra salvífica de Cristo, que no está circunscrita al Pueblo elegido ni ligada absolutamente a su destino, sino que lo supera; el *"espiritualismo" y personalismo* del culto de Dios, que ya no está centralizado en Jerusalén ni en otro "lugar" cualquiera... Todo esto, predicado y realizado por Cristo, abre definitivamente las perspectivas a una acción *misionera* entre las naciones [123], ya fuera del antiguo Pueblo elegido, que queda superado, como ligado en definitiva a un pueblo, a un lugar, a una cultura.

El "Id, pues, y haced discípulos a todas las naciones..." (Mt 28,19) parece una consecuencia espontánea de la predicación y de la obra de Cristo a través de su vida terrestre, aquí precisamente en el marco de las últimas instrucciones de Jesús a sus discípulos, y al inicio de la historia de la Iglesia (cf. Hch 1,8).

La Misión de la Iglesia tiene un carácter radicalmente diverso del proselitismo judío [124], pues no está ligada ni mediatizada por ninguna raza o pueblo o cultura. La Iglesia no es una comunidad cul-

---

122. "Mundo" significa aquí la totalidad de la creación y especialmente la humanidad, objeto del amor de Dios.

123. Aquí no interesa discutir el problema exegético de si Jesús mismo en su vida terrestre abrió explícitamente las perspectivas a una acción misional, ya por su relación efectiva con los gentiles, ya por su voluntad expresa encomendada a sus discípulos, de predicar el Evangelio a las naciones. La acción misional es un fenómeno escatológico y como tal toma todo su significado del misterio pascual de Cristo, y toma fuerza muy pronto en las primeras comunidades de la Iglesia. Esta problemática es particularmente tratada por F. HAHN, *Mission in the New Testament,* interesante también por su abundante bibliografía.

124. *Ibid.*, p. 24: "Thus we must distinguish all Jewish efforts to win over the Gentiles from mission in real sense". Con todo, como advierte el mismo autor, existe una relación estrecha entre el universalismo y el proselitismo de Israel por una parte, y la Misión de la Iglesia, por otra.

tural o geográficamente condicionada o atada, sino que es la reunión de todas las razas, de todas las naciones, lenguas y culturas en una comunión, para escuchar el mensaje evangélico (cf. Hch 2,5-13). El centro de la nueva comunidad de pueblos no es Jerusalén, ni es el pueblo de Israel, sino que es una Persona: *Jesucristo.*

En El se han realizado las promesas y bendiciones hechas a Abrahám en favor de todas las naciones (cf. Rm 4,18-25), y ha realizado así la reunión de las naciones y lenguas, separadas lamentablemente por el pecado: con ello ha vuelto la humanidad al primitivo designio de Dios sobre la pluralidad de pueblos y culturas en la concordia, la paz y la solidaridad. Con ello se realiza el ideal escatológico anunciado por el profeta Isaías: "Yo vengo a reunir a todas las naciones y lenguas: vendrán y verán mi gloria" (66,18), en un sentido universalístico pleno —no ya bajo una capital de este mundo (cf. Is 2, 2 ss.)—, sino en la Nueva Jerusalén [125], y en la única adoración y alabanza a Dios en todas las lenguas y desde todas las naciones, razas, pueblos y lenguas (cf. Ap 7,9-17; 15,3-4; etc.), en torno a Cristo. No habrá una sola lengua santa (cf. Is 19,18), sino que todas las lenguas son aptas para presentarse ante Dios, escuchar su palabra y cantar sus maravillas (cf. Hch 2,11).

Según la profecía de Daniel, al Hijo del Hombre "se le dio el imperio, el honor y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron..." (Dan 7,14). En Cristo se reúnen todas las naciones: Todo debe someterse a El, y las diversas culturas contribuyen a la variedad y riqueza del Cuerpo místico de Cristo, "pues Dios tuvo a bien hacer residir en él toda la plenitud y reconciliar por él y para él todas las cosas" (Col 1,19-20).

* * *

Sintetizando y concluyendo sobre estas páginas en torno al tema de la "Aculturación y Revelación", visto en forma más bien analítica y viva, creo poder concentrarlas en una visión bíblica del *hombre comunitario.* En definitiva, todo este título se ha reducido a un análisis de antropología bíblica, vista en su dinamicidad e historicidad y en perspectiva de comunidad cultural y de Pueblo elegido.

Efectivamente, es el hombre, creado por Dios a imagen y semejanza suya y llamado por El a realizar tal imagen a través de su existencia, el que se ha visto abrirse en las diversas vertientes, hasta

125. Cf. A. Th van Leeuwen, *Christianity,* pp. 96-104.

comunicarse con las distintas realidades (Dios - los hombres - las otras criaturas), y realizar su existencia en torno a ellas. Por su dominio transformador, ha tratado de humanizar la naturaleza, de acuerdo consigo mismo y con sus necesidades. Y en ese dominio ha hallado también la ocasión y el campo de encuentro con sus semejantes, los hombres. Así ha basado su existencia en una solidaridad humana, como condominio de la naturaleza y como comunicación interhumana. El hombre que multiplicándose, en obediencia al mandato de Dios, se ha visto en cierto sentido, condicionado por la especial ligazón con sus más directos ascendientes y se ha dividido en grupos humanos, condicionados en alguna manera por la geografía y la historia y sobre todo por la lengua que los distinguía, un grupo del otro. En tal realización solidaria de hombres en relación con la naturaleza exterior y en el grupo humano, con sus instituciones y su forma de vida, han encontrado ellos la razón primera de su existencia terrena. La cultura es, pues, la forma relacional de la existencia humana frente a las otras criaturas y en solidaridad con sus iguales. La aculturación humana está identificada con la misma existencia en relación con Dios, con los hombres y con la naturaleza.

Es el hombre relacional y cultural el que ante todo se abre a Dios, en sumisión, adoración, alabanza y acción de gracias. El hombre, que supera en mucho todas las demás criaturas inferiores, creadas por Dios para él, se abre también a ellas, con respeto, y las domina y usa de ellas, las transforma a su medida, en obediencia a Dios, y realizando la relación primaria entre ellas y el Creador. Su soberbia es un cerrarse ante Dios, al mismo tiempo que intento de hacerse dueño absoluto de las realidades creadas, de sus propias obras y dominar incluso los demás grupos humanos al propio servicio, creando así las desavenencias, y destruyendo en cierto modo su propia persona y la propia comunidad cultural como existencia relacional y como apertura a los demás.

Es el hombre y la comunidad como Pueblo de Dios, que se revela, experimentando, a través de su propia historia cultural y en la propia existencia histórica, la presencia de la Palabra, de la acción revelativa y salvífica de Dios. La cultura y la Revelación divina se unen en una experiencia de vida humana y comunitaria histórica. Sólo como algo vivencial en el hombre y en la comunidad humana, se puede percibir y captar la compenetración entre Aculturación y Revelación.

Y es en Cristo, el hombre perfecto, en quien en modo particularísimo y definitivo y pleno se ha actuado inefablemente tal compenetración entre el Verbo de la Revelación y la cultura humana. En El se ha unido en plenitud la Revelación divina con la Aculturación de su nación y de la humanidad entera, en algún sentido. De ahí que El sea el centro y el fin de la civilización y de las culturas, El que es la plenitud de la Revelación.

La historia de Israel como comunidad de hombres, formando culturalmente una "nación" y constituyendo un "Pueblo" por elección de Dios, se concentra en Cristo, así como en El se concentra la relación de Israel respecto de las demás naciones y culturas y la elección salvífica de todas ellas por parte de Dios en Israel.

En El se concentra, pero en El se abre también la historia del Nuevo Pueblo. Cristo es el punto de partida, el fundamento y el centro del Nuevo Pueblo o comunidad de hombres elegida por Dios y abierta a todas las naciones y a todas las culturas.

III. — ACULTURACION Y MISION

En el encuentro cristiano entre Dios y los hombres existe una dinámica primordial integrada por la *Vocación* o la llamada divina, la *Misión* de proclamar el Mensaje evangélico, el anuncio del Mensaje o el *Kerigma*, la *Fe* o la respuesta de aceptación ante la interpelación hecha por el Kerigma. Estos elementos no constituyen momentos sucesivos, ni tampoco, absolutamente hablando, dimensiones de tal dinámica, como realidad unívoca, sino un entrelazado de aperturas interpersonales, que hacen su referencia al hecho de la *Misión*.

La Misión como factor de referencia de toda esa dinámica primordial, puede ser constatada en el N. T. Y a través de aquélla se puede comprobar la existencia y analizar la realidad de esa dinámica.

La unión entre Vocación y Misión se halla claramente determinada tanto en S. Pablo como en los sinópticos. Los Apóstoles ante todo son enviados de Cristo, mejor, *los enviados*, habiendo sido llamados, *los* llamados por El (cf. Mt 10,1-14 y par.). Esa Vocación está ordenada incluso a la Misión. Igualmente la elección de los 72 discípulos y su envío están íntimamente ligados (cf. Lc 10,1-16). Pero sobre todo S. Pablo se presenta a sí mismo como el llamado y enviado, el escogido de Dios para ser enviado (cf. Rm 1,1; 1 Co 1,1; etc.). Todas las epístolas escritas en su nombre exclusivo personal, excepto la de Filemón, empiezan más o menos con la misma fórmula: "Pablo llamado (o escogido) apóstol de Cristo por la voluntad de Dios"; y se sabe que en S. Pablo sobre todo, el significado de Apóstol es el del enviado a predicar el Evangelio a los que no han oído hablar del mismo.

Así pues, la Misión primordial es la de anunciar el Mensaje evangélico. En los mismos textos, arriba citados, la finalidad de la Misión se encuentra explícita o implícitamente formulada. El anuncio del Mensaje o Kerigma se presenta sobre todo en S. Pablo y en S. Lucas en unión con la Vocación y la Misión, como su finalidad y el contenido que las define [1]. El Kerigma es, por una parte, el anuncio mismo de un hecho y es también, por otra parte, el contenido de ese anuncio, que es el hecho de la acción salvadora de Cristo. En este sentido en los sinópticos y en S. Pablo se considera este Kerigma como el anuncio primordial del Mensaje de Cristo, al que sucederán la catequesis o didajé y la didaskalía o enseñanza más doctrinal y teológica [2].

La dinámica primordial no queda integrada si no por la respuesta de Fe, que el Kerigma trata de provocar como por un choque o en forma de ruptura. En los textos citados de los sinópticos aparece evidente la exigencia de Fe; lo mismo se puede constatar en lo que los autores llaman los discursos kerigmáticos de los Hechos de los Apóstoles (cf. 2,41; 4,4; etc.). San Pablo ordena su misión kerigmática a provocar la fe de sus oyentes (cf. Hch 20,21; etc.). Y en Rm 10,14-17 enuncia de forma clara y explícita la unión entre Fe, Kerigma y Misión.

Esta dinámica primordial que se ha analizado y que se actúa fundamentalmente en el plano personal de relaciones entre Dios y el hombre, es no sólo incompleto sino incluso falso, si se la coloca independientemente de la comunidad. Y aquí la dinámica primordial *personal* penetra en un contexto social e histórico como dinámica *comunitaria*. Así la Vocación viene a ser una convocación (cf. Hch 6,2) que se visibiliza en una asamblea [3]; la Misión viene a ser comunión o corresponsabilidad y una convivencia comunitaria (cf. Hch 13,1-3); el Kerigma resulta una enseñanza catequética y moral; y la Fe, una confesión externa ante la comunidad. Es necesario no separar la dinámica primordial en el plano personal de este plano

1. Esta unión entre Misión y Kerigma ha sido bien aclarada y remachada por A. RÉTIF, *Témoignage et prédication missionnaire dans les Actes des Apôtres*, en *Nouvelle Revue Théologique* 83 (1951) 152-165.

2. Cf. A. RÉTIF, *Que-est-ce que le kérigma?*, en *Nouvelle Revue théologique* 81 (1949) 910-922. Sobre este argumento se ha multiplicado prodigiosamente la literatura desde la última guerra mundial. En el mismo artículo citado el autor enuncia la conexión entre Misión, Kerigma y Fe.

3. El término "Ecclesia" significa eso mismo: una convocación o asamblea y también una comunidad permanente; cf. L. CERFAUX, *La Iglesia en S. Pablo*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1963, pp. 150-157.

comunitario, porque el plano personal de hecho no se actúa fuera de la realidad comunitaria. Ya la vocación personal es una vocación a formar parte de la comunidad (cf. Hch 2,47), porque la persona tiene su significado pleno en la comunidad.

Pero ya se ha dicho en otra parte que el hombre en la comunidad se hace persona precisamente por una *enculturación*. Igualmente y en consecuencia, la actualización comunitaria de la dinámica personal de la Misión es una *culturalización*, es decir una expresión cultural de tal dinámica, en cuanto cultura y comunidad en cierto modo se identifican. De ahí que la comunidad de creyentes, es decir, de los que han vivido y se han apropiado la dinámica misional, se haga una "cristiandad" [4], sus miembros se llamen "cristianos" y su expresión de vida, "cristianismo". En este sentido, la enculturación de la dinámica misional a través de las personas que realizan la cultura, toma su significado en la "cristianización" de la misma dinámica cultural o en la "cultura cristiana".

Bajo este punto de vista, la dinámica misional es un acontecimiento escatológico y único, y, vista como objetivada en el Kerigma, tiene un contenido de salvación final y una significación transcultural. Pero en concreto, tal dinámica se da como hecho histórico, en la historia humana en transcurso, y, por ello, en la cultura humana, que es su contenido más profundo. Por eso, la culturalización de la dinámica misional significa una *historización* de la misma.

La historia de la Iglesia es, pues, el encuentro de la dinámica misional con la dinámica cultural o de la "Misión" con la "Aculturación". Este es el signo de la historia de la Iglesia. Más concretamente, en este capítulo se trata de la penetración del Kerigma en las diversas culturas a través de la historia, que es precisamente el significado de la "cristianización" [5].

---

4. A. Th. van Leeuwen, *Christianity*, p. 20: "Wherever the Gospel is proclamed there arises —like an atmosphere for the Church to breathe in— the additional element of Christianity, which contains within it the principles of 'Christian civilisation' ".

5. Entre las historia de la Iglesia, últimamente está publicándose una que la mira precisamente desde el punto de vista de la misión; por ello puede ser interesante para este capítulo, en cuanto quiere mirar precisamente a esta historia de la Iglesia como expansión en las diversas culturas y seguir la dinámica cultural: cf. *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte* (dir. por Heinzgünter Frohner y Uwe W. Knorr), München, CHR Kaiser Verlag, 1974.

Pero todavía toca más de cerca el tema de este capítulo D. de Rougemont en su obra *L'aventure occidentale de l'homme*, Albin Michel, Paris, 1957. En ella desarrolla particularmente la relación entre el cristianismo y las culturas, con especial referencia a la civilización occidental, a través de la historia.

A) De la cristiandad judía a la cristianización de la Ekumene

1. *El tiempo de los Apóstoles*

a) Los Hechos

La primera obra de historia de la Iglesia, *Hechos de los Apóstoles,* nos coloca ya desde las primeras páginas ante el panorama de la Misión frente a la Aculturación, y concretamente frente a la pluralidad de las culturas. La narración del hecho de Pentecostés (cf. Hch 2,1-13) significa la superación de la confusión y de la división producida en el Babel. Es la afirmación de la unificación y de la concordia operada entre los pueblos diversos por la obra de Cristo y su Espíritu: tiene, pues, un significado religioso. Pero no significa una superación de la diversidad humana de pueblos y culturas. Al contrario, tal variedad es revalorizada en la propia unidad que realizan en la Palabra de Dios y como signo de la nueva comunidad y del nuevo Pueblo universal de Dios. Y con ello, cada cultura en particular queda revalorizada con respecto al Kerigma universal que está llamada a recibir, y éste le da virtud de superar su propia particularidad y estrechez humana.

Independientemente de la historicidad del discurso kerigmático de S. Pedro ante los "hombres de Judea" y de los "hombres piadosos venidos de todas las naciones"[6], los cinco primeros capítulos de los Hechos de los Apóstoles constatan la existencia y narran la vida de la primera comunidad judeo-cristiana: Una comunidad radicada en las costumbres, en la mentalidad y en las instituciones judaícas. La primera comunidad nació de una fe explícita en Cristo y en su obra de salvación, pero en cuanto comunidad surge como un brote de la cultura judía, que no se distingue del pueblo sino sólo por la aceptación y la confesión del kerigma de Cristo. En ese sentido el cristianismo es una derivación del judaísmo[7]. Una posterior ruptura con el judaísmo oficial a causa de la persecución, llegará a crear la comunidad judía cristiana o la "cristiandad de judíos palestinos"[8]

---

6. Estos "hombres piadosos" son, por lo demás, prosélitos judíos, por tanto ligados espiritualmente, y hasta cierto punto, culturalmente, al pueblo judío, pues consideran a Israel como su nación.

7. Cf. L. Goppelt, *Les origines de l'Eglise. Christianisme et judaïsme aux deux premiers siècles,* Paris, Payot, 1961.

8. F. Hahn, *Mission,* passim, distingue tres clases de cristiandades en la primitiva Iglesia: cristiandad de judíos palestinos, cristiandad de judíos helenistas y cristiandad de gentiles helenistas.

con sus instituciones propias, pero ella resultará, incluso en su organización y en su vida toda, un germen nuevo brotado del judaísmo del tiempo.

Por otra parte, esa comunidad cristiana primera posiblemente concibió el Kerigma cristiano como ligado con el judaísmo y sin pretensiones de apertura a los otros pueblos, a no ser en forma proselitista, al modo judío: en el sentido de que todos los pueblos y culturas deberían llegar a Jerusalén, haciéndose en cierto sentido, judíos para recibir la salvación de Yahvéh, en Cristo.

Sólo la dispersión provocada por la persecución de la comunidad de Jerusalén exige su apertura comunitaria al exterior, primero a Samaría (cf. Hch 8,14), religiosa y culturalmente casi identificada a Judea, y a las comunidades judías instaladas en los países paganos (cf. Hch 11,19) [9].

Al mismo tiempo que supervisa la acción evangelizadora exterior (cf. Hch 11,22), es significativa la justificación que exige la comunidad madre de Jerusalén al mismo Pedro en torno al bautismo de Cornelio y su familia, incircuncisos (cf. Hch 10,1-11.18). Se trata de un hecho revolucionario, en el que la intervención de Dios ha podido romper las vacilaciones y las resistencias humanas, para el cumplimiento de sus designios de salvación de todos los pueblos y culturas, en la revalorización salvífica de todos ellos. "Hablar en lenguas y glorificar a Dios" (Hch 10,46): es la expresión típica para indicar la diversidad de culturas que igualmente entran en los designios de salvación de Dios [10].

Pero por parte de cristianos no provenientes de la comunidad de Jerusalén, sino de ambientes culturales griegos —"cristiandad de judíos helenistas"—, comienza la evangelización de los griegos o incircuncisos muy pronto y de modo sistemático [11] (Hch 11,20). Así

9. A. Rétif, *La fondation de la mission chrétienne et l'Apostolat de Saint Paul*, en HUMC, vol. I, p. 30, llega a decir incluso: "Le christianisme, pour une part a été un relais du judaïsme missionnaire".

10. Ha sido necesaria una intervención salvífica de Dios, especial, para que la comunidad judeo-cristiana franqueara los bordes estrechos de la cultura judía y se lanzara al mundo con un espíritu universalista; pero no de carácter proselitista, sino de verdadera apertura a los otros pueblos, en el respeto de sus tradiciones. Una intervención divina dada en la visión de Joppe y en la vocación de S. Pablo, en orden a la evangelización de los paganos. Estas intervenciones divinas son interpretadas de forma teológica y jurídica por el Concilio de Jerusalén, que establece en modo concreto el principio de la desconexión entre la fe cristiana y las prácticas judías.

11. F. Hahn, *Mission*, p. 165: "At first the acceptance of Gentiles had certainly been more or less an exception, but quite soon the so called Hellenists begun a systematic mission to the Gentiles".

se forma, por ejemplo, la comunidad de Antioquía, comunidad mixta, donde existen los judíos y los gentiles convertidos. Aquí los judíos helenistas muestran mayor apertura. La organización de la comunidad es propia y diversa de la de Jerusalén (cf. Hch 13,1). Ahí se constituye la "cristiandad", la comunidad de "cristianos". Y es de ahí de donde parte la grande obra misionera y evangelizadora, con Pablo y Bernabé (cf. Hch 13,2; 14,27), ya sin prejuicios ni indecisiones.

Pero surge la cuestión de las exigencias de su conversión al Evangelio y de sus relaciones con los judíos cristianos. En definitiva se trata de la liberación o no del Kerigma evangélico, de las exigencias de la ley judía, de valor religioso, pero ligadas a su cultura. El cap. XV de los Hechos es de transcendental importancia en este sentido para el futuro de la Iglesia. Por primera vez se plantea el problema de una Iglesia culturalizada —la judeo-cristiana— o del Kerigma expresado en una forma cultural concreta, en su relación con las otras culturas en las que el mismo Mensaje debe enculturarse, en otras palabras, se trata de la liberación del Mensaje evangélico respecto de cualquiera cultura concreta. Lo que este primer planteamiento expresa en términos de circuncisión y de ley de Moisés (cf. Hch 15,5), es decir, de *des-judaización* del Kerigma [12], más tarde se formulará como *des-helenización, des-europeización* y hoy *des-occidentalización.*

La solución del Concilio de Jerusalén, siendo de apertura y de liberalización [13], sin embargo refleja una solución de perspectiva netamente judía: "Abstenerse de lo sacrificado a los ídolos, de la sangre, de los animales estrangulados y de la impureza", son normas que, aunque puedan tener en sí una significación religiosa universal [14], suponen una perspectiva netamente judía.

12. J. DANIÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme,* Paris, Desclée, 1958, considera el sentido positivo de la expresión judía del cristianismo primitivo y expone la mentalidad cristiana de ese medio cultural, que tuvo su influjo sobre todo hasta mediados del siglo II, cuando empieza a crearse entre los cristianos helenistas una teología "griega", provocando así una superación y liberación de la judaización del cristianismo. Cf. también: J. DANIÉLOU, *Les Symboles chrétiens primitifs,* Paris, Ed. du Seuil, 1961. En todo caso, la enculturación del cristianismo nunca será un abandono completo de esta "forma" judía.

13. A. RÉTIF, *La fondation,* pp. 28-29: "En ce jour mémorable l'Eglise s'affranchissait des baudelettes de la loi. ... Le principe théologique de l'adaptation etait posé et mis en pratique. Le christianisme pouvait prétendre au titre de religion catholique puisqu'il faisait abstraction de la race et de la nation. Cette première rupture exigée par la trascendence de la foi par rapport aux civilisations et aux coûtumes nationales etait la condition préalable de la mission et un exemple que éclairera son chemin".

14. Cf. *Biblia de Jerusalén,* nota introductoria al cap. 15 de los Hechos de los Apóstoles.

b) S. Pablo

S. Pablo será fiel a la decisión del Concilio de Jerusalén (cf. Hch 16,4; 21,25). Su acción generosa de evangelización y de organización de Iglesias en la gentilidad es la que ha iniciado la efectiva liberación del Mensaje evangélico o del Kerigma respecto de la culturalización de la comunidad judía, no tanto por una desculturalización, sino en razón de una enculturación del mismo Kerigma en las otras culturas [15]. Sin duda él estaba el más preparado para ello por su formación judía y griega. Esta su doble formación le capacita también para plantear con serenidad mayor la relación entre los judíos y los gentiles. El se sitúa en ese mundo cultural del imperio, de influencia sobre todo griega, llamado la *Ekumene:* es decir, donde la cultura no es considerada como realidad de una nación particular, sino en forma cosmopolita, y cuyo contenido abarca todo lo verdaderamente humano, en contraposición a lo bábaro [16]. Desde este punto de vista S. Pablo supera el binomio Israel-las naciones. Sin embargo, desde el punto de vista religioso, su "ecumenismo" sobrepasa la misma concepción cultural, basándose no en una política religiosa de base cultural, sino en una reflexión del hecho de la salvación universal; va más allá, en el mismo sentido del ecumenismo cultural. Ante ese hecho del ecumenismo y universalismo salvífico, la misma preferencia del Pueblo elegido pierde su importancia decisiva que puede tener en un cristiano judaizante. Y sobre todo desaparece toda barrera de raza, de nación, de cultura y de lengua, y en modo particular la división entre judíos y griegos (cf. Ef 1,19-20), griegos y bárbaros. Con su principio de que la fe en Cristo y la incorporación a El por el bautismo crean la unión de todos por encima de toda distinción de pueblos y culturas, de clases sociales, etc. (cf. Rm 10,11-13; Ga 3,26-28; sobre todo Col 3,9-11), reafirma la primordialidad de la dinámica misional que transciende las distinciones humanas [17]. S. Pablo, pues, es predicador de una uni-

15. Cf. JACQUES TOMBEUR, *L'adaptation chez saint Paul: une théologie ou une méthode?*, en *L'Eglise peut-elle s'adapter?*, Lille, Ed. Catholicité, 1948, pp. 95-165.

16. Cf. A. TH. VAN LEEUWEN, *Christianity*, pp. 131-132.

Con las puntualizaciones que se harán en las páginas sucesivas sobre la realidad del imperio, creo que se puede aceptar este juicio de Paul Tillich: "Rome représente la monarchie universelle, dans laquelle se trouve réuni tout le monde connu. Cette idée a été reprise par l'Eglise romaine, qui l'applique au Pape... L'Eglise romaine est l'heritière de l'Empire romain" (*Histoire de la pensée chrétienne* (trad. del inglés), Paris, Payot, 1970, p. 18).

17. Esta unificación se actúa en el "hombre nuevo, imagen de Dios" (Col 3,10,11). En la actuación de la imagen de Dios, que al final se le concederá

dad cristiana universal cosmopolita, a la manera de la Ekumene griega: pero su insistencia sobre la superación de las divisiones e incluso distinciones, no quita la afirmación y la valoración de las variadas culturas, porque su perspectiva parte desde la transcendencia de la realidad salvífica [18]. Ello supone la clara distinción entre la Misión y la aculturación, y en el caso de S. Pablo, la distinción entre evangelización y "judaización de los gentiles" (Ga 2,14).

Por otra parte, S. Pablo no desconoce ni minusvalora la cultura: su juicio negativo sobre la sabiduría humana respecto del Kerigma que predica él (cf. 1 Co 1,17-2,5) responde a una amarga experiencia sufrida en el areópago de Atenas (cf. Hch 17,22-33). S. Pablo siguió el método de la adaptación y acomodación cultural a aquellos filósofos, orgullosos e hinchados de su sabiduría, para anunciar el Mensaje. Su fracaso fue rotundo. Desde entonces S. Pablo cambia totalmente de método de predicación. Su anuncio kerigmático en aquellos medios griegos, deseosos de sabiduría humana, no se hará por una halagadora acomodación, sino en plan de choque que produce en los ánimos el Mensaje evangélico, con el fin de provocar su aceptación o su rechazo.

Su predicación kerigmática se realiza en pura dinámica misional: su Mensaje es tan sólo Cristo crucificado que vale lo mismo para los judíos que griegos (cf. 1 Co 1,22-24; 2,2), dejando a un lado las "palabras sabias" (1 Co 1,17) y "el prestigio de la palabra o de la sabiduría" (1 Co 2,1).

S. Pablo no rechaza ni desprecia la cultura y la sabiduría griegas en sí, sino en cuanto significan una postura de soberbia que rechaza el Mensaje de Cristo (cf. 1 Co 1,18-21) y en cuanto una presentación del Kerigma en el plan intentado en el Areópago, supuso y supone un peligro, como método, de identificación de la dinámica misional con la dinámica cultural, es decir, de confundir el

---

ser, la humanidad transciende las distinciones culturales: la unión se realizará no por desaparición de las diversidades, sino por integración en la imagen humana de Dios, en el hombre perfecto, Cristo, la imagen de Dios (cf. 2 Co 4,4).

18. Si S. Pablo ve la unificación de las culturas y pueblos en un plano que transciende las divisiones y las diversidades humanas, mientras S. Juan, en el Apocalipsis, insiste sobre todo en la diversidad de "naciones, tribus, pueblos y lenguas" en la alabanza común a Dios, en la Jerusalén celestial, a quienes se une toda la creación (cf. Ap 5,9; 7,9; 13,7; 14,6; 17,15), ello significa sobre todo una diversa acentuación, debida posiblemente a la diversidad de situaciones y de intenciones del uno y del otro: S. Pablo se sitúa en una posición de aculturación universal de la cultura griega, en la Ekumene, y le interesa insistir en el aspecto universal y unitario del Kerigma cristiano. S. Juan, por el contrario, quiere insistir en la diversidad, tomando imágenes proféticas (cf. Dan 3,4.7.96).

Kerigma con un sistema filosófico, apto para explicar los problemas humanos, sin que provoque la verdadera respuesta de la fe, que "se funda no en la sabiduría de hombres sino en el poder de Dios" (1 Co 2,5).

Esta postura, que como método misional S. Pablo se vio obligado a adoptar, significó una neta distinción entre dinámica misional y dinámica cultural, en esta primera etapa de la evangelización. Pero tal método no significó una postura definitiva ni estática en S. Pablo, que se hacía judío con los judíos y griego con los griegos (cf. 1 Co 9,20-21), reafirmando así el principio de la enculturación del Mensaje y del mensajero de Cristo.

Por lo demás, S. Pablo, al desligar en un modo concreto el Mensaje cristiano de la cultura judía, no ha sido tanto por una desculturación, sino por una enculturación en el mundo griego. El ha hecho una labor enorme de culturalización del Kerigma proclamado por él, en la cultura griega. Es ésta precisamente una de las grandes obras de S. Pablo. Su terminología y conceptos para exponer el Mensaje son tomados de la cultura griega: como ejemplos se pueden poner: el concepto del cristiano como *ciudadano*, el de Ecclesia, el de Keryx, el tema de la libertad, etc. [19].

* * *

Esta penetración del Mensaje en el mundo helénico ha sido posible sin duda, en parte, por el prestigio de la cultura helénica respecto de la hebrea; aquélla ejercía su influjo en toda la parte oriental del imperio, incluso en el pueblo judío: desde el punto de vista de la Ekumene, la cultura judía entra también en cierto modo en el campo de la cultura cosmopolita [20].

---

19. El uso del griego en el N. T. significa en sí mismo una transformación de concepciones en el cristianismo. Como dice W. Jäger, "Con la lingua greca tutto un mondo di concetti, categorie del pensiero, metafore ereditate, sottili sfumature di significato, penetra nel cristianesimo" (*Cristianesimo primitivo e paideia greca*, Firenze, 1966, p. 5).

20. Por eso se explica también más fácilmente la separación entre evangelización y aculturación, y además la eficacia de la helenización del Mensaje evangélico. En efecto, ya que la cultura judía estaba, como cultura, en una situación de inferioridad frente al prestigio y orgullo cultural de los griegos, una corriente verdadera de aculturación por parte de los judíos en el Oikoumene no se da; todo lo contrario.

21. A. Rétif, *La fondation*, p. 32: "... le christianisme s'est afranchi des civilisations où il a pris naissance. Il s'enracine maintenant en de tout autres contextes. Témoins la langue de la liturgie et de la plupart des documents ecclésiastiques, à commencer par les livres du Nouveau Testament, qui est le plus

El N. T. es una prueba elocuente de esta penetración del Evangelio en el mundo helénico, tomado en su significación cultural [21].

La helenización del cristianismo no es una adaptación de un cristianismo "judaizado" a una cultura griega, sino una culturalización del Mensaje en el interior de la misma cultura griega y con una postura profética propia de la misma dinámica misional. En la opinión de los Escrituristas, el Evangelio de S. Juan representa un modelo de esta culturalización profética del Mensaje evangélico. Su Evangelio es considerado como una reflexión teológica hecha en diálogo con la filosofía y mentalidad gnósticas y con las religiones místéricas del Oriente, pero en un espíritu crítico de tales filosofías y religiones [22].

2. *Diversidad de cristiandades*

El imperio estaba lejos de representar una uniformidad cultural. Aparte la bipartición más o menos acentuada, lingüística y culturalmente, entre la parte oriental, bajo el influjo de la helenización, y la occidental, bajo el influjo de la latinización [23], en el imperio existe una infinidad de unidades étnico-cultural-lingüísticas más o menos vivas y poderosas, que no han sido absorbidas por la difusión cultural a partir de los centros dominantes.

a) *El Oriente*

Desde nuestra perspectiva cultural y eclesial occidental estamos acostumbrados a considerar el primer desarrollo de la Iglesia a partir de Palestina en dirección del Asia Menor, para pasar rápidamente a Grecia y a Roma; como si cuanto antes quisiéramos encontrar una

---

souvent le grec, avant de devenir le latin. Par ce premier arrachement, la nouvelle religion a fait la preuve de son essence universaliste et de sa puissance d'assimilation des diverses cultures".

22. Con todo, una de las discusiones fundamentales entre los exégetas del N. T. es si éste, y en particular S. Pablo y S. Juan, deben ser interpretados a partir del judaísmo o a partir del helenismo. Una exposición de esta problemática nos la da S. Lyonnet, *Hellénisme et christianisme*, en *Biblica* 26 (1945) 115-132.

23. M. H. Marrou, *L'expansion missionnaire dans l'Empire Romain et hors de l'Empire au cours des cinq premiers siècles*, en HUMC, vol. I, p. 46: "Il faut se souvenir que l'unification politique et économique de l'Empire ne s'était accompagnée d'une unification culturelle et linguistique. Même pour les besoins de l'administration ..., Rome admettait l'existence de deux langues de culture: L'Empire était partagé entre les deux zones d'influence du grec et du latin".

base sólida a nuestra concepción de Iglesia centrada en Roma. Desde este punto de vista consideramos la propagación de la Iglesia hacia Asia (Siria, Babilonia, Armenia, India) y hacia Africa (Egipto y Etiopía) como apéndices, que después incluso llegamos a considerar como parte de la "Iglesia greco-oriental" o incluso de la Iglesia Bizantina. De hecho, hay que diferenciar claramente la Iglesia griega de las costas orientales del Mediterráneo, de la que en algún modo procedió la Iglesia Bizantina, las Iglesias propiamente orientales (la Siríaca, la Armenia, la Babilónica, la India) y las Iglesias del Africa oriental (Copta y Etiópica).

La Iglesia griega

El concepto de Ekumene tiene un sentido relativo [24] e igualmente el hablar simplemente de la helenización de la Iglesia o de una expresión de la Iglesia "en la cultura griega" o en la Ekumene, puede tener un sentido relativo. El proceso de propagación de la cultura helenística se da desde los centros urbanos más importantes y más helenizados, sin que exista una centralización de tipo único. Y esta dinámica de la cultura seguirá también la difusión de la Iglesia y su "helenización", realizándose en formas más bien pluricentrales. En este sentido se puede hablar de una verdadera y simple helenización de la Iglesia: en cuanto el anuncio del Mensaje evangélico y la extensión de la Iglesia sigue la dinámica de la helenización cultural, y en cuanto su organización en el imperio es también urbana, extendiendo su influencia desde las ciudades a las poblaciones periféricas y rurales [25].

La Iglesia griega, aparte de la misma Grecia, se extiende sobre todo en el Asia Menor, y en las regiones costeras del Mediterráneo: aquí la helenización había penetrado enteramente las grandes ciudades helénicas; poderosos centros de cultura helénica y focos de helenización, como Alejandría, Antioquía de Siria, constituyen otros tantos focos de irradiación cristiana, cuya lengua es el griego *koiné* y cuya reflexión teológica responde a las inquietudes religiosas, como

24. Si hay que dar algún contenido a la unidad cultural, no puede hablarse de cultura helenística uniforme. La Ekumene tiene su valor como ideal de unidad e incluso como realidad objetiva, pero no significa uniformidad.

25. El "episcopus" era el jefe de la comunidad cristiana de la ciudad. Y tiene sus subalternos en las comunidades dependientes, del campo. S. Pablo no ha constituído una comunidad central única desde el que se propagase el cristianismo. Para toda esta cuestión de la situación socio-cultural de la parte oriental del Imperio y la enculturación de la Iglesia, cf. A. N. SCHERWIN-WHITE, *La première incarnation du christianisme*, en *Concilium*, 1967, 27, pp. 11-18.

el gnosticismo, el maniqueísmo, las religiones de los misterios, y a las concepciones filosóficas, como el platonismo y el estoicismo evolucionados [26].

Las Iglesias asiáticas

El reino de los Seléucidas en su intento de helenizar los innumerables pueblos de sus dominios, construyeron muchísimas ciudades griegas, en las que hacían participar también a los indígenas. Con todo, lo que consiguió en la parte más occidental, no alcanzó a realizarlo en el interior. En efecto, en el inmenso reino, las ciudades griegas resultaban muy pocas para asimilar los pueblos enteros. De hecho, los diversos pueblos conservaron su identidad lingüística, religiosa y cultural en general, aun después de la conquista de los romanos, aunque el arameo se había extendido notablemente [27]. En este mundo cultural no contagiado verdaderamente por la cultura griega, surgen lo que se han llamado las "Iglesias nacionales", en conflicto político-religioso con el imperio y las cristiandades griegas.

Entre estas Iglesias, lugar destacado ocupa la Iglesia siríaca, con su centro en Edesa. Fundada en la primera mitad del siglo II, cuando todavía era independiente de Roma, constituye su propio rito en su propia lengua siríaca. La Iglesia siríaca constituye en los primeros siglos del cristianismo no sólo una expresión de la pluralidad litúrgica, teológica y "cultural" de la Iglesia, sino también de su vitalidad; pues de ella partirá una acción misionera importante hacia Armenia y hacia Persia e India. Sin duda, su misma situación política y geográfica y su originalidad eclesial provocará tensiones entre los elementos nacionalistas que tratan de conservar la personalidad propia de la Iglesia y la autonomía respecto de la Iglesia de Antioquía, y los elementos que procuran sobre todo la unidad con la Iglesia griega y particularmente la antioquena.

Respecto de la Iglesia griega, que absorbió la primitiva Iglesia judía, la Iglesia siríaca puede ser considerada como la representante principal de la creación de Iglesia en un mundo cultural semítico.

---

26. Cf. J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, London, Adam and Charles Black, 1968, cap. I.

27. Cf. A. AYMARD y J. AUBOYER, *Oriente y Grecia Antigua*, pp. 521-533. A tales pueblos ni los mismos griegos los han considerado griegos, por más que estuviesen dominados políticamente, porque la conciencia helénica está basada primordialmente en la cultura. Así dice Isócrates en su libro *Panegyricus* (*Isocratis orationes et epistolae*, Lutetiae, Tip. Vascosani), pp. 106-107: "...nomen Graecorum, non amplius nationis et gentis, sed rationis et mentis indicium esse videatur: Graecique hi potius vocentur, qui eruditionis nostrae, quam qui naturae communis participes sunt".

Por desgracia en el s. v esta Iglesia perderá su autonomía y es comprometida en las discusiones teológicas del mundo griego de Antioquía y Constantinopla, que quedaban lejos de su propia expresión teológica. Ello provocará las dificultades de entedimiento y el cisma, pues la Iglesia siríaca abrazó el monofisitismo, separándose de la de Constantinopla.

Situación parecida tenían la Iglesia de Armenia y la de Persia. La Iglesia armena, creada por la siríaca de Edesa, sin embargo adoptó la propia lengua de culto con S. Gregorio el Iluminador, creando también una liturgia propia. La comunidad cristiana, que siguió el destino del pueblo armeno, con su sentido nacionalista vivo, en lucha contra los intentos de asimilación lingüística y cultural por parte de Persia y de Roma, el año 385 fue dividida entre las dos; y en el 428 desaparece como reino libre. La separación de la Iglesia armena respecto de Bizancio, abrazando el monofisitismo al principio del s. VI, se debe en gran parte a sus conflictos nacionales y políticos en medio de Bizancio y de Persia.

De la misma Iglesia siríaca se extendió el Evangelio hacia el Oriente en la región baja y oeste de Mesopotamia, perteneciente al imperio persa. El centro de esa Iglesia, llamada caldea o persa, es Ctesifón. Como lengua litúrgica usa la siríaca, que se había extendido mucho más allá de Mesopotamia. Pero se desarrolla también la literatura cristiana en la lengua persa. La Iglesia persa, como minoría religiosa en el gran Imperio persa, buscó apoyo hacia el occidente, ya en la siríaca ya en la antioquena; por ello mismo, sirvieron sea de intermediarios entre el Imperio romano y el persa, sea de víctima expiatoria de las iras de los persas contra los romanos. Este contexto político-cultural será en parte la causa de la separación respecto de la Iglesia griega y de la creación de la Iglesia independiente nestoriana.

En dependencia respecto de la Iglesia persa —sea lo que fuere de la tradición según la cual su origen asciende al Apóstol Sto. Tomás— se forma otra cristiandad en la India, con su propia lengua, aunque en la liturgia y en su organización dependen de Persia. Esta Iglesia siguió las vicisitudes de la misma Iglesia caldea, hasta la llegada de los portugueses, en el s. XVI, a la India.

Las Iglesias del Africa oriental

Los Ptolomeos no habían querido la helenización de los nativos de Egipto; más bien la impidieron con su política de segregación.

A diferencia de los seléucidas, los Ptolomeos no se preocupan de construir ciudades-colonias griegas, para que los nativos no pretendan adquirir la condición jurídica de los griegos. Las tres ciudades Naucratis, Ptolemaida y Alejandría son enteramente helénicas; pero los griegos están también dispersos en el campo como funcionarios o soldados, y en contacto con los nativos; con todo, la helenización en el campo no fue amplia, ya que el número de los nativos era muy superior. Con la dominación romana no cambió esta situación; más bien existe una reacción contra la civilización helenística. La política de los Ptolomeos tendió a tener sujeto administrativamente, en vez de asimilar culturalmente, al pueblo egipcio, disperso en los campos, y orgulloso de su grande herencia cultural. Ello produjo naturalmente la permanencia, la resistencia y la reacción de la cultura egipcia.

De aquí deriva la originalidad de la Iglesia copta, que, además de la lengua [28], recibe su expresión eclesial genuina de toda la tradición cultural egipcia. Más que en ninguna otra parte se percibe en la separación de la Iglesia copta el influjo determinante de la diversidad y orgullo cultural respecto de la Iglesia de Constantinopla.

La cristiandad etiópica es un ejemplo interesante de la formación e incluso vitalidad de una Iglesia "semita", con su propia lengua, en gran parte autónoma respecto de las demás comunidades. Con todo, habiendo entrado en contacto con la Iglesia egipcia, estaba destinada a seguir sus vicisitudes. Pero la invasión musulmana que dominó Egipto dejó aislada a la cristiandad etiópica.

b) El Occidente

La situación cultural de la parte occidental del Imperio es diversa. No han existido las grandes civilizaciones del Oriente ni se ha creado la Ekumene del helenismo. La posición cultural de Roma en el mundo helénico y en la parte occidental del Imperio es muy distinta. Respecto del helenismo es considera Roma como una hija, más o menos como podía considerarse Alejandría, aunque Roma asimilará el helenismo de una manera muy propia, constituyéndose en el centro indiscutido de irradiación greco-latina en el Occidente. Aquí Cartago había perdido su personalidad antigua, convirtiéndose en floreciente colonia romana y romanizada; la Hispania, la Gallia, Rhenania, parte de la Anglia, frente al poder y organización polí-

28. En la Iglesia de Alejandría la lengua de la cultura intelectual era la griega; pero junto a ella hay que colocar la rica literatura cristiana copta.

tico-cultural de Roma habían sido igualmente romanizadas cultural y lingüísticamente, en la medida en que la presencia militar y administrativa romana se hacía más considerable. En todo caso la dinámica cultural de la parte occidental del Imperio es prácticamente de un único signo y en una única dirección desde el centro Roma. De todos modos, no es la lengua el elemento fundamental que distingue la civilización latina de la helénica, sino las instituciones [29].

En este contexto y dinámica culturales, el movimiento cristiano venía del Oriente. Los siglos I y II son los siglos de la experiencia cultural helénica de la Iglesia. Y las reducidas comunidades occidentales de Roma, Italia y Africa viven de la inspiración helénica y en cierto sentido, en función de las comunidades del Oriente griego [30]: incluso las cartas de los Papas y los primeros autores cristianos de Roma y Cartago escriben en griego: Minucio Félix, Hipólito, Tertuliano sus primeras obras. El primer escritor cistiano romano que escribió en latín fue Novaciano y el primero en Cartago fue Tertuliano. Con ellos y con Hipólito (que escribe en griego) empieza la grande tradición teológica del Occidente, comparable a la que se desarrolla en Alejandría y Antioquía. Pero estamos en la segunda mitad o a fines del siglo II [31].

Pero en el fondo de esta inserción del cristianismo en la cultura intelectual latina, está su realización cristiana en la vida comunitaria y sobre todo en la liturgia. Siendo la primera comunidad cristiana de Roma compuesta de orientales, y por tanto de expresión griega, G. Quasten distingue tres etapas hacia la latinización del cristianismo romano: ante todo, en la vida ordinaria se pasa a usar la lengua latina en la segunda mitad del s. II; ello comporta que el latín venga a ser la lengua oficial; y por fin el latín viene a ser también la lengua litúrgica (paso este que se dio muy tarde en

29. Aparte las vicisitudes posteriores del Imperio romano y su latinización, a causa de las invasiones de los pueblos del Norte, de hecho los pueblos que han conservado su lengua y su originalidad étnico-cultural mayor son los que apenas fueron alcanzados en su núcleo por el influjo romano, como los vascos, los celtas, los escoceses...

30. Por eso pudo el cristianismo hacer a los romanos la impresión de una secta religiosa más, proveniente del Oriente, a través de Grecia. A Plinio, gobernador de Bitinia, hizo muy diferente impresión el cristianismo del Asia Menor, pues afirma que se hallan cristianos por todas partes, sin que se pueda saber de dónde han llegado.

31. Durante los siglos I y II Roma, aunque sea reconocida como la Iglesia princeps bajo un aspecto, lo mismo que era considerada como la capital política y administrativa del Imperio, sin embargo bajo el aspecto "creativo" del movimiento cristiano queda dependiente de la influencia griega.

Roma, con el Papa Dámaso[32]. De todos modos, la traducción latina de la Biblia parte ya de la mitad del s. II. A través de este proceso de latinización Roma crea en su expresión social y litúrgica una comunidad de personalidad propia, como se desprende de la *Traditio Apostolica* de Hipólito, que luego tendrá su influjo en el Oriente.

También en Africa, en Cartago, parece que en un principio el Evangelio fue predicado en griego. De todos modos, hacia fines del s. II existe también una traducción latina de la Biblia. En la Liturgia, que en los primeros tiempos fue en griego, se pasa al latín mucho antes que en Roma.

Pero, aparte el uso de la lengua latina, la mentalidad latina y la helénica difieren profundamente; y esto se refleja ya desde el comienzo de la reflexión teológica y las disputas trinitarias, cristológicas, y en general, de la orientación e insistencia del pensamiento cristiano[33].

El s. III parece ser el momento de la grande expansión cristiana en el Occidente. De hecho, a principios del s. IV, en Hispania, en la Gallia, en Italia y hasta en Rhenania y Anglia, los diversos Sínodos (Elvira, 306; Roma, 313; Arles, 314) reúnen muchas Iglesias. Por los mismos participantes en estos Sínodos podemos concluir la existencia de organizaciones intereclesiales correspondientes más o menos a las diversas zonas geográficas y administrativas: las Iglesias de Hispania, por una parte, las de la Gallia, Rhenania y Anglia, por otra, forman diversas unidades, no independientes de Roma, pero con su personalidad y autonomía. Sin embargo, se puede decir que son cristiandades "importadas" desde Roma, no creadas; su originalidad y su dependencia de expresión eclesial es del mismo grado que la originalidad y la dependencia cultural de los pueblos occidentales respecto de Roma. En efecto, la Iglesia se ha desentendido casi completamente de las lenguas "bárbaras" del Imperio occidental, y en su difusión ha seguido el proceso difusivo de la lengua y cultura latina, según la corriente de aculturación desde Roma hacia el exterior[34]. M. H. Marrou asienta como un principio general sobre

---

32. Cf. J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, Paris, Ed. du Cerf, 1958, vol. II, pp. 180-181.

33. J. Quasten resalta esta diversidad, para concluir, sobre todo en referencia a Cartago: "La différence entre ces points de vue correspond à l'inclination naturelle de l'âme occidentale" (*ibid.*, p. 292.

34. M. H. Marrou, *L'expansion*, p. 53: "Le christianitsme n'y a pratiquement pas fait appel aux langues barbares: ainsi l'Eglise d'Afrique, aussi loin que nous

este hecho: "Parece que el Cristianismo se ha separado instintivamente de lo que no tenía ya porvenir y ha tratado de apoyarse en lo que estaba verdaderamente vivo" [35].

* * *

Al término de este primer período de cuatro siglos de difusión del Mensaje cristiano, la Iglesia presenta una grande variedad de cristiandades locales y regionales y nacionales en el Oriente, diversas por su lengua, su liturgia, su organización, su desarrollo teológico; y una uniformidad mucho mayor en la Iglesia del Occidente, aun con las diversidades locales en liturgia, bajo el influjo mucho más directo de Roma.

H. Maret, en un artículo sobre la unidad de la Iglesia y diversidad geográfica en los primeros siglos de la Iglesia, concluye su investigación constatando el pluralismo de las Iglesias, debido a factores geográficos y culturales, que él considera providenciales para tal pluralismo, que no rompe la unidad, si no se hace motivo de separación [36]. En el mismo volumen donde se encuentra el artículo de Maret, se halla también otro de C. Vogel, que, tras un estudio sobre la unidad y pluralidad de la Iglesia en los siglos III y IV, da unas interesantes conclusiones sobre el origen y contenido de las Iglesias locales y su confederación posterior en agrupaciones provinciales, metropolitanas, patriarcales, etc. [37].

---

pouvons remonter, est toute entière latine, est toute entière d'expression latine, sauf dans certains cas pour la prédication populaire: il n'a existé ni liturgie, ni traduction de la Bible, ni littérature chrétienne en punique ou en berbère. De même en Espagne pour l'ibère, en Gaule et Bretagne pour le celte".

35. *Ibid.*, p. 53 (la traducción es mía). El autor trata de justificar el proceder general de aquélla respecto de las lenguas no latinas. Así añade en la misma p. 53: "C'est que ses langues paraissent véritablement "barbares", trop primitives pour pouvoir servir de support à la vérité révélée; ensuite et surtout ces langues étaient partout en regression devant la latinité triomphante".

36. H. MARET, *Unité de l'Eglise et diversité géographique aux premiers siècles*, en *L'Episcopat et l'Eglise universelle* (dir. por Y. M.-J. Gongar) (Unam Sanctam 39), Paris, Ed. du Cerf, 1962, p. 590: "Il résulte de tout cela, dans l'Eglise, un pluralisme invincible dû à la configuration du sol et au travail des civilisations anterieures, qui semblent être un élément providentiel de son histoire, et auquel il est inutile de vouloir se heurter. Le problème de l'unité est de le maintenir, tout en n'en faisant pas un agent de séparation".

37. C. VOGEL, *Unité de l'Eglise et pluralité des formes historiques d'organisation ecclésiastique du III au V siècle*, en *L'Episcopat*, pp. 591-636.

3. *La culturalización de la Iglesia del Imperio*

a) La Iglesia ante la cultura pagana

Si todavía se quiere profundizar el hecho de la culturalización de la Iglesia del Imperio, hay que considerar algunos aspectos concretos y de importancia, como son la inserción de los cristianos en las instituciones del Imperio, la actitud de los cristianos respecto a las diversas expresiones de la cultura pagana: la filosofía, la poesía, el teatro, el culto religioso.

Los cristianos no forman un pueblo aparte en el sentido etnológico, como lo formaba el pueblo judío. Si S. Pedro y Arístides hablan de un "tertium genus", respecto de los judíos y los gentiles, el contenido de este "genus" no está en la sangre ni en la cultura, sino en Cristo. Los cristianos no forman tampoco un ghetto. "Los cristianos no se distinguen de los otros hombres ni por el país, ni por la lengua, ni por los vestidos. No habitan en ciudades propias, no se sirven de un dialecto extraordinario, su vida no tiene nada de singular... se conforman a los usos locales por los vestidos, la comida y la manera de vivir... Se casan como todo el mundo, tienen sus hijos, pero no abandonan a los recién nacidos... obedecen a las leyes establecidas..." [38]. Pero su mismo ideal les lleva a superar el ideal perseguido por las leyes.

Respecto a la participación en la vida civil, los cristianos no se distinguen apenas de los demás ciudadanos, pues pertenecen a todas las clases sociales existentes y ejercen las profesiones civiles como los demás: desde algunos elevados y comprometentes en la corte del emperador hasta los más humildes [39]. El mismo servicio militar que al principio pareció incompatible a los cristianos con sus convicciones, después viene a ser también una función normalmente desempeñada por ellos [40].

---

38. *Ad Diognetum*, cap. 5; PG 2, 1173.
Una visión general y global del problema de la relación entre cristianismo y la civilización antigua nos la da MARCEL SIMON *La civilisation de l'antiquité et le christianisme* (Col. Les Grandes Civilisations) Arthaud, Paris, 1972.

39. Cf. R. C. GEREST, *Les premiers chrétiens face à leur monde*, en *Lumière et Vie* 73 (1965) 3-24.

40. Cf. J. FONTAINE, *Les chrétiens et le service militaire dans l'Antiquité*, en *Concilium*, 1965, 7, pp. 95-105.
Eusebio de Cesarea se refiere "a los cristianos que militaban en el ejército y sobre todo a los que vivían en el palacio" (*Hist. Ecc.* Supplementum; PG 20, 796).

En la situación de diáspora como viven las comunidades eclesiales en aquel tiempo es impensable el crearse unas propias instituciones sociales, educativas, etc., y se acepta el marco general de las instituciones civiles "paganas". Si su vida comunitaria y su fe cristiana les comporta algunas expresiones particulares e incluso fricciones con algunas instituciones concretas de la vida civil, ello indica más bien el carácter profético del Evangelio respecto de toda realidad humana, profetismo que se realiza desde dentro de la vivencia cultural humana. Los cristianos no rechazaban ninguna institución de la cultura pagana, simplemente porque no tuviese una inspiración cristiana.

En el aspecto intelectual de la cultura, el siglo II encuentra a los Apologistas cristianos que son los mejores representantes de la penetración del Kerigma en el mundo intelectual y cuya actitud respecto de la cultura greco-romana es significativa. S. Justino es un filósofo pagano que pasa por diversas corrientes filosóficas: estoicismo, epicureísmo..., hasta terminar en el neoplatonismo, donde encuentra la vía hacia el cristianismo. El es el hombre del diálogo entre el Kerigma y la filosofía neoplatónica. Para él, que funda y regenta una escuela de filosofía en Roma, esa resulta un camino hacia Cristo [41].

Para Justino, las doctrinas de Platón, de los Estóicos, poetas e historiadores no son del todo semejantes a la de Cristo, pero no son ajenas a El. Las doctrinas más genuinas de aquéllos son participación de las verdades del Logos divino, derramadas en el mundo; por tanto, pertenecen a los cristianos que odoran y aman el Logos de Dios, Cristo [42].

Ideas parecidas expresan otros Apologistas. Su condenación de los filósofos va unida a un reconocimiento de las verdades contenidas en sus doctrinas. Por ello se sirven de los textos de Sócrates, de Platón, etc. para explicar las doctrinas cristianas.

---

41. Como él, Atenágoras y después Clemente de Alejandría son filósofos paganos convertidos al cristianismo.

42. Cf. *2 Apol.* cap. XIII. En el cap. X incluye en la misma consideración a los legisladores.

Un resumen bueno sobre esta relación entre el cristianismo y las filosofías griegas, podemos hallarlo en R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e la filosofia greca*, en *Il Cristianesimo e le filosofie* (Dir. por R. Cantalamessa), Vita e Pensiero, Milano, 1971. Véase también, A. D. NOCK, *Christianisme et Hellénisme* (Lectio divina 77) Ed. du Cerf, Paris, 1973.

Una excepción presenta Taciano en Siria, como una reacción contra el helenismo, de uno que ha estudiado la filosofía griega, pero que permanece adicto a la filosofía "bárbara" [43].

En el s. II, con las grandes escuelas exegético-teológicas de Alejandría y Antioquía, se inicia una sistemática reflexión teológica cristiana a la luz de la filosofía griega, sobre todo el neo-platonismo. En Clemente de Alejandría, en cierto sentido el fundador de la teología, el entusiasmo por la filosofía y la teología va a la par. La filosofía es propedéutica de la verdad: así como a los israelitas se les dio la ley y los profetas, a los griegos se les dio la filosofía como preparación a la predicación del Evangelio [44]. La teología, por su parte es la perfecta paideia, la perfecta cultura que viene a dar plenitud al camino filosófico de los griegos.

Desde luego Tertuliano no comparte el mismo entusiasmo por la filosofía griega: su actitud es más bien de oposición e ignorancia respecto de la cultura pagana, concretamente la cultura filosófica: actitud de "purismo" evangélico [45].

De todos modos, el desarrollo de la teología trinitaria, cristológica y antropológica en este siglo III es el testimonio más fehaciente del encuentro del kerigma con el pensamiento filosófico contemporáneo.

Además del uso de los grandes filósofos para profundizar el mensaje cristiano, los Padres han adoptado una postura semejante respecto de los poetas, en particular Homero. Los poetas tenían un lugar esencial en la cultura helenística; y la actitud de los cristianos está de acuerdo con esto, y usan muchas citas de los poetas para explicar el mensaje cristiano [46].

Sin embargo, la culturalización de las comunidades cristianas ha debido ser profética: no total acomodación. El mantenimiento de la integridad del Kerigma ha exigido a los cristianos una actitud crítica respecto de la cultura greco-romana y respecto de la vida civil y social de su época [47].

---

43. *Oratio adversus Graecos*, cap. 42.

44. Cf. *Stromata* VI, cap. 6; PG 9, 265.

45. "Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid Academiae et Ecclesiae" (*De prescriptionibus*, cap. VII; PL 2, 23).

46. Clemente de Alejandría llega a afirmar que Homero "parece conocer la realidad divina" (*Stromata* V; PG 9, 173).

47. Respecto de todos los problemas de la relación de la Iglesia con la cultura pagana del Imperio romano, existen muchas obras. Aquí cito CH. N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture*, New York, Oxford University Press, 1957.

Tal actitud se muestra principalmente en lo que se refiere al culto religioso pagano[48] y también al teatro, expresión tan importante de la cultura clásica. Los ritos religiosos eran parte estructural de la cultura pagana. Si bien una actitud negativa y crítica se encuentra en toda la vida cristiana y en los escritores en general, esa crítica viene expresada particularmente en los escritos polémicos de los Apologistas[49].

Esa misma postura absolutamente negativa se halla en los escritos cristianos de los primeros siglos respecto del teatro, condenándolo no sólo como profano e inmoral, sino, en sí mismo, como algo nacido de la idolatría[50]. Por esta concepción del teatro, de origen fundamentalmente religioso, idolátrico, no supieron apreciar el valor humano-cultural del mismo, actitud que choca a nuestra manera de ver y que se contrapone a su postura respecto de la filosofía y de la poesía. Con todo, las razones aportadas para condenar el teatro y los espectáculos son generalmente de orden moral[51].

Los historiadores se han debatido en hallar una solución al problema de las bases jurídicas o motivos de las persecuciones, recurriendo ya a motivaciones políticas, ya a religiosas, etc. pero sin hallar una respuesta adecuada ni en la legislación vigente ni en otro tipo de soluciones. Aquí basta decir —y quizás es la respuesta más válida y la más realista, aunque genérica— que es todo un mundo cultural en crisis interna que se defiende de esos elementos que ha surgido en su interior con posturas críticas respecto de diversos aspectos de la sociedad cultural. Las persecuciones responden a una actitud de autodefensa cultural más que a una postura de seguridad agresiva. Los motivos profundos están en el plano cultural general, sea como hayan podido expresarse en el plano jurídico o político.

Las actitudes de los emperadores Valeriano, Diocleciano y Constantino parecen responder a un único plan de unificación del Im-

48. "Mais en tant que religion ils croient dans l'hellenisme une erreur qu'ils condamnent sans réserve" (J. DANIÉLOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux II e III siècles*, Paris, Desclée, 1961, p. 19). El autor se refiere particularmente a los Apologistas...

49. Según S. Justino los cristianos no dan culto a los ídolos, hechos por los hombres y colocados en los templos (Cf. *1 Apol.* XI, 1), lo cual no quiere decir que los cristianos sean ateos, pues veneran al creador del universo (Cf. *1 Apol.* XIII, 1).

50. Esa es la razón que más tarde dará expresamente S. Agustín: "Ludi scaenici, spectacula turpidinum et licentia vanitatum, non hominum vitiis, sed deorum vestrorum iussis Romae instituti sunt" (*De Civitate Dei* I, 32; PL 41, 44).

51. Cf. *Constitutiones Apostolorum* VIII, cap. 32, nn. 9 y 15; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Paedagogicus* III; PG 8, 665; TERTULIANO, *De spectaculis*, cap. XV; PL 1, 722.

perio, sobre todo a través de la unidad religiosa, como base de la unidad político-cultural: los dos primeros vieron en el cristianismo el enemigo de esa unidad religiosa, mientras Constantino lo vio precisamente como la religión que podría unificar religiosa, cultural y políticamente todo el Imperio.

Eso mismo estaba en la mente de los cristianos y había sido expresado, al indicar que los cristianos representan el *alma* en el mundo [52]. Alma que vivifica y que unifica los elementos de la cultura. Ese valor que no fue reconocido al cristianismo durante tres siglos por la cultura pagana, por fin lo fue con el edicto de Constantino.

b) El "constantinismo"

Desde el edicto de Milán cambia fundamentalmente la posición del cristianismo, ya que le viene reconocida oficialmente por el poder político su importancia y valor en la dinámica política y cultural del Imperio [53]. Con ello viene a realizarse una especie de identificación de la Iglesia al Imperio, con todo lo que el Imperio comporta no sólo de organización política sino de cultura greco-latina. El "constantinismo", que se extiende desde el edicto de Milán hasta hoy [54], más que unas relaciones políticas entre los gobernantes y los jefes eclesiásticos, significa una forma particular de culturalización del Mensaje cristiano en la sociedad y una concepción de la Iglesia como una institución promotora de la cultura. La Iglesia que hasta ahora ha sido un Mensaje y una comunidad que se encultura y que se culturaliza, viene a ser una institución sobre todo portadora de cultura y promotora de la misma en forma especial. Este parece ser el sentido primordial de la "época constantiniana" [55].

Este hecho no rechaza la dinámica misional, fundamental en la Iglesia, pero habrá que tener muy en cuenta este factor "constan-

52. Cf. *Ad Diognetum*, cap. VI; PL 2, 1176.

53. El mismo edicto no es un reconocimiento del cristianismo como religión oficial, sino una concesión de libertad religiosa: "liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset". Pero esta actitud debía convertirse en adelante en un favorecimiento positivo del cristianismo.

54. Se puede decir que el Renacimiento comporta ya, bajo cierto punto de vista, el inicio del post-constantinismo; y siguió sobre todo durante los siglos XVIII y XIX y XX; pero aun hoy el régimen constantiniano sigue en algunas cristiandades. De hecho el "constantinismo" puede decirse una tendencia constante, más que una era o período de la historia de la Iglesia.

55. Si el derecho es uno de los aspectos significativos y expresivos de la cultura, entendida sobre todo en su aspecto de regulación moral, una conversión de la ley eclesiástica en ley estatal indica lo esencial de la era constantiniana; cf. G. CAMPANINI, *Cristianesimo e civiltà*, Roma, 1966, pp. 141 ss.

tiniano" que entra en su culturalización. Es quizás un dato definitivo en la Iglesia, que entra en su historia como un factor y una posibilidad especiales de culturalización, constantemente presente.

Los grandes Padres y teólogos del siglo IV y V continúan la culturalización de la Iglesia en un plano intelectual y también existencial. Todos los esfuerzos de los teólogos y de los Concilios por expresar los misterios trinitarios y cristológicos son conducidos a "heleno-latinizar" el mensaje cristiano y responder a una exigencia de culturalización.

Desde luego, la cultura no se agota en su expresión intelectual, pero se puede decir que el Mensaje evangélico ha llegado a penetrar profundamente en la cultura greco-romana, y a transformarla más que a crear una "nueva cultura" [56]. El mensaje evangélico como tal no es una fuerza cultural; por tanto, lo más se podría decir que en el encuentro de un cristianismo judío con el cristianismo griego y latino, se ha originado un cristianismo judeo-helénico-latino, imbuído del Mensaje evangélico [57]. Decir lo contrario sería confundir la dinámica misional con la dinámica cultural [58]. Por otra parte, no se puede hablar, sino en modo relativo, de una "cultura cristiana". El constantinismo no puede ser calificado sin más de cultura cristiana; una cultura cristiana nunca se da en realidad, en forma auténtica, porque la cultura es un proceso histórico y su cristianización definitiva no se puede dar sino en la Parusía [59]. Sin embargo, la

---

56. L. HERTLING, *Historia de la Iglesia*, Barcelona, 1968, p. 110: "Los grandes Padres de la Iglesia y el mayor de ellos, san Agustín, no son sólo un final, un ocaso, un último eco de la milenaria cultura griega. Son más bien un comienzo, puesto que crearon una nueva cultura o mejor dicho, transformaron orgánicamente la milenaria cultura clásica en cultura cristiana".

57. De hecho la cultura occidental es considerada como fruto del encuentro de las culturas judía, griega y latina. El cristianismo como dinámica misional no puede ser colocado en el plano de esas culturas. El sentido histórico que el cristianismo ha dado a la cultura occidental proviene de la cultura judía. Por eso la visión lineal de la historia, que S. Agustín desarrolla en la "De civitate Dei", contra el "circuitus temporum" de la cultura greco-latina, era tomada del judaísmo.

58. En esa confusión me parece que cae CH. NORRIS, *Christianity and classical Culture. A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*, London, Oxford University Press, 1940, cuando habla de la regeneración de la sociedad humana en virtud de la sustitución de los principios paganos por los principios trinitarios.

59. P. GLORIEUX, *Nature et Mission de l'Eglise*, Tournai, Desclée de Brouwer, 1963, p. 265: "Il n'y a jamais eu ..., et il n'y a pas, de civilisation chrétienne; car jamais ni nulle part les principes chrétiens n'ont été pleinement et parfaitement appliqués par tous. Il y faudrait la sainteté de tous les membres et le consentement de tous les non-chrétiens".

idea de cultura cristiana es básica para entender la era constantiniana; sobre ella se construyen el contantinismo y la "era constantiniana".

El cristianismo debe *sustituir* con sus principios al paganismo para poder salvar y hacer prosperar la cultura humana: ésta parece ser la idea fundamental de los llamados "teólogos imperiales" del siglo IV (Eusebio, Lactancio, Ambrosio [60], Prudencio). Para ellos el Imperio y su organización ha sido una preparación para la formación de la Iglesia [61]. Su fidelidad a la Iglesia está intrínsecamente unida a su fidelidad y dedicación al Imperio y a lo que él representa [62].

Se trata ya de un cristianismo fundamentalmente culturalizado, que es precisamente el punto de partida de la forma constantiniana de la realización de la Iglesia. En ésta el emperador es el primer representante y promotor del cristianismo, porque su promoción significa la prosperidad del reino terreno y su finalidad primera [63]. El cristianismo, más que en su dinámica misional, es mirado como un sistema cultural valorativo que estructura la dinámica cultural en este caso, de la cultura greco-romana. Y se llega a condicionar la permanencia de la estructura cultural con la permanencia del cristianismo, y viceversa. Por lo mismo, la Iglesia como institución, se constituye en protectora y salvadora de tal situación político-cultural, como base de su propia supervivencia.

Esta es la posición de la Iglesia occidental frente a la irrupción de los pueblos del Norte del Imperio: el obispo es el "defensor civitatis" en su ciudad-Estado, frente a los invasores.

S. Agustín, cuya obra teológica significa el esfuerzo mayor de este período para la culturalización del Mensaje cristiano en el platonis-

---

En este sentido, M. E. DUTHOIT, *Du heurt*, p. 74, considera la idea de la "cultura cristiana" como un ideal que en la historia nunca se realiza.

60. Cf. C. MORINO, *Chiesa e Stato nella dottrina di S. Ambrosio*, Pont. Univ. Lateranense, Roma, 1963.

61. "Didicerunt omnes homines sub uno terrarum imperio viventes, unius Dei omnipotentis imperium fideli eloquio confiteri" (S. AMBROSIO, *In Psal. XLV*, 21; PL 14, 1198-1199). La paz del Imperio ha servido "ut recte per totam orbem apostoli mitterentur" (*ibid.*).

62. J. M. Palanque, interpretando el pensamiento de S. Ambrosio, dice: "L'universalité romaine est donc, mieux que la figure, la condition et la base de la catholicité chrétienne" (*Saint Ambroise et l'Empire Romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat à la fin du quatrième siècle*, Paris, 1935, p. 335).

63. Así se expresa S. Ambrosio a este respecto: "Cum omnes homines, qui sub ditione Romana sunt, vobis militent imperatoribus, terrarum atque principibus, tum ipsi vos omnipotenti Deo et sacrae fidei militatis" (*Epist. XVII*, 1; PL 161, 1002).

mo y en el contexto histórico cultural de su época, es el mejor representante, en este período, de una teorización de las relaciones entre cultura e Iglesia o Mensaje cristiano, sobre todo con su monumental obra *De civitate Dei.*

Esta obra se sitúa frente a la invasión de los llamados "bárbaros", término que en este período tiene significado de no-cristianos, además de extraños al Imperio: frente a los pueblos que pujan por penetrar en el Imperio y constituyen una amenaza de destrucción de la "Romanía" —término que significa el mismo Imperio, visto en una perspectiva de unidad cultural—, y desde el punto de vista cristiano, una amenaza de ruptura de la unidad eclesiástica, como base de la unidad cultural del Imperio [64]. En contraposición a esta "Romanía" están los pueblos bárbaros no cristianos y sin cultura. La actitud de los cristianos del Imperio frente a los "bárbaros" es, pues, diversa de la de los judíos cristianos frente a los paganos del Imperio de los siglos I y II: la de los primeros es una actitud y visión ante todo cultural, la de los segundos ante todo religiosa [65].

S. Agustín no tenía menor adhesión que los "teólogos imperialistas" a lo que significaba el imperio romano en su grandeza histórico-cultural, en la concordia, unidad y paz que había creado. La cultura, el bienestar y la paz creados por la "ciudad terrena" sirven a la "ciudad celeste" como preparación a la realización de la verdadera comunidad cristiana [66]. Su visión se encuadra en el marco del Imperio romano; no como problema de expansión misional de la Iglesia, sino como problema de concentración y de profundización del cristianismo en torno al ideal realizado por el imperio.

Sin embargo, su posición difiere notablemente de la de los teólogos imperialistas. Para Agustín la Romanía no se identifica con el

64. A. TH. VAN LEEUWEN, *Christianity,* p. 279, define así la Romanía como concepto propiamente cultural y de significado administrativo: "Romania, that is, the cultural, linguistic, social and juridical unity which Rome had conferred upon the nations".

65. F. HAHN, *Mission,* p. 99: "In the phrase 'Jews and Greeks' is to be understood as presupposing the special choice of Israel, the decisive contrast being between the Jew and the Greek as a *Gentile* (el subrayado es mío), the phrase 'Greeks anl barbarians', on the other hand, comes the self-confidence of the Hellenist who prides himself on the advantage of Greek culture".

De esto se ha hablado también en otra parte, y no hace falta insistir. Por otra parte, tampoco hay que absolutizar la distinción, precisamente por la unión entre religión y cultura en la concepción tanto hebrea como griega.

66. "Utitur ergo etiam coelestis civitas in hac sua peregrinatione pace terrena et de rebus ad mortalem hominum naturam pertinentibus humanarum voluntatum compositionem, quantum salva pietate et religione conceditur, tuetur at appetit" (*De Civitate Dei* XVII, cap. 19; cf. lib. XIX, cap. 17).

cristianismo; la cultura y la Iglesia se diferencian netamente. La ciudad terrena incluso se opone a la ciudad celeste. Pero la Iglesia tampoco se identifica a la ciudad celeste. Y por eso en esta historia actual existe una relación entre Iglesia y cultura o Imperio, a través de la realización cultural de la misma Iglesia. La cultura es la ciudad terrena: y la pacificación, el orden y la justicia en esta ciudad terrena: en una palabra, una cultura bien dirigida, es cuestión de sumo interés para los cristianos, porque en ella se realiza su respuesta a la acción salvadora de Dios. La Iglesia, por su parte, ejerce una acción de transformación en la cultura, con el fin de hacerla apta para la acción de Dios: es una acción conversiva sobre la cultura, pero en un plano más bien personal, por la gracia de Dios [67].

Pero la situación del Imperio en tiempo de S. Agustín no era la misma que presentaba en el s. IV. En efecto, las invasiones de los pueblos del norte no daban lugar a un optimismo grande respecto del imperio como imagen de la unidad y concordia eclesial. Esta experiencia de la irrupción de los pueblos bárbaros en el Imperio dio, sin duda, a s. Agustín una visión concreta de la pluralidad de pueblos y el punto de partida para distinguir netamente el Imperio y la Iglesia y para considerar más pluralísticamente la realización de la unidad eclesial o de la ciudad celeste, en la pluralidad de pueblos y culturas [68].

B) La misión y el imperio cristiano

1. *La cristianización de los "Bárbaros"*

a) La conversión de los invasores

El complejo pensamiento de S. Agustín [69] tuvo enorme influjo en los siglos posteriores en el marco de la Iglesia occidental, por sí mismo y a través de Orosio y su historia de la Iglesia.

---

67. Cf. H. R. Niebuhr, *Christ and Culture*, pp. 206-218.

68. "Haec ergo coelestis civitas dum peregrinatur in terra, ex omnibus gentibus cives evocat, atque in omnibus linguis peregrinam colligit societatem; non curans quidquid in moribus, legibus institutisque diversum est, quibus pax terrena vel conquiritur vel tenetur; nihil eorum rescidens, nec destruens, immo etiam servans ac sequens: quod licet diversum in diversis nationibus, ad unum tamen eumdemque finem terrenae pacis intenditur, si religionem qua unus summus et verus Deus colendus docetur, non impedit" (*De Civitate Dei* XIX, cap. 17).

69. La teología de S. Agustín responde a situaciones concretas; por lo mismo su pensamiento no es sintético y sistemático. A veces incluso es difícil conjugar sus diversos puntos de vista.

De tal modo la postura de la Iglesia frente a los pueblos del norte es ante todo defensiva: para la protección de la cultura cristiana. La Iglesia se constituye en salvadora de una cultura a la que está en realidad unida y casi identificada. Esta actitud continúa hasta Gregorio VII.

Los pueblos invasores no suponen un corte de la cultura latina en España, en la Galia, o Italia. Sin duda, la cultura greco-romana, sostenida sobre todo por el cristianismo, que representa en la práctica igualmente el poder cultural, es mirada con cierto respeto por su prestigio. La conversión de los pueblos invasores significa su latinización. Sin embargo, en este período en que Roma no puede ejercer su autoridad de manera centralista, se forman las diversas liturgias: la visigótica, la gálica, etc. Y las diversas Iglesias tienen su autonomía organizativa. La evangelización y la conversión de los Bárbaros se realiza bajo la guía de los obispos del país y por iniciativa personal de algunos "misioneros" [70].

b) La expansión latina

S. Gregorio Magno (590-604) toma una nueva conciencia de su posición político-religiosa, como sustituyéndose con su poder eclesiástico al poder imperial [71]. Así entra en relaciones —sobre todo epistolares— con los reyes y obispos, haciendo sentir su presencia y su influjo político-religioso.

Emprende igualmente desde Roma una grande actividad misional, con un sentido de centralización y con una visión ideal de la formación de una cultura cristiana occidental, ya independientemente de la Iglesia oriental [72]. Gregorio Magno está ya pensando en un imperio cristiano del Occidente.

---

70. En la conversión en masa de estos pueblos parece quedar en penumbra la dinámica misional primordial y que la dinámica político-cultural prevalece aparentemente.

71. Cf. DANIEL-ROPS, *La conversión des Barbares d'Occident*, en HUMC, vol. I, p. 97.

72. *Ibid.*: "... Jugeant en réaliste la faiblesse de l'Empire byzantin... il comprit du même coup que la grande oeuvre de leur évangélisation ne pouvait pas se faire en dehors de la papauté". Con la centralización misional quería llegar "à une organisation internationale et à une culture commune, la culture chrétienne" (p. 97).

Por eso se ha puesto incluso en duda la autenticidad de este texto de la carta de S. Gregorio a S. Agustín, donde dice: "Cum una sit fides sunt Ecclesiarum diversae consuetudines et aliter consuetudo missarum in sancta romana Ecclesia atque aliter in Galliarum ecclesiis tenetur. Novit fraternitas tua Romanae Ecclesiae consuetudinem, in qua se meminit nutritam; valde amabilem te

Esta centralización más o menos fuerte de la actividad misional en torno a Roma significa también la latinización de las culturas locales cristianizadas. Latinización que es considerada como una acción humanizadora, porque a tales pueblos se los supone "bárbaros" —en realidad en Inglaterra todo resto de cultura latina había desaparecido y con ello prácticamente también la cristiandad, a raíz de la invasión de los anglosajones. Se ve, pues, a la Iglesia como en una acción humanizadora. Es verdad que respetaban muchas de las costumbres y elementos culturales aptos para expresar la vida cristiana. Así se ha hecho famosa la carta de S. Gregorio Magno a Melito, donde le da instrucciones para que se las comunique a Agustín, misionero y Obispo en Inglaterra: "... Fana idolorum destrui in eadem gente minime debeant, sed ipsa, quae in eis sunt, idola destruantur... Si fana eadem bene constructa sunt, necesse est, ut a cultu daemoniorum in obsequio veri Dei debeant communari, ut, dum gens ipsa eadem fana sua non videt destrui, de corde errorem deponat et Deum verum cognoscens ac adorans ad loca que consuevit familiarius concurrat...". Y continúa aplicando criterios semejantes para las fiestas paganas [73].

Estas normas que significaban más que verdadera adaptación a la cultura nativa, un método de condescendencia, sicológicamente válido, serán aplicadas después igualmente en la evangelización de los germanos por parte de los ingleses sobre todo. Pero una auténtica búsqueda de adaptación de principios supone más bien el reconocimiento de una cultura en el pueblo a evangelizar.

De esta forma era la cristiandad de Roma que se difundía, como dice Daniel-Rops, en culturas extrañas a la latina y se realizaba una latinización de aquellos pueblos, extendiéndose el prestigio y la autoridad del Papa como jefe de toda la cristiandad [74].

---

habeat. Sed mihi placet, sive in Romana sive in Galliarum sive in qualibet ecclesia aliquid invenisti, quod plus omnipotenti Deo possit placere, sollicite eligas et in Anglorum ecclesia, quae adhuc ad fidem nova est, institutione praecipua, quam de multis ecclesiis colligere potuisti infundas. Non enim pro locis res, sed pro bonis rebus loca amanda sunt. Ex singulis ergo quibusque ecclesiis quae pia, quae religiosa, quae recta sunt elige et haec quasi in fasciculo collecta apud Anglorum mentes in consuetudinem depone" (*Registrum Epistolarum*, t. II, pars I, Epist. XI, 56, II (edit. L. M. Hartmann) en *Monumenta Germaniae historica*, Berlín, 1893.

73. S. Gregorio Magno, *Registrum Epistolarum*, t. II, pars. I, Epist. XI, 56 (Edit. L. M. Hartmann), en *ibid.*

74. Daniel-Rops, *La conversión*, p. 103: "En se gagnant ainsi des peuples radicalement étrangers à toute formation latine, le catholicisme romain étendait, au-delà des anciennes limites de l'Europe, une autorité qui ne devait plus rien à celle de l'Empereur et où le Pape apparissait comme le véritable souverain".

c) La conquista cristiana

Otro cariz toma la expansión del cristianismo desde el reino merovingio y después, desde el Imperio carolingio. Aquí ha resurgido el constantinismo de una forma nueva y más viva, en el que por una parte el poder temporal está sometido al poder eclesiástico y la dirección cultural la lleva la Iglesia; pero, por otra parte, la misma Iglesia está sujeta al poder temporal y a sus designios políticos. En definitiva, la Iglesia viene considerada también aquí como una institución cultural y humanizadora, en el contexto de una cultura profundamente religiosa. Por eso la evangelización y la conversión de los pueblos viene considerada como una conquista, a veces sangrienta: evangelización y conversión son parte de la misma conquista política y cultural del Imperio.

El mismo Carlomagno introduce e impone la liturgia romana en su Imperio, desde donde entonces se extiende a toda Europa, excepto la España visigótica y Norte de Italia.

d) Competencia entre Constantinopla y Roma

Ya antes hemos hablado de las divisiones y separaciones de las Iglesias en los siglos v y vii a raíz de las formulaciones de las doctrinas cristológicas y cómo respondían en gran parte a motivos de incomprensión y de predominio políticos y culturales, y concretamente un conflicto entre la cultura helenística y la semita. Eso mismo tendremos que constatar al hablar del "cisma de Oriente".

Desde este punto de vista, la historia de la Iglesia presenta un ejemplo vistoso en el conflicto de relaciones entre las Iglesias de Roma y de Constantinopla: sus dificultades, sus luchas, su división... una larga historia en la que, en el fondo de los problemas políticos, eclesiásticos y personales, está la divergencia cultural, a la que responden también muchas disputas teológicas (recuérdese el problema del "filioque"); una divergencia cultural que va acentuándose por una separación política iniciada desde Constantino [75], pero exis-

---

Sin embargo, en las diversas Iglesias existían diversas costumbres de las que, por ejemplo, S. Gregorio Magno aconseja aprovecharse, no fijándose solamente en Roma, por una carta escrita a S. Agustín, obispo en Inglaterra, en la que le responde a varias cuestiones que éste le había puesto, cf. S. Gregorius Magnus, *Epistolarum liber XI. Epistola 64, ad Augustinum Anglorum Episcopum*, tertia interrogatio (PL 77, 1186-1187).

75. Cf. R. C. Gerest, *L'Eglise d'Orient et l'Eglise d'Occident. La 'dérivé' des deux mondes (109-1204)*, en *Lumière et Vie* 55 (1960) 9-46. El autor insiste en los motivos culturales de la división eclesiástica. X., *Les causes sociales et cul-*

tente desde antes, en el fondo, como cultura helénica y cultura romana y latina.

La ruptura definitiva consumaráse el año 1053[76]; para entonces se ha producido una diferenciación de cultura y de expresión cristiana, profunda, que, sin embargo, por sí misma no hubiera debido llevar a la separación, si hubiera existido una comprensión mutua y un diálogo franco, al mismo tiempo que una ambición político-eclesiástica menor.

Es en este punto que se ven los litigios entre Constantinopla y Roma en el campo de la expasión misionera entre los pueblos eslavos, sobre todo en Bulgaria y Moravia[77], donde la lucha por una influencia política entre Bizancio y el Imperio occidental se une a la propaganda religiosa. Los pueblos eslavos, todavía no dominados por el Imperio franco, se convierten en un campo de expansión imperialista por parte de Bizancio y por parte del Imperio occidental, y en esta lucha política se insiere también la expansión misionera.

Cirilo y Metodio son enviados por el Patriarca de Bizancio a Moravia: su acción cultural y su adaptación a la lengua nativa a la que dieron ellos mismos vigor, fue motivo de éxito para su acción misionera. Contra la división creada por una liturgia latina introducida por los misioneros francos y una liturgia griega que llevaban los bizantinos, Cirilo introduce la lengua nativa en la Liturgia y un nuevo rito: el eslavo. Pero frente al éxito de la acción misionera de los orientales entra precisamente en escena el Papado, que hasta entonces había dejado a esos pueblos en manos de los francos. La conversión de los búlgaros, bajo la presión de los bizantinos, suponía para ellos un peligro de civilización, en la mente del rey Boris. A la negativa por parte de Bizancio de conceder un patriarca propio para su reino, el rey recurre a Roma para pedir misioneros y un patriarca para Bulgaria. Roma mandó dos obispos y una respuesta a las cuestiones planteadas por Boris, respuesta que complació a éste, de modo que Bulgaria pasaba bajo influjo romano.

A pesar de las dificultades y oposición tanto del clero franco como del romano, el Papa, por motivos de influencia político-reli-

---

turelles des divisions des Eglises, en *Foi et Vie* 50 (1952) 393-430. R. DE SIMONE, *Unità eclesiastica e unità culturale nei Concili Ecumenici*, Roma, *Officium Libri* catholici, 1961.

76. Lo efímero de las uniones realizadas en los Concilios II de Lyon y de Florencia indican precisamente que la separación era mucho más profunda que para resolverla con unas tentativas político-eclesiásticas.

77. En la cristianización de Dalmacia, Croacia, etc. se ve la pretensión de expansión tanto por parte de Roma como por parte del Imperio franco.

giosa, aprobó la nueva liturgia eslava, introducida por Cirilo en Moravia.

Mientras Bulgaria volvía bajo la jurisdicción de Bizancio, el Papa tomaba riendas de toda la Moravia y Panonia y en general de todos los eslavos, con su delegado Metodio y aceptando la liturgia eslava, para poder así levantar toda barrera de prevención contra Roma y librarles al mismo tiempo de la influencia franca y bizantina; pero después tuvo que echarse atrás para apaciguar precisamente a los francos. En fin, esta lucha y estos equilibrios en torno a la liturgia eslava continuaron hasta la muerte de Metodio, por motivos de preponderancia político-religiosa, por parte de Roma y por motivos de oposición "cultural" por parte de los francos, que no concebían otra lengua y liturgia que la latina.

Los francos vencen la lucha de Moravia, pero la obra de Cirilo y Metodio se salva en Bulgaria, donde los discípulos de Metodio son recibidos por Boris. De ahí se extenderá por Rusia, Serbia, etc.

Esta competencia político-religiosa y de influencia cultural se dará también en la evangelización de los húngaros, y en parte también de los rusos.

2. *El "régimen de cristiandad" y su apertura misionera*

a) Noción de "régimen de cristiandad"

Los siglos XI-XIV son los del "régimen de cristiandad" de Europa. G. Campanini define así la cristiandad: "Una estructura temporal inspirada dentro de ciertos límites, en los valores cristianos" [78]. Para

78. G. CAMPANINI, *Cristianesimo*, p. 134. El la distingue del concepto de "cristianismo": "Il complesso dei valori evangelici in quanto si calino nella realtà temporale ed entro certi limiti la informino".

De modo parecido entiende J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, Roma, 1946, p. 42, la distinción entre "mundo cristiano", por una parte, y la Iglesia y el cristianismo, por otra: "Colle parole 'mondo cristiano' noi intendiamo ... qualcosa di temporale e di terreno, che si riferisce non all'ordine della religione, ma della civiltà e della cultura".

Creo que la diferencia entre cristianismo y cristiandad no está en que el primero haga referencia a los valores religiosos y la segunda a los valores temporales, porque tanto el cristianismo como la cristiandad es un encuentro entre el Kerigma y la cultura, H. R. NIEBHUR, *Christ and Culture*, p. 11, dice: "It (el problema de las relaciones entre Cristo y la cultura) is not essentially the problem of Christianity (cristiandad) and civilisation; for Christianity, whether defined as church, creed, ethics, or movement of thought itself moves between the poles of Christ and culture. The relation of these two authorities constitutes its problem".

él la cristiandad es el resultado del encuentro entre la Iglesia y la cultura, considerada ésta como conjunto de instituciones sociales. Cristiandad sería lo opuesto a la situación de "diáspora". Por tanto, la cristiandad es una forma de realización de la Iglesia no absolutamente necesaria, ya que ella puede subsistir sin un influjo efectivo en la cultura, en un plano de acción puramente espiritual.

Este modo de interpretar la cristiandad, como fenómeno accidental y especialmente característico de una época histórica, no creo que penetre en la verdadera característica de la misma cristiandad medieval, que por lo demás entra dentro del fenómeno del constantinismo, que en este período adquiere su realización cumbre y su teorización ideal sobre todo en la bula *Unam sanctam* del Papa Bonifacio VIII. La cristiandad, como encuentro del Kerigma con la cultura, entendida en sentido más amplio que instituciones sociales, es un hecho fundamental que entra en la dinámica comunitaria e histórica de la realización del Mensaje evangélico: en este sentido cualquier comunidad cristiana puede ser llamada cristiandad: cristiandad de China, cristiandades de S. Pablo, etc.[79]. Pero si a cristiandad se da el sentido más bien técnico que ha recibido en los historiadores modernos[80], indica sobre todo y fundamentalmente una concepción de la Iglesia como *autoridad* superior a la temporal, por representar los valores espirituales, superiores a los valores terrenos que la autoridad temporal representa. Por lo mismo, la autoridad eclesiástica tiene potestad de imponerse a la autoridad temporal, de instituirla y de juzgarla. Por el contrario, la autoridad temporal está sometida y al servicio de la espiritual[81]. Y en este sentido la cris-

79. En este sentido se puede estar de acuerdo con A. TH. VAN LEEUWEN, *Christianity*, pp. 145-147, aunque no se comparta en el carácter negativo que él da a "cristiano" y a "cristiandad"; en efecto, cristiandad, cristianismo y cristiano tienen carácter provisional, en cuanto indican el Kerigma en la historicidad y cultura histórica; en sí no tienen un carácter negativo respecto del Menasje evangélico o Kerigma. En otra parte he aludido a este argumento.

80. El "Christendom" inglés y el "Christentum" alemán. En castellano existe un único término para decir "Christianity" y "Christendom". Por eso he hablado de "Régimen de cristiandad".

81. J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, pp. 112-124, señala estas notas o aspiraciones de la cristiandad medieval:

— crear la *unidad maximal* tanto en el campo eclesiástico como en el campo político;

— valor ministerial de lo temporal respecto de lo espiritual;

— uso del aparato temporal para fines espirituales;

— diversidad de "razas sociales": Diversidad casi de naturaleza entre el padre y los hijos. Imagen familiar vigente en toda la organización social;

— obra común de lo temporal y de lo espiritual para edificar el imperio de Cristo.

tiandad (Christentum) es una forma característica de realización del cristianismo y de la cristiandad en general: es un "régimen de cristiandad".

Esto, traducido al lenguaje aquí usado, significa una asimilación de la cultura al cristianismo, más aún, una absorción de la dinámica cultural en la misma dinámica eclesiástica. En este sentido es la culturalización extrema del Mensaje evangélico, hasta el punto de identificar la dinámica cultural con los intereses de la dinámica misional [82].

La cultura es definida sobre la base de un conjunto de valores temporales, jerárquicamente ordenados [83], que están llamados a expresar los valores espirituales, estando al servicio de éstos, con peligro de la autonomía y consistencia propia de la cultura humana, por el "monolitismo" del que habla G. Girardi [84].

Las cruzadas tienen su significado pleno en este contexto de cristiandad efectiva: El imperio cristiano occidental trata de salvar el Reino de Cristo contra la infidelidad de los sarracenos y "bárbaros". Es una defensa de la cultura, identificada con la cultura cristiana.

b) El profetismo

El "institucionalismo", el otro peligro que Girardi señala en el régimen de cristiandad, es peligro precisamente porque desvirtúa la dinámica misional y su elemento profético. Sin embargo, en la Edad Media no puede decirse que el profetismo de la dinámica misional haya quedado apagado y oculto totalmente. Es precisamente lo que ha dado una apertura auténticamente misional al régimen de cristiandad, que en sí tiende a institucionalizarse y a estabilizarse estáticamente, en la salvaguardia de la "cultura cristiana".

---

82. En realidad más que de dinámica misional habría que hablar de dinámica eclesiástica institucional, puesto que en una situación de cristiandad, la dinámica misional aparentemente queda absorbida por la dinámica eclesiástica e incluso por la dinámica cultural, que en realidad son consideradas en unidad.

83. En esta noción de cultura se podría encontrar la concepción del hombre de la filosofía escolástica, y en particular, la tomista, como jerarquización de elementos, ordenados los unos a los otros. La "humanitas" o la cultura consiste en reconocer y realizar este recto ordenamiento natural.

84. G. GIRARDI, *Marxismo e cristianesimo*, Assisi, Citadella Editrice, 1966, p. 109, considera tal "monolitismo" como una de las características de este régimen de cristiandad: "Il monolitismo sorge dalla preoccupazione di unificare la personalità e la civiltà intorno a una sfera di valori, nella fattispecie quelli religiosi, ed è esposto al rischio di strumentalizzare le altre sfere di valori compremettendone la consistenza propria".

En el interior del régimen de cristiandad, como de cualquier otra forma de culturalización del Kerigma, la dinámica misional se manifiesta sobre todo en el profetismo y como profetismo[85]: y en la Edad Media no faltaron por cierto los movimientos proféticos en el interior de la misma cristiandad.

Pero en modo particular este profetismo de la dinámica de la Misión y del Kerigma se orienta hacia la Evangelización exterior. En este sentido tampoco faltaron movimientos proféticos para romper la tentación de la estabilización de la cristiandad y abrirla a los otros pueblos, con una apertura misionera. S. Francisco de Asís y sus compañeros misioneros, por ejemplo, constituyen un auténtico profetismo dentro de la cristiandad.

S. Francisco, con su espíritu de apertura, se sobrepuso a la concepción de los dos mundos religioso-culturales contrapuestos e irreconciliables[86]. Con su propio ejemplo y con sus recomendaciones dejó a sus seguidores con un compromiso misionero preciso respecto concretamente del mundo musulmán, al que se acerca con respeto auténtico y con humildad[87], no por pura "táctica".

Este paso de S. Francisco abrió en la cristiandad un nuevo espíritu de diálogo en el encuentro de las dos grandes civilizaciones, que parecían sobreponerse en una misma área geográfica, en medio de la oposición política y de la secular lucha militar entre los dos mundos. Los grandes filósofos musulmanes no sólo provocaron respeto y admiración en la cristiandad, sino incluso un influjo notable en la filosofía y en la teología escolástica[88]. El terciario franciscano

---

85. Tal profetismo significa el poder y el coraje de sobreponerse a la cultura y a la culturalización dada del Kerigma, para juzgarlas en virtud de la dinámica misional siempre presente en el cristianismo culturalizado y en razón del Kerigma: de su integridad y de su dinámica.

86. "Saint Francois d'Assise a voulu remplacer l'idéal médiéval de croisades sanglantes, dont le succès final paraissait déjà de plus en plus incertain, par l'idéal permanent chrétien de la croisade spirituelle et de la mission" (R. SUGRANYES DE FRENCH, *Raymond Lulle, Docteur des Missions,* Nouv. Rev. Sc. Miss., Suisse, 1954, p. 67).

87. "... Y los frailes que van entre sarracenos y otros infieles puedan tratar con ellos espiritualmente de dos maneras. La primera, que no muevan pleitos ni contiendas, mas sean sujetos a toda humana criatura de Dios, y confiesen siempre que son cristianos. La segunda, que cuando vieren ser voluntad de Dios, anuncien su palabra..." (S. FRANCISCO, *Regla primera,* cap. XVI),

88. Cf. L. GARDET - M. M. ANAWATI, *Introduction à la Théologie musulmane. Essai de Théologie comparée* (Etudes de Philosophie médiévale XXXVII) Paris, Lib. Phil, J. Vrin, 1948; sobre todo, la parte 2.ª, cap. 1 y 2. L. MASSIGNON, *Comment ramener à une base commune l'étude des deux cultures: l'arabe et la gréco-latine,* en *Lettres d'humanité* (G. Budé) cahier II, 1942.

Raimundo Lulio sobresale entre los conocedores de la lengua, la filosofía y la religión musulmana, y gran parte de su obra literaria y de las preocupaciones de su vida están orientadas a preparar la conversión de los musulmanes, para la que propone incluso un plan detallado, con su obra "Tractatus de modo convertendi infideles", dirigida al Papa Nicolás IV y a sus Cardenales: en ella la cruzada militar, proclamada por Lulio, significa sólo un primer paso necesario para preparar el plan de la misión y realizar la conversión de los sarracenos [89]; la finalidad es precisamente la conversión por medio de una labor misionera pacífica, con medios "evangélicos". Para ello es preciso que los misioneros conozcan las costumbres, la filosofía, el modo de razonar de los pueblos a los que van a dirigirse. Con este fin hay que crear centros de estudio de la lengua y cultura musulmana a lo ancho de la cristiandad: París, España, Génova, Venecia, Prusia, Hungría; e incluso en el Oriente: Armenia, Jaifa, Taurus...

Esta propuesta será en algún modo aceptada oficialmente por la Iglesia en el Concilio de Vienne; de modo que el método del encuentro dialogal o "apologético" viene a sobreponerse a la cruzada como método de conversión de los musulmanes [90].

Constatada y admitida la presencia de este profetismo vivo, la apertura del Imperio cristiano hacia los otros se realiza a la medida del mismo régimen de cristiandad. Es ahora cuando se fundan las dos grandes Ordenes misioneras de los Dominicos y Franciscanos, que se esparcen a evangelizar a los pueblos fuera de la cristiandad como emisarios del Papa, el soberano del reino cristiano. Este carácter tienen las embajadas al país de los Mongoles. Por

89. Cf. SUGRANYES DE FRENCH, *Raymond Lulle*, pp. 80 ss. "...il (Raimundo) montre une méfiance justifié à l'égard de la valeur spirituelle des croisades" (p. 81). Esta obra es interesante para todo el pensamiento de Raimundo Lulio al respecto; reproduce también diversos textos suyos, y en particular todo el "Tractatus de modo convertendi infideles", en traducción francesa.

90. "Ut igitur peritia linguarum huiusmodi possit habiliter per instrucitonis afficacian obtineri, hoc sacro approbante Concilio scholas in subscriptarum linguarum generibus, ubicumque Romanam curiam residere contigerit, nec non in Parisiensi et Oxoniensi, Bononiensi et Salmantino studiis providimus erigendas, statuentes ut in quolibet locorum ipsorum teneantur viri catholici, sufficientem habentes Hebraicae, Arabicae eta Chaldeae linguarum notitiam, duo videlicet uniuscuiusque linguae periti, qui scholas regant inibi, et libros de linguis ipsis in latinum fideliter transferentes, alios linguas ipsas sollicite doceant earumque peritiam studiosa in illos instructione transfundant, ut instructi et edocti sufficienter in linguis huiusmodi fructum speratum possint Deo auctore producere, fidem propugnaturi salubriter in ipsos infideles" (*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Barcelona, Herder, 1962, p. 355, n. 24).

otra parte, los pueblos del norte de Europa evangelizados en este período, llevan una marca clara del régimen de cristiandad: los príncipes conquistan tales pueblos, apoyados por el Papa, para extender la misma cristiandad.

El método de adaptación, por el aprendizaje de las lenguas y culturas de los pueblos a evangelizar, propugnado por los dominicos y sobre todo por el franciscano Raimundo Lulio, supone un reconocimiento de culturas, fuera de las fronteras del Imperio cristiano. Es verdad que tal método está al servicio particularmente de una finalidad apologética y en consecuencia de la conversión de los fieles. Con todo, supone un paso profético en medio del régimen de cristiandad y en medio de una situación que hace sentir la amenaza del Imperio musulmán sobre el Imperio cristiano, creando una oposición irreconciliable de dos mundos culturales y religiosos. Este Imperio cristiano está en actitud de defensa: la situación es parecida en algún modo a la que la Romanía cristiana vivía ante la invasión de los pueblos del Norte. Pero como tras aquel período vino la expansión misionera hacia el norte de Europa, ahora igualmente, tras este período de la Escolástica y del régimen de cristiandad y de lucha contra el Impero mahometano, la Europa cristiana hallará su vía de apertura hacia nuevos mundos.

C) Europa cristiana y su expansión colonial-misionera

Tras la concepción de la cultura cristiana y del humanismo cristiano de la Escolástica y del régimen de cristiandad, el humanismo renacentista aparece como reacción, con un concepto de cultura muy individualista, en el culto de la personalidad, y en el que el hombre cultivado no sea ya ligado por ataduras institucionales.

La cultura no está en la sociedad cristiana, sino en el hombre culto. Y con respecto a la Iglesia-institución, la nueva cultura se siente autónoma y suficiente. En definitiva, se va delineando un concepto de cultura humanística, centrada en el valor y en las posibilidades terrestres del mismo hombre [91] y al margen de la sumisión a la Iglesia-institución [92].

---

91. A. Weiler, *Humanisme et Scolastique*, en *Concilium*, 1967, 27, p. 33: "Ils (los humanistas) acceptent dans toute sa plenitude le caractère terrestre de l'existence humaine; le monde est le domaine propre de l'homme, soumis à sa puissance créatrice".

92. Esta nueva tendencia de la concepción de cultura, respecto de la instancia religiosa y cristiana, más tarde se entenderá en contraposición a la

Tales tendencias culturales, parecen estar en la base de las repercusiones religiosas que se producen en Europa durante el siglo XV,, con la enorme escisión de la Europa cristiana, con los países fieles a Roma, por una parte, y los protestantes, por otra [93].

Lo cierto es que el Imperio cristiano medieval queda destruído en la realidad y minadas sus bases culturales por las nuevas tendencias culturales, penetradas en el interior de la misma cristiandad.

Una nueva dinámica cultural, pues, se propone a la Iglesia para que ésta la penetre y se enculture en la nueva realidad: se le pone la exigencia de una especie de transculturación dentro del mismo cristianismo. Pero por nacer las nuevas fuerzas culturales en el interior de una cristiandad culturalizada en una forma determinada de régimen de cristiandad, la cultura adquiere un cariz de contraposición provocativa e incluso de oposición a tal cristiandad. Y es sobre este factor sobre el que se crearán todas las dificultades de la enculturación del Mensaje cristiano en la nueva dinámica cultural; tal hecho caracteriza fundamentalmente a la Iglesia católica en los últimos cuatro siglos, creándose cada vez un abismo más grande entre la dinámica cultural del Occidente y concretamente de Europa, y la Iglesia católica, que parece querer mantenerse en los ideales de la cristiandad medieval, que ya no responde a bases reales de culturalización del Mensaje evangélico.

Iglesia, considerando la religión como una creación cultural, y por fin, en contraposición a toda religión y a toda idea de Dios, cf. J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, pp. 34-39.

93. Para explicar este hecho habría que analizar, como se ha insinuado en referencia a la separación de las Iglesias orientales, los motivos político-culturales concretos de los pueblos europeos que se apartan de la Iglesia romana. L. HERTLING, *Historia*, p. 324, rechaza tales motivos de particularidades culturales como base de explicación histórica de esta separación. Sin embargo, no parece que haya que minimizar su importancia. Así dice T. S. ELIOT, *Notes*, p. 29: "The schisms of the sixteenth century, and the subsequent multiplication of sects, can be studied either as the history of division of religious thought, or as a struggle between opposing social groups —as the variation of doctrine, or as the desintegrating of European culture". De la misma opinión es H. de Lubac, cuando dice: "On pu remarquer que la carte des schismes successifs qui ont déchiré l'Eglise chrétienne a coïncidé constamment et presque parfaitement avec celle des grandes aires culturelles" (*Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle*, Aubier, Paris, 1971, p. 65).

De ahí que para una reunificación cristiana será necesario un encuentro cultural. Como dice L. J. LUZBETAK, *The Church and Cultures*, p. 120: "To understand our separated brethren and to be effective in our communication with them, it is of utmost importance to keep in mind that we are separated not only in faith but also culturally".

Sin embargo existe la "Europa cristiana" o más bien las naciones o los reinos cristianos de Europa. En concreto, los reinos de España, Portugal y Francia, fieles a su tradición católica, serán durante mucho tiempo los mantenedores, en alguna forma, del gran Imperio cristiano de la Edad Media, bajo el influjo del Papa, ya que no propiamente bajo su autoridad. En este sentido, la culturalización medieval de la Iglesia continúa en algún modo.

1. *La cristianización de América*

La realidad arriba expuesta parece estar en la base de la evangelización de los nuevos pueblos descubiertos y colonizados por las naciones católicas de España y Portugal, más tarde también Francia.

La obra misional de España y Portugal es una emanación de su imperio colonial y de la concepción del reino cristiano al servicio de la Iglesia [94]. Por eso la expansión misional sigue más o menos la marcha misma de la expansión colonial [95].

Con el descubrimiento y la colonización de América por parte de España y Portugal, la Iglesia se encuentra con nuevos pueblos, considerados incivilizados y bárbaros, y, por lo mismo objeto de acción humanizadora. Dentro de este marco es vista la misión de evangelización. La colonización entendida no sólo como explotación económica, sino sobre todo como humanización, en cuanto realizada desde un reino "cristiano" es entendida como conquista espiritual de nuevos pueblos y hombres al mismo Imperio cristiano, bajo el poder del Papa, cuyos mandatarios son los reyes y misioneros. Tal coloni-

---

94. R. RICARD, *L'expansion missionnaire du Portugal et de l'Espagne aux XIV et XVI siècles*, en HUMC, vol. II, p. 265, dice refiriéndose a España: "Il est impossible de tenter un jugement d'ensemble sur les missions espagnoles au XVI siècle sans évoquer l'empire lui-même dont elles étaient l'émanation et le reflet". Esto mismo se podría aplicar a las misiones en general de Portugal. Tal hecho fundamental se concreta en la concesión del Patronato a España y del Padroado a Portugal.

95. S. DÉLACROIX, *Le déclin des missions modernes*, en HUMC, vol. II, p. 380, refiriéndose a la acción misional de los siglos XVII y XVIII en Hispanoamérica, dice en tono pesimista: "Les missions progressent peu et suivent tant bien que mal l'avance de la colonisation".

A.-M. HENRY, *La mission à l'échelle du monde*, en HUMC, vol. IV, p. 355, afirma en tono más positivo: "Colonisation et missionnaires ont depuis quatre siècles marché ensemble. Dire cela n'est jéter aucun discredit, comme plusieurs auraient tendence à le faire, sur la mission ou sur la colonisation, ou encore sur leurs relations".

zación va unida, pues, a la misión, como el Estado cristiano está ligado a la Iglesia [96].

Sobre este dato y esta conciencia fundamentales, los métodos misionales efectivos para la evangelización de América pudieron ser diversos; y el dar un juicio en bloque de toda la acción misional no parece justo. El método general es el de la "tabula rasa", que significa y supone una anulación de los elementos religiosos y culturales nativos [97]; sin embargo en la evangelización de América se encuentran quienes aprovechan algunos elementos culturales de los nativos, sobre todo en presencia de las grandes culturas azteca del Méjico e inca del Perú, aunque a la llegada de los españoles estaban en franca decadencia y ante la presión española se derrumbaron igualmente.

El P. José de Acosta, en su obra *De procuranda Indorum salute,* distingue tres categorías de pueblos en relación a su cultura: 1) los bárbaros: ante ellos el método de evangelización debe ser fuerte, basado en la "tabula rasa"; 2) pueblos dotados de verdadera civilización (Aztecas, Incas, Mayas): para su evangelización el método de la "tabula rasa" hay que suavizarlo por *alguna adaptación,* como lo hizo Bernardo de Sahagún; 3) pueblos altamente civilizados (chinos, indios, japoneses) que usan la escritura y desarrollan la literatura: el método de su evangelización debe ser el de adaptación, como el de los primeros Apóstoles frente a los griegos y romanos [98].

Sin embargo, a pesar de las buenas intenciones de algunos grandes misioneros y sus esfuerzos por conservar en lo posible las costumbres y demás elementos culturales de los nativos, la tónica general debía de hacer simplemente "tabula rasa", aun en los pueblos donde había realmente elementos válidos, y que los misioneros podían considerar como aprovechables, pero que con su concepto de

---

96. R. RICARD, *ibid.*, p. 267, dice concretamente respecto de España y su obra colonial-misionera: "Si l'on a pu dire que l'Etat espagnol du XVI siècle était un Etat-Eglise, le Patronat en faissait normalement un Etat missionnaire, puisque les missions ne rapprésentent que la croissance normale de l'Eglise".

97. R. RICARD, *ibid.*, pp. 265-266: "Les religions américaines, en apparence tout au moins, s'effondèrent comme les empires, et c'est peut-être une des choses qui amenèrent les missionnaires à adopter le système de la "table rase". En realidad, lo que dice de las religiones, se puede afirmar más o menos sobre el conjunto de los elementos culturales de aquellas gentes. Así reafirma H. BERNARD-MAÎTRE, *La recontre du Padroado et du Patronato: L'affrontement des méthodes,* en HUMC, vol. II, p. 326: "D'une manière générale la civilisation indigène parut donc aux Espagnols trop éloignée de la vérité pour qu'on tentât meme d'utiliser les bribes qui pouvaient y subsister".

98. *Ibid.*, pp. 323-324.

cultura europea —concepción europeocéntrica—, les parecía desechable y no digno de tenerse en cuenta [99]. El mismo Bernardo de Sahagún, considerado uno de los mayores protectores de los indios, es pesimista en su juicio sobre la actuación de los españoles y también de los misioneros respecto de las costumbres de aquéllos, que rechazaban "por el solo hecho de considerarlas como idólatras y bárbaras" [100].

R. Ricard trata de explicar este método, insistiendo sobre la falta de experiencia misionera del Occidente cristiano en esta época y por la mentalidad de los hombres del siglo XVI que difícilmente les permitía comprender y apreciar las culturas indo-americanas [101].

Aparte esta europeización o iberización completa, por la que se caracterizan la colonización y la evangelización de Iberoamérica, existe además una implantación de la cristiandad europea, de sus estructuras y de su jerarquía, que se podría calificar de "transplantación" eclesiástica. En efecto, una creación de cuadros eclesiásticos nativos estuvo muy abandonada, excepto algunos laudables intentos, como el de Fr. Juan de Zumarraga, que desde luego fracasó. El mismo Concilio de Lima consideraba a los indios de una inteligencia muy corta, faltos de costumbre, bárbaros y que no regían la razón; por tanto, se les debía cerrar el camino al sacerdocio y demás cargos eclesiásticos.

Podría parecer que el esfuerzo de muchos misioneros por aprender el lenguaje de los indios fuera signo de un verdadero aprecio de su cultura. Pero ello, ordinariamente, no es sino un medio indispensable de entrar en contacto con ellos. Lo mismo, la elaboración de catecismos en lenguas nativas significa un esfuerzo grande; pero existe un empeño mínimo de penetración cultural, de enculturación y de culturalización. Y a falta de eso, lo demás hace impresión más bien de paternalismo.

---

99. H. BERNARD-MAÎTRE, *ibid.*, p. 325: "Les missionnaires en général, ont totalement négligé d'utiliser les parcelles de vérité que les Aztèques, à leurs yeux, avaient pu détenir. Attitude sans doute regrettable, mais que s'explique sans peine. D'abord la civilisation qu'ils trouvèrent au Mexique leur parut inférieure. Beaucoup d'Indiens n'avaient pas atteint le même dégré de civilisation que les Aztèques".

100. *Ibid.*, p. 328. (La traducción es mía).

El cuadro de la Iglesia en la América española ofrece una situación grandiosa de cristiandad establecida y culturalizada, con sus instituciones benéficas, culturales, sus catedrales, conventos, jerarquía. Pero la valoración y promoción de las culturas nativas es descuidada.

101. Cf. R. RICHARD, *L'expansion*, p. 267.

2. *Adaptación misional en Asia*

Todo eso se podría decir más o menos de la obra misional en Filipinas, y hasta cierto punto también de la colonización y evangelización portuguesa en las costas de Africa, en Inda, China y Japón. Sólo que el Imperio de Portugal es más bien un imperio económico y comercial, por lo que no se da una verdadera colonización cultural al estilo español. Pero las colonias portuguesas establecidas en las costas están sujetas al régimen del Padroado, en el plano Eclesiástico. Por lo mismo, la conversión y la entrada en la Iglesia equivale a formar parte de la colonia portuguesa, o, como dice Bernard-Maître, a la "portugalización" [102]. Además Portugal tiene buen cuidado de instalar una jerarquía de su confianza, naturalmente portuguesa.

Pero tales colonias resultaron magníficos trampolines para que los misioneros en su celo apostólico se lanzaran al interior a evangelizar las gentes, más o menos independientemente de las autoridades portuguesas.

En Oriente la cultura cristiana del Occidente se hallaba frente a poderosas culturas, de una tradición muy antigua, con sus religiones bien organizadas y ricas de contenido: tales como la de Japón, la de la India y la de China. Una penetración cristiana en tales culturas no podía hacerse sobre la base de la "tabula rasa"; además de que tal método supone una conquista militar o política, sobre la que se poye la acción misional. Tal base no se daba en el Oriente, donde Portugal ejerce más bien un poderío comercial.

H. Bernard-Maître insiste en contraponer los métodos usados por los misioneros portugueses en Japón, China e India, a los de los españoles en América y Filipinas [103]. En ello tiene su razón sin duda. Pero ello se debía precisamente al diverso tipo de colonización de ambas partes y a la diversidad de situación cultural de los grandes pueblos orientales respecto de los otros. Por lo demás, mirando a la

---

102. H. BERNARD-MAÎTRE, *Le Père de Nobili et les Missions de l'Inde*, en HUMC, vol. II, p. 43. A los catecúmenos no se preguntaba si querían hacerse cristianos, sino: "¿Queréis entrar en la casta de los Pranquis, de los Portugueses?", cf. DANIEL-ROPS, *L'Eglise est-elle l'Occident?*, en *L'Eglise, l'Occident, le Monde*, Paris, 1956, p. 40.

103. H. BERNARD-MAÎTRE, *La recontre*, p. 325: "Autre avait été l'évangélisation de l'Amérique espagnole, autre celle de la Asie Portuguaise. D'un côté on en etait à la table rase, de l'autre à l'adaptation, unique moyen de résoudre le défi que se lancent des civilisations d'égale valeur et autorité humaine".

actuación de ambos Estados, no creo que haya mucha diferencia entre la del Patronato y la del Padroado.

a) S. Francisco Xabier y el Japón

Así pues, los misioneros se encontraban ante poderosas culturas y pueblos refinados y "adelantados", que debían enfrentar como tales. S. Francisco Xabier es el primero en comprender este hecho, cuando penetra en el Japón, después de haber vivido la experiencia misional ordinaria en Goa.

Maffeo atribuye a S. Francisco Xabier estas ideas: "En cuanto al pueblo japonés (según lo que hemos podido conocer hasta ahora), sobrepasa en virtud y en bondad todas las naciones y pueblos descubiertos últimamente, pues tienen un espíritu tratable e íntegro, sin astucia maliciosa; por otra parte, tan celoso del honor y de la conservación de su rango, que se preocupa de ello más que de cualquier otra cosa" [104].

Con esta postura de consideración y aprecio de la cultura japonesa y de sus costumbres y virtudes, S. Francisco Xabier trata de penetrar en tal cultura [105]. Y su método misional parte de la cultura existente: por una parte, S. Francisco toma como estrategia la de entrar en contacto con las clases o fuezas dirigentes de la cultura, presentándose él mismo con el prestigio de la cultura occidental. Por otra, como método misional, se basa en la *adaptación* de la doctrina cristiana a la mentalidad y concepciones japonesas: es el caso de la terminología nativa para expresar las ideas cristianas, que, aceptada en principio, presenta sus dificultades: al fin S. Francisco Xabier se verá obligado a echarse atrás en algunos pasos dados en este sentido.

El suyo es un método de prestigio de la cultura, a la que va unida la predicación del Mensaje. En realidad, la predicación del Evangelio se basa sobre el entusiasmo producido por la cultura occidental, de que daban testimonio los comerciantes [106]. Tal método y

---

104. MAFFEO, *Histoire de la Religion aux Indes*, Lyon, 1571. Citado por H. BERNARD-MAÎTRE, *Le retentissement dans la chrétienne du succès des Missions au Japon*, en HUMC, vol. I, p. 324.

105. Por desgracia no tuvo tiempo de aprender la lengua japonesa, y se servía de intérpretes.

106. H. BERNARD-MAÎTRE, *Le siècle chrétien au Japon (1549-1560)*, en HUMC, vol. II, p. 293: "Le christianisme en bénefice de l'enthusiasme provoqué par les canons". Esto no hace referencia a ninguna conquista militar, sino al conocimiento que hicieron los japoneses de armas occidentales. Junto a ello se pueden

táctica continuó la obra de la cristianización en el Japón durante un siglo. No se trata ya de una mera trasplantación de un cristianismo culturalizado en otra parte y en otra cultura, sino de un esfuerzo de "diálogo" del cristianismo con las nuevas culturas: pero el incentivo y la base del diálogo es el prestigio cultural del Occidente.

Los japoneses, por tanto, se movían a abrazar la religión cristiana, externamente, por la fuerte impresión que les hacía la cultura occidental, con la que veían ligada la religión predicada por los cristianos. Pero no es que ellos se occidentalizasen en su cultura. El poder político-comercial, la cultura cristiano-occidental y el cristianismo o Mensaje evangélico en realidad se confunden [107].

Esta misma situación ideológica se refleja cuando se presenta la reacción anticristiana y la persecución. A los misioneros se les consideró ligados con el poderío comercial de los occidentales, de los que seguían admirando el progreso material, pero en el que vieron un peligro para la cultura japonesa; y para su independencia nacional consideraron una amenaza la propagación de la cultura occidental y de su religión, llevada por los misioneros. "Los grupos kirishtan (cristianos) han venido al Japón no sólo enviando sus barcos mercantiles para cambiar mercancías, sino también con el deseo de diseminar una ley perversa, destruir la verdadera doctrina, de manera de poder cambiar el gobierno del país y apoderarse de su tierra", así decía el decreto de persecución de Ieyasu, el 27-I-1614.

H. Bernard-Maître considera la actitud persecutoria de Hideyoshi también en el plano cultural, en el sentido de que la predicación y la expansión del cristianismo podían ser consideradas un peligro para el Shinto, esencial a la cultura de su país. Y el mismo autor, valorando la experiencia misional japonesa, resalta su importancia como el primer encuentro de dos grandes culturas: la japonesa y la occidental representada por la religión cristiana [108].

---

poner todas las otras cosas que ellos más admiraban en los comerciantes y en los productos que éstos llevaban para vender.

107. Así dice L. S. NAGAE, *Le Japon et l'Occident*, en *Le Tiers-Monde, l'Occident et l'Eglise*, Paris, 1967, p. 253: "Dans la première évangélisation du XVI[e] siècle on n'avait pas distingué (on ne pouvait pas distinguer) le pouvoir politique étranger, la civilisation chrétienne occidentale et le Christianisme; à cette époque tout cela apparaissait confondu".

108. H. BERNARD-MAÎTRE, *Le siècle*, p. 288: "l'histoire intime de la mission de Japon est de plus haut intérêt, car elle montre sur le vif pour la primière fois le contact de civilisations fort développées l'une et l'autre. Ailleurs, en Amérique espagnole et aux Philippines, ou dans l'Orient portuguais proprement dit, les cultures autochtones furent pour ainsi dire oblitérées par celles des conqué-

b) M. Ricci y R. Nobili. El problema de los ritos

El método inaugurado por S. Fracnisco Xabier en el Japón, fue emprendido algo más tarde y con más radicalidad todavía, en China por Mateo Ricci con su amigo P. Ruggieri, y en India por Roberto Nobili, animados ambos por el Delegado de los jesuitas P. Valignano. Con ellos se plantea fundamentalmente el problema de los ritos chinos y de los malabares, que tanta tinta hicieron gastar y tanta batalla provocaron durante más de un siglo, hasta que el Papa Benedicto XIV prohibía en 1742 los ritos chinos con la bula *Ex quo*, en la que afirmaba: "non sunt mala quia prohibita, sed sunt prohibita quia mala", y en 1744 prohibía igualmente los ritos malabares con la bula *Omnium sollicitudo*.

Ricci comprendió, como S. Francisco Xabier, la exigencia de penetrar en la cultura china y especialmente entre los dirigentes de la cultura. Para ello se presentó como un gran sabio del Occidente, con todo el prestigio que ello le daba a él y a la cultura occidental. La cultura europea era una vía para predicar el Mensaje evangélico, adaptándolo a las concepciones culturales y religiosas chinas, tal como lo veía Valignano [109].

Nobili se encontró con el problema de las castas en la India. Para entrar entre los Brahamanes, se hizo él mismo un asceta o sannyasi cristiano a imitación de los Brahamanes, adoptando sus prácticas, y predicando el Mensaje cristiano desde su posición de Brahamán.

En este intento de adaptación a las culturas china e india, se planteó el problema llamado de los ritos "chino-malabares", que, sin embargo, tiene más amplitud que la cuestión de unos ritos. E. Jerry resume las cuestiones planteadas en el problema de los ritos, bajo estos tres puntos:

1) *La terminología.* ¿Qué termino emplear para nombrar al Dios de los cristianos en las lenguas de la India y del Extremo Oriente?

2) *Ceremonias sociales y familiares y estructuración social.* En China sobre todo diversas ceremonias sociales y familiares podían tener un significado religioso, y aparentemente tenían tal sentido

---

rants; ici au contraire, elles se traitèrent comme sur le même pied. Il y eut entre elles symbiose et non combat".

109. H. BERNARD-MAÎTRE, *Le siècle*, p. 316: "Ainsi se vérifiait par les faits une des plus géniales intuitions de Valignano quand, à la fin du XVI siècle, il dirigeait l'établissement du christianisme en Chine: la pénétration des idées chrétiennes au moyen de la culture de l'Europe".

religioso pagano. ¿Hasta qué punto lo tenían en realidad, y por tanto se podía permitir a cristianos participar en ellos? En India era el problema de la división social en castas y las relaciones entre ellas, prohibidas. ¿Podía tal prohibición ser tenida en cuenta por los cristianos?

3) *Los sacramentos.* Algunos ritos de los sacramentos parecían repugnar a los Indios y Chinos. ¿Hasta qué punto se podía prescindir de ellos, como en el bautismo; e incluso dejar de administrar la extrema unción y adaptar también la legislación del matrimonio? [110].

De modo que el problema de la adaptación es más amplio que el estricto de los ritos o ceremonias religioso-civiles de los nativos. Es el problema de la adaptación del cristianismo occidentalizado, que se plantea en general.

El mismo E. Jarry considera el problema planteado entonces en torno a los ritos como uno de los más graves de la historia misionera, y no sólo porque pusiese en evidencia la cuestión de la adaptación en general, sino porque en el fondo planteaba concretamente la cuestión de la noción de "conversión" y del "molde" en el que están encuadradas las definiciones dogmáticas, las ceremonias litúrgicas, las leyes canónicas y la jerarquía misma [111].

En otra palabras, se presentaba de nuevo el problema del que ha partido este análisis histórico y que se planteó S. Pablo: la dinámica misional y su enculturación en cada cultura, o el Kerigma y la cultura, y su relación mutua y su distinción. En una situación diversa de la vivida por la primitiva Iglesia y por un camino diverso, o en el contexto de un método diverso, se planteaba el mismo problema radical de la dinámica primordial de la misión y de su universalización [112].

Tal problema era difícil de resolver desde un punto de vista de la cristiandad occidentalizada, ni tampoco se podía aclarar por una adaptación considerada como concesión benigna, que era lo único que de hecho podía conceder una mentalidad de reino cristiano.

---

110. Cf. E. JARRY, *La querelle des rites*, en HUMC, vol. II, p. 338.

111. Cf. E. JARRY, *ibid.*, p. 352. Y en otra parte plantea el mismo problema de la occidentalización en forma cruda: "Comment, à vrai dire, n'aurait-on pas occidentalisé, quand toutes les formules dogmatiques, toute l'armature hiérarchique, toute la liturgie étaient importées d'Occident?" (p. 339).

112. Tal problema no queda superado por la instrucción *Plane compertum* del 8 de diciembre de 1939, en que en cierto modo termina la querella de los ritos chino-malabares, al no exigirse más a los misioneros el juramento de aceptación de las decisiones tomadas por Roma, hacía dos siglos, respecto de tales ritos.

3. *La Europa "laica" y su expansión "cristiana"*

a) El significado de la fundación de "Propaganda Fide"

Precisamente las dificultades creadas por una situación o concepción de régimen de cristiandad, para la realización de la obra misionera universal, hizo nacer la conciencia de la necesidad de romper con tal situación —que de reino cristiano al servicio de la expansión del Evangelio cada vez tenía menos, porque a los gobiernos les interesaba poco el bien de la Iglesia, y mucho su propio interés político—, centrando la acción misionera en la misma Roma y poniéndola bajo su dirección, con el intento de desligarla en cierto sentido de la acción colonizadora de los Estados.

Tal es el significado de la fundación de la Congregación de Propaganda Fide en 1622, con la bula *Inscrutabili* de Gregorio XV, y del Seminario Urbaniano de misiones, en 1627. Durante mucho tiempo no será fácil la vida y la acción de tal Congregación en los territorios encomendados a Portugal y a España. Y en realidad el régimen de cristiandad, en lo que respecta a la acción misional de estos países, continuará durante mucho tiempo. Los privilegios que les ofrecía el Patronato o el Padroado en la materia eclesiástica, eran muy cómodos para sus fines imperialistas.

Por tanto, la difusión misionera continúo ejerciéndose durante dos siglos y medio en plan *nacional* y al ritmo de la acción colonial de los países de Europa, y sufriendo los vaivenes de las crisis nacionales europeas o de las crisis coloniales. Las misiones *nacionales* han dado hasta fines del siglo pasado el carácter de europeización y de colonización a la labor misional de la Iglesia. Es verdad que había ya desde el comienzo en la nueva Congregación de Propaganda Fide una preocupación por el problema de las culturas nativas, y ella estableció los principios de defensa de las mismas, tratando de quitar todo viso de colonialismo a la acción misionera; pero las misiones nacionales serán el mayor obstáculo a este ideal. Es famoso el texto de la instrucción de la Congregación de Propaganda Fide, en 1659, a los Vicarios apostólicos del Extremo Oriente, que en cierto sentido se adelanta a los tiempos del moderno movimiento misionero del último siglo: "No pongáis celo alguno ni deis argumento alguno para convencer a estos pueblos a cambiar sus ritos, sus usos y costumbres, a no ser que sean evidentemente contrarios

a la religión y a la moral. ¿Qué más absurdo que el trasplantar Francia, España, Italia o cualquier otro país de Europa a China? No les llevéis nuestros países, sino la fe; esta fe no rechaza ni ofende los ritos ni los usos de pueblo alguno, a no ser que sean detestables; al contrario, quiere que se conserven y se protejan. Está —por así decirlo— escrito en la naturaleza de todos los hombres el estimar, amar y colocar sobre todo el mundo las tradiciones del propio país. Por ello no hay causa más grande de alejamiento y de odio que el llevar cambios a los usos peculiares de una nación, sobre todo a los que han sido practicados siempre en honor de los antepasados. ¿Qué sucederá si, abrogando esos usos, vosotros tratáis de sustituirlos por los de vuestro país, introduciéndolos desde el exterior? No pongáis, pues, nunca, en contradicción las costumbres de estos pueblos con las de Europa; al contrario, apresuraos a habituaros a ellas. Respecto de lo que no merece la pena, si es conveniente no jactarse de ello al sonido de la trompeta, como hacen los aduladores, tendréis la prudencia de no formular juicio, o, en todo caso, de no condenarlo precipitadamente o con exceso. En cuanto a los usos que sean evidentemente malos, es necesario eliminarlos más bien quitando importancia y con el silencio, que con palabras, no desaprovechando las ocasiones por las cuales las almas —una vez bien dispuestas a abrazar la verdad— insensiblemente dejarán desarraigar tales malas costumbres y usos condenables" [113].

---

113. "Nullum studium facite, nullaque ratione suadete illis populis ut ritus suos, consuetudines et mores mutent, modo non sint apertissime Religioni et bonis moribus contraria. Quid enim absurdius quam Galliam, Hispaniam, aut Italiam aut alium Europae partem in Sinas invahere? Non haec sed fidem importate, quae nullius gentis ritus et consuetudines, modo prava non sint, aut respuit aut laedit, imo vero sarta tecta esse vult.

Et quoniam ea pene est hominum natura, ut sua, et maxime ipsas suas nationes, caeteris et existimatione et amore praeferant, nulla odii eta alienationis causa potentior existit, quam patriarum consuetudinem immutatio, earum maxime quibus homines ab omni patrum memoria assuevere, praesertim si, abrogatarum loco, mores tuae nationis substituas et inferas. Itaque numquam usus illarum gentium cum usibus europaeorum conferte, quinimo vos illis magna diligentia assuescite.

Admiramini et laudate ea quae laudem merentur; quae vero laudis expertia sunt, ut non sunt praeconiis, assentatorum more, extollenda ita prudentiae vestrae erit de his aut iudicium non ferre, aut certe non temere et ultro damnare; quae vero prava extiterint, mutibus magis et silentio quam verbis proscindenda, opportunitate nimirum captata qua, dispositis animis ad veritatem capessendam, sensim sine sensu evellantur" (*Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide seu decreta instructionis, rescripta pro apostolicis missionibus*, Roma, Typ. Polyglota, 1907, vol. I, 135, p. 42.

b) Etnocentrismo y laicismo cultural de Europa y sus consecuencias misionales

Europa se había ya hecho consciente de la existencia de otras culturas diversas a la suya, que despertaban grandemente su curiosidad e incluso su admiración. Nace así tímidamente una etnografía que describe los pueblos y las culturas descubiertas. Pero el siglo de las luces de Europa es el siglo de la autoconciencia, en que como cumbre del desarrollo cultural de la humanidad se coloca a Europa y la cultura europea, basada en la razón humana. Esta concepción etnocéntrica y europeocéntrica de la civilización mundial, sistematizada por las filosofías de la historia del siglo XIX y adoptada por los primeros intentos de la ciencia etnológica, llegan a dar a Europa la conciencia de una misión aculturadora de todo el mundo, no sólo de los pueblos de América y de Africa, sino también de los florecientes de Asia [114].

Pero, por otra parte, el proceso de laicización de la cultura, iniciada con el Renacimiento y continuada en formas más drásticas en las corrientes filosóficas e ideológicas de los siglos XVII, XVIII y XIX desembocan en la laicización de los Estados de los países cristianos. Con ello se rompe definitivamente el régimen de cristiandad. La Iglesia queda marginada en el proceso cultural, considerada como representante de una cultura caduca, incapaz de "transculturarse" a una nueva dinámica cultural y de seguir el proceso cultural de la historia. La Iglesia es considerada simplemente como la enemiga de "la cultura", entendida como progreso humano, consistente en el progreso racional y científico y técnico, y en la liberación de los mitos y de las opresiones sociales, políticas y religiosas.

Ante este hecho real, la Iglesia se encierra en defensa de sí misma y de "su" cultura, añorando quizás todavía un régimen de cristiandad y condenando la cultura moderna occidental. En la cultura europea y occidental había nacido una nueva dinámica cultural, crítica respecto de la Iglesia, que se desolidariza de la misma y se aparta de ella, no tanto porque ésta se mantenga fiel al Mensaje evangélico, sino sobre todo porque ésta se estabiliza en una dinámica cultural caduca. La obra misional de la Iglesia ha sufrido por esta

114. Por eso parece tener razón A. TH. VAN LEEUWEN, *Christianity*, p. 264: "The attitude towards Asian peoples and cultures which Europeans so often adopted during the earliest period of modern colonial expansion —and which they fairly often have even today— is in several respects similar to that of the Greeks towards the *barbaroi* in the classical era of Hellas".

crisis cultural-eclesiástica de Europa, produciéndose una decadencia de la misma durante el siglo XVIII y primera mitad del XIX. La Iglesia sigue culturalizada en la cultura occidental y como tal aparece en los países de misión, a pesar de la escisión de la que se ha hablado [115]. El Concilio Vaticano I manifiesta esta situación, en la que la Iglesia, si bien esparcida por todo el mundo, aparece en realidad enteramente occidental, e incluso europea, pues Europa representa, sobre todo durante el siglo XIX, el centro del mundo y el lugar de las grandes potencias imperiales y coloniales [116], a cuya expansión va más o menos pareja la expansión cristiana, no ya sólo de la Iglesia católica, sino también de las Iglesias protestantes y de la anglicana [117].

c) La "liberalización" misional

La actividad misional a mediados del siglo XX toma nueva vida, ya antes del Concilio Vaticano I, sobre todo con el Papa Grego-

115. Un ejemplo de identificación entre el imperialismo cultural del Occidente y el Catolicismo se da en el movimiento "nativista" ("nativistic mouvement") de la Tonghak o del Aprendizaje oriental, creado por Ch'oe Che'u a mediados del siglo XIX en Korea. Movimiento de resurgimiento religioso y cultural del Occidente; cf. CHAI SIK CHUNG, *Religion and Cultural Identity — The Case of "Eastern Learning"*, en *Religion, Culture and Social Change* (International Yearbook for the Sociology of Religion, 5) Köln, Westdeutscher Verlag, 1969, pp. 118-132.

116. Ya en el siglo XVIII había sido un período de expansión económica, comercial, de Europa hacia el Oriente a través de Africa, todavía entonces casi totalmente inexplorada en su interior. Pero sobre todo el progreso científico y técnico de Europa abre a ésta, durante el siglo XIX, las puertas del Oriente para una penetración cultural mucho más profunda.

117. R. AUBERT, *Vatican I* (Histoire des Conciles oecuméniques, 12), Paris, Ed. L'Orante, 1964, pp. 9-10: "... L'Europe qui avec un peu plus de trois cents millions d'habitants ne réprésente que le quart de la population mondiale, mais qui bénefice, plus qu'à aucune autre époque, aux plans politiques, économiques et culturels, d'une prépondérance incontestée, au point qu'il est parfaitement exact de dire que l'histoire du XIX siècle jusqu'en 1914 est essentiellement une histoire de l'Europe et de l'expansion européenne. Cette prépondérance est également sensible au point de vue chrétien, car malgré le progrès de l'indifférence religieuse, voir de l'incroyance militante, c'est en Europe que les trois grandes confessions chrétiennes ont, avec la grande mayorité de leurs adhérents, leurs principaux centres de rayonnement, l'Ortodoxie en Russie, la Réforme en Angleterre et en Prussie, le Catholicisme dans les pays latins, auxquels s'ajoutent l'Autriche et la Bavière".

Africa y Oceanía, recién descubierta, desde los primeros años de exploración por parte de los países europeos, ofrecían ya los inicios de una cristianización. Los obispos y los vicarios apostólicos de los países de misión son casi todos europeos. Por todo ello se puede concluir que, aunque la Iglesia católica tuviese una extensión mayor que la de Europa, sin embargo, el Concilio Vaticano I prácticamente estaba representado sólo por Europa.

rio XVI: nueva vida en sentido de revitalización y en sentido de más independencia respecto de la colonización y de los Estados católicos [118], y de "naturalización" de las Iglesias de misión, sobre todo por la formación del clero "indígena" [119].

La etapa siguiente supondrá una mayor independencia todavía respecto de los poderes colonialistas y una mayor centralización de la acción misionera en torno al centro espiritual de Roma. Este es un hecho fundamental que desde el Vaticano I se irá acentuando, tanto en virtud de la autoridad espiritual del Papa, como en razón de la separación o distinción más clara entre los Estados y la Iglesia, que ha supuesto una superación del régimen de cristiandad. La crisis cultural de varios siglos ha ayudado a distinguir la acción colonizadora de la acción misional de la Iglesia universal, al mismo tiempo que tal acción misional se internacionaiza, o supernacionaliza, superando así en alguna forma el "nacionalismo" político-eclesiástico, tan fuerte durante los siglos XVIII y XIX [120].

La evangelización de Africa refleja hasta cierto punto esas dos características arriba señaladas, que desde luego están estrechamente relacionadas y unidas entre sí. También en Africa la evangelización va pareja a la colonización europea [121]; pero el carácter internacional de la colonización da ese mismo carácter a la acción misionera; y, por otra parte, la separación entre Iglesia y Estados liberales lleva a distinguir hasta cierto punto —sólo hasta cierto punto— la colonización de la acción misional. Así la Asociación Internacional para la Exploración de Africa había excluído deliberadamente en 1876 el aspecto religioso, de su programa, protegiendo, sin embargo, la libertad de los misioneros.

Esa postura se expresará más claramente en la Conferencia de Berlín, tenida en 1885 entre catorce potencias colonizadoras, en la cual se reparten los territorios de Africa: en ella se proclamará la libertad de conciencia y la libertad religiosa, tanto a los nativos como a los extranjeros; al mismo tiempo se protegen y se favore-

118. En el Concordato estipulado entre Portugal y Gregorio XVI, el Estado portugués renunció a varios de sus privilegios del Padroado.

119. La Enc. *Neminem profecto* (1845) de Gregorio XVI abrió el camino en este sentido.

120. Expresión de ello son el Galicanismo, el Febronianismo y el Josefinismo, y también el Sínodo de Pistoya, en 1786.

121. J. BOUCHARD, *Les missions d'Afrique*, en HUMC, vol. III, p. 297: "L'évangélisation de l'Afrique a marché de par avec la colonisation". Pero añade algo más abajo: "Colonisation et évangélisation avancèrent simultanément, tantôt s'épaulant, tantôt se contrariant".

cen las iniciativas religiosas de los misioneros, considerados como factor humanizador de los pueblos, lo mismo que se apoyan otros tipos de obras de humanización o "civilización" [122].

La "civilización", de la que se habla, no es la de una nación particular ni va ligada a una confesión religiosa, sino que tiene un carácter europeo y "occidental". Y a pesar de la liberalización, la cristianización aparece todavía como un factor de occidentalización o como un elemento de la cultura occidental, aunque no propiamente como algo de los Estados colonizadores, y concebida en el contexto del paternalismo que significa la colonización [123], de una Europa y de un Occidente (donde entran también ya Los Estados Unidos) que se creen con la misión de humanizar los otros pueblos [124].

D) La Iglesia supranacional y su misión universal

De acuerdo con los principios eunnciados en la Conferencia de Berlín, la acción misional de la Iglesia católica parte de Roma, más que de una nación, con un carácter internacional, pero cada vez

---

122. "Toutes les puissances exerçant les droits de souveraineté ou une influence dans les dits territoires, s'engagent à veiller à la conservation des populations indigènes et à l'amélioration de leurs conditions morales et matérielles d'existence et à concourir à la suppression de l'esclavage et surtout de la traité des noirs; elles protégeront et favoriseront, sans distinction de nationalités ni de cultes, toutes les initiatives et entreprises religieuses, scientifiques ou charitables crées et organisées à ses fins ou tendant à instruir les indigènes et à leur faire comprendre et apprecier les avantages de la civilisation.

Les missionnaires chrétiens, les savants, les explorateurs, leurs escortes, avoirs et collections, seront également l'objet d'une protection spéciale.

La liberté de conscience et de tolérance religieuse sont expressement garanties aux indigènes comme aux nationaux et aux étrangers. Le libre et public exercice de tous les cultes, le droit d'ériger des édifices religieux et d'organiser des missions appartenant à tous les cultes ne seront soumis à aucune restriction ni entravé"; tomado de A. Rétif, *La grande expansion des Missions*, en HUMC, vol. III, pp. 92-93.

123. Así declaraban los Obispos belgas en carta colectiva de 1908: "La colonisation apparaît dans le plan providentiel comme un acte collectif de charité qu'à un moment donné une nation supérieure doit aux races deshéritées"; tomado de A. Rétif, *La grande expansion*, p. 124.

124. A. Rétif, *ibid.*, p. 91, dice: "Si l'impérialisme économique est devenu 'l'élément directeur de la politique étrangère' des grandes nations, il faut aussi souligner que la conquête des marchés coloniaux s'accomplit au nom d'une civilisation qui se croit la mission d'apporter aux populations qu'elle domine les plus indubitables valeurs humaines érigées en morale universelle". Este hecho se ha visto sobre todo en Africa y en Oceanía, última conquista del poder y dominio colonizador, político y económico del Occidente.

más centralizada y en connivencia y unión con la colonización mundial por parte del Occidente.

1. *"Civilización cristiana" y revalorización de las culturas*

León XIII es el Papa que iniciaba la apertura de la Iglesia a la nueva cultura occidental, no sólo haciendo las paces con ella, sino considerando el cristianismo como el alma que tiene que penetrar la misma cultura. Igualmente la Iglesia y su acción misional serán el suplemento de alma de la acción colonizadora y civilizadora del Occidente. La Iglesia es necesaria a toda verdadera civilización humana; pero no se trata de una concepción de régimen de cristiandad.

El concepto de superioridad, por otra parte, de la cultura occidental y el paternalismo colonialista y humanizador, que han jugado tanto en la expansión político-cultural y económica del Occidente en Africa y en el Oriente, sobre todo por razón del progreso científico y técnico del mismo Occidente, sufre un fuerte golpe con el shoc de la primera guerra mundial. La crisis cultural que significa esa guerra y después la segunda, le hizo reducir su ogullo y su idea de ser la vanguardia de la civilización mundial, y desconfiar de sus propios valores culturales; ello significaba una apertura más valorizante e incluso receptiva de los valores culturales de los demás pueblos, africanos y orientales. Como dicen J. Laloup y J. Nelis[125]: "Llevada ... a hacer el balance de su propia historia y de la historia ajena, Europa comenzará a darse cuenta que la humanidad es una y diversa, y que, en el concierto de los pueblos, cada uno tiene derecho a la palabra, porque cada uno posee un alma original, una historia digna de interés y una misión particular".

Tal situación se refleja también y se reafirma en la nueva corriente de Etnología o Antropología cultural, que resaltando los valores característicos de todas las culturas, fomentan el encuentro de las mismas en la afirmación mutua y en el respeto de todas.

2. *Movimiento misional centralizado*

A impulsos de esta idea de civilización cristiana universal y de la revalorización de las culturas, surge prodigioso el movimiento misional del siglo XX, con las grandes Encíclicas misionales de los Pa-

125. *Cultura y Civilización*, p. 14.

pas, que se constituyen en los primeros promotores del movimiento, desde el centro Roma.

a) Benedicto XV

La primera grande encíclica misional *Maximum illud* de Benedicto XV (año 1919) [126], recoge toda esta evolución en las relaciones entre la Iglesia y la cultura (las culturas) y la valorización de todas las culturas, reafirmando el principio del supranacionalismo de la acción misional y del fomento del clero indígena para la "naturalización" de las Iglesias locales. Una Instrucción de Propaganda Fide del año siguiente concretará tales principios en normas más concretas, como la de respetar las culturas nativas, no propagar la propia lengua, no introducir costumbres de la propia nación, no hacer política de parte de los misioneros. Tales normas tienden a evitar toda confusión entre acción colonizadora occidental y la acción misional de la Iglesia, que una reacción nacionalista de los países colonizados contra la "desculturación" de sus pueblos por la masiva aculturación occidental, es propensa a confundir [127].

b) Pío XI

El centralismo eclesial y misional llega como a su cumbre con Pío XI, en su ideal de la "Romanidad": Roma, centro de la catolicidad de una Iglesia extendida por todo el mundo, y centro promotor de la acción misional [128] —una Iglesia liberada de la hipoteca temporal por el Pacto de Letrán—. Con ese significado realiza la exposición misional de Roma, perpetuada como museo etnológico en S. Juan de Letrán y hoy trasladada a los Museos Vaticanos. Así, la Etnología, que estudia las culturas de los diversos pueblos, viene a ser también promovida como ciencia auxiliar de la Misionología.

La Enc. *Rerum Ecclesiae* de Pío XI (año 1926) [129] reafirma el principio del respeto a los valores sociales y culturales de los pueblos y el principio de la adaptación a las culturas en todo lo posible

126. AAS 11 (1919) 440-445.

127. Cf. J. Masson, *La violence des courants anti-chrétiens*, en HUMC, vol. IV, p. 213: "Le sentiment d'une 'deculturation' accélérée sous l'impact des cultures de l'Europe qui étaient introduites en Asie et en Afrique par le jeu même des techniques occidentales, crée un réflexe du nationalisme culturel".

128. Centraliza también las Obras Misionales, que habían promovido y promovían el movimiento misional, haciéndolas pontificias.

129. AAS 18 (1966) 65-83.

—conservando íntegras las verdades cristianas—; e insiste en la formación del clero indígena.

Otro aspecto importante de su pontificado es la formación del laicado de la Iglesia, como fuerza eclesial de penetración del Mensaje evangélico en los campos de acción cultural y en las estructuras sociales; en definitiva, como promotor de la penetración del Kerigma en la cultura. Nacen las Asociaciones laicas misioneras en la misma línea. L. P. Ajoulat presenta así la constatación, que es punto de partida, del programa de la Asociación *Ad Lucem*, fundada en Bélgica: "Desde 1932, la *Ad lucem* tomaba conciencia de los delicados problemas que plantea el mundo moderno a la Iglesia católica y en especial de estos dos puntos: ante todo en cuanto a su expansión, y más en particular, en cuanto a su encarnación en todas las civilizaciones y entre todas las comunidades raciales; luego, en cuanto a la unidad y a la catolicidad de la Iglesia en el interior de un mundo que se estrecha y que tiende a la uniformidad técnica, es decir, materialista, mundo sin alma que necesita ser asumida en su conjunto [130].

c) Pío XII

Esta inserción de la Misión o de su aspecto "humanizador" en las culturas nativas sobre todo por los laicos, fue una preocupación constante en Pío XI y será recogida y desarrollada por Pío XII. La Iglesia misionera en su conjunto debe no sólo llevar la luz sobrenatural de la fe, sino también actuar la promoción humana y civil, porque la evangelización se insiere en una situación concreta y ligada a condiciones históricas. En el mensaje al Congreso mundial del Apostolado de los seglares (año 1957), invita a los participantes a colaborar en la acción misional, sobre todo en una colaboración en el desarrollo armonioso de los pueblos, "uniendo los valores de la cultura occidental a los de la cultura nacional, adaptando los usos de la Iglesia a las costumbres y usos del país, que no tengan nada de reprensible" [131]. Queda reafirmado el principio de la adaptación en el respeto a las culturas nativas. Por otra parte, fue idea constante de Pío XII la "indigenización" de las nuevas Iglesias, y a través de todo su pontificado, la llevó a efecto, sobre todo por la creación de obispos y jerarquía nativa, realizando así la "implantación de la Iglesia" en los pueblos.

130. L.-P. Ajoulat, *Les laïcs au service des missions*, en HUMC, vol. IV, p. 150.
131. AAS 49 (1957) 936-937. (La traducción es mía).

Además Pío XII se hace el promotor de la unidad de los pueblos en el respeto y en la promoción de las riquezas culturales de cada pueblo. Ya en su primera enc. *Summi Pontificatus* (año 1939), afirmando la unidad de los hombres y de los pueblos, en contraposición a un nacionalismo exagerado [132], considera a la Iglesia como guardiana de tal unidad, pero al mismo tiempo, de la diversidad de los pueblos, sin confundir la unidad con la uniformidad. Como prueba de ello alude a la obra misional de la Iglesia que ha hecho innumerables investigaciones para "facilitar la interna comprensión y el respeto de las civilizaciones más diversas y hacer fecundos sus valores espirituales para la predicación viva y vital del Evangelio de Cristo.

Todo lo que en las costumbres de los pueblos no está indisolublemente ligado a errores religiosos, encontrará siempre un examen benévolo y, en cuanto sea posible, tutela y favor" [133].

Su Enc. *Evangelii praecones* (año 1951) [134] insiste en los mismos temas, resaltando en particular el alma naturalmente cristiana de los pueblos a quienes se dirige el Evangelio y en los que éste encuentra preparado su terreno de realización.

Sin embargo, esta doctrina de la aceptación, de la valoración y de la asimilación de los "bienes" de cada cultura queda encuadrada en una concepción de "adaptación" de un cristianismo occidentalizado, en la que Roma es la madre que asocia y une todas las naciones "divididas por su clima, lengua y costumbres" [135]. Tal cristianismo acepta, sí, los valores de otras culturas, pero sobre todo se siente protador de valores cristianos y humano-culturales, por medio del laicado misionero, para promover el desarrollo cultural de los pueblos, insiriendo tales valores en las culturas nativas. La adaptación es medida por criterios de un cristianismo que está en realidad occidentalizado, y es considerada en forma parcial y un tanto superficial: se insiste sobre todo en el desarrollo del arte religioso cristiano nativo; pero los aspectos de la expresión litúrgica, de la teología y de la expresión dogmática, e incluso el de la lengua litúrgica, son aspectos muy problematizados, y que provocan reservas;

132. Los nacionalismos son la "lepra" de la humanidad, en expresión de Pío XII. Se trata evidentemente de los nacionalismos que suponen un desprecio de las demás naciones y un motivo de división, de opresión y de guerras.

133. Pío XII, Enc. *Summi Pontificatus*, en AAS 31 (1939) 520-521.

134. AAS 43 (1951) 497-528.

135. Pío XII, Disc. al Colegio S. Jerónimo de Roma, en AAS 35 (1953) 289. (La traducción es mía).

precisamente se considera la Misión desde una perspectiva de cristianismo occidentalizado.

La adaptación ha sido planteada, pues, desde este cristianismo, unido al reconocimiento y aprecio real de otras culturas diversas de la occidental, a las que hay que llevar el Mensaje cristiano. Pero el hecho de que la Iglesia se haya extendido a través de la historia en un sentido occidental, ahora pesa enormemente. Ya en 1921, el P. Grandmaison lamentaba que la Iglesia, que en un principio tan admirablemente se extendió hacia el Oriente, no hubiese proseguido en tal sentido a través de la historia [136]. Sin duda la evangelización del Oriente hubiera tomado otro cariz, muy diferente y quizás más eficaz. Pero la historia pasada ha sido la que ha sido, y la evangelización ha estado condicionada por tal historia.

En realidad hoy el problema de la "Iglesia occidentalizada" y el problema de la adaptación se identifican en algún modo. Aquí se concentra el esfuerzo mayor de la Iglesia misional de hoy [137]. Tal adaptación no significará la "desculturación" [138] o desoccidentalización de la Iglesia occidental, sino una transculturación del Mensaje de la Iglesia a otras culturas, desde el cristianismo occidental.

La adaptación se considera como la acción de la Iglesia que se inclina con respeto a las culturas nativas, las examina, busca sus valores expresivos y los elementos de verdad en ellas contenidos para elevarlas, purificándolas de toda mezcla de error que contengan. Es en algún sentido como una preparación previa a un catecumenado de los pueblos y de sus culturas para que puedan recibir y apropiarse el Evangelio de Cristo [139]. Y, aunque la adaptación tiene tam-

---

136. "La conséquence la plus déplorable fut sans doute l'arrêt de l'expansion chrétienne à l'Orient. Voisins des peuples d'Asie, unis avec eux par maintes affinités, les Grecs étaient leurs évangélistes naturels. Cette pénétration normale du christianisme à l'Orient commença du temps de la primitive Eglise, gagna la Perse, toucha l'Inde et la Chine, puis s'arrêta. Ce fut un grand malheur. Les occidentaux apportèrent nécessairement leur mentalité et leurs méthodes. Aujourd'hui encore, au Japon et en Chine, le christianisme n'a pas entiérement dépouillé l'apparence d'une importation étrangère"; tomado de H. BERNARD-MAÎTRE, *De la mission apostolique*, p. 333.

137. Cf. A. SORAS, *Les principes d'action de l'Eglise missionnaire au milieu du XX siècle*, en HUMC, vol. IV, p. 289.

138. Cf. A.-M. HENRY, *L'Eglise et les cultures*, en HUMC, vol. IV, p. 341.

139. J. MARITAIN, *Religion et culture*, p. 58, sintetiza, en una perspectiva tomista, esta problemática de la adaptación: "En ce qui concerne les cultures et les civilisations non chrétiennes, un problème délicat se pose ici pour ceux d'entre nous qui les étudient. Trop souvent en s'est contenté de les déprécier, la complaisance ne vaut pas mieux, c'est la vérité qui est nécessaire, mais avec l'amour pour vivifier la connaisance. Notre voeu droit être non de détruire mais

bién un significado de enculturación y de culturalización del Mensaje cristiano, en el fondo lleva la perspectiva de un cristianismo culturalizado que informa otras culturas con unos "valores cristianos", dados en tal realización cristiana previa.

Tal concepción de adaptación junto con una concepción rígida de la unidad teológica, de la expresión dogmática y litúrgica de la Iglesia occidental ha sido característica en la Iglesia oficial [140] hasta Juan XXIII y el Concilio Vaticano II. Concepción que responde, sí, a una apreciación y respeto de las culturas, pero de unas culturas concebidas en forma de conjunto de expresiones, costumbres e instituciones disociables las unas de las otras; y concepción que parte, en segundo lugar, como se ha dicho antes, de un cristianismo culturalizado en valores de la cultura occidental y centralizado bajo la administración y el magisterio del Papa y de Roma.

* * *

De esta visión de la historia [141] de la Iglesia respecto de la dinámica de las culturas, se pueden recavar algunos puntos conclusivos en forma de síntesis.

1) El Kerigma necesariamente se encultura y se culturaliza a través de la historia de la Iglesia. La dinámica misional penetra en la dinámica cultural [142] en virtud de la dinámica comunitaria [143], y

---

de servir avec loyauté ces cultures, je veux dire de les aider à retrouver ce qu'il y a en elles d'authentiquement vénérable, sage et vrai, à se purifier de leurs tares, à dégager les pierres d'attente qui sollicitent des vérités supérieures. C'est de cette façon qu'elles se prépareront à recevoir à l'heure marquée, la visite du Fils de l'homme. L'oeuvre proprement catholique est de fomenter partout le vrai".

140. Un movimiento teológico de apertura y de mayor pluralismo se da desde la segunda guerra mundial, pero en cierto sentido se halla ahogado frente a la posición oficial de la Iglesia. Una crítica de esta timidez en la adaptación, condicionada por la misma concepción de la unidad entre cristianismo y civilización occidental viene expresada en el libro del misionólogo Thomas Ohm, *Crítica de Asia sobre el Cristianismo de Occidente*, Desclée, Buenos Aires, 1950.

141. R. P. Mazé, *Evangélisation et civilisation. Action missionnaire et action coloniale*, en *Les conflits de Civilisations*, Lyon, 1937, pp. 312-336, analiza, no en una perspectiva histórica, sino bajo un aspecto normativo los principios y las condiciones de actuación de las relaciones entre la evangelización y la evolución cultural de un pueblo y entre la acción misional de la Iglesia y la acción colonizadora —"civilizadora"— de los Estados.

142. Si se habla así, no es para decir que la dinámica misional deja paso a una dinámica cultural ni que engendra una dinámica cultural, sino que entra

en virtud de la persona que entra en la dinámica misional desde su propia cultura. La transcendencia y el carácter universal del Kerigma por necesidad se concretiza en la cultura humana, precisamente porque ha entrado en la historia [144] y la historia de la Iglesia está basada en esta ley fundamental de la enculturación, que toma su significación cristiana por la culturalización.

2) La dinámica cultural y la dinámica misional van parejas en el proceso histórico.

La Iglesia se ha difundido desde una "unidad" cultural en la que se ha culturalizado ya: desde la judía a la griega y a las orientales; desde la unidad griega a la latina; desde la unidad cultural mediterránea a los pueblos invasores; desde la unidad cultural del imperio occidental a los anglosajones y eslavos; desde la unidad cultural europea a América; desde la unidad occidental al mundo entero. La Iglesia cada vez se ha identificado en cierta manera con esa unidad cultural [145].

---

y penetra la dinámica cultural, dada en cada cultura, de la que cada miembro está participando cuando experimenta el choque de la dinámica misional.

143. A.-M. HENRY, *L'Eglise*, p. 342: "C'est à ce troisième stade (el autor está hablando de los estadios del Kerigma, Catequesis y "Comunidad" eucarística) que se développe chez le peuple converti —à travers de nouvelles et successives ruptures, toujours nécessaires—, ce que l'on pourrait appeler une culture chrétienne".

144. G. CAMPANINI, *Cristianesimo*, p. 141: "Un incontro fra cristianesimo e storia non può (...) non esprimersi sul piano della civiltà: ove questa espressione mancasse, non si tratterebbe di un incontro ma di una reciproca esclusione, destinata semmai a ricomporsi in una prospettiva escatologica, ma solo fittiziamente, perchè in realtà uno dei termini —appunto la civiltà— verrebbe definitivamente superato e la storia si convertirebbe in metastoria".

Pero aun los que han querido poner el Mensaje evangélico en oposición a la cultura humana, no han podido menos de realizar su vida cristiana en una cultura.

145. J. LALOUP - J. NELIS, *Cultura y Civilización*, p. 189, aplican un concepto en algún sentido spengleriano "orgánico" de cultura y de su historia, también a la historia de la Iglesia, que bajo el aspecto cultural está sujeta al proceso vital de todo organismo vivo: "Esta encarnación (de la Iglesia) está sujeta a las leyes de la evolución humana: génesis, desarrollo, decadencia y desaparición. Históricamente, ella ha conocido estos estadios, más o menos efímeros, en las diversas formas de la civilización occidental, y fue, sucesivamente, la Iglesia de Roma y de Bizancio, la Iglesia medieval, la Iglesia humanista del Renacimiento, en fin, la Iglesia liberal y burguesa, cuya realización muere, a nuestra manera de ver, al mismo tiempo que la burguesía. Durante este tiempo se introducía difícilmente, en las otras civilizaciones, pero en ninguna parte, hasta el presente, ha llegado a encarnarse; en todas partes ha permanecido occidental".

Esta visión de la historia de la Iglesia parece fundamentalmente aceptable, si no se considera cada etapa o período cultural, y por tanto eclesial, cerrado en sí misma, sin conexión alguna con el período anterior y con el posterior.

Por eso, su modo de culturalización en la unidad cultural y su manera de concebir su relación con tal cultura, y la de ésta con las otras culturas, condiciona también una cierta línea en su acción misional y una metodología de la evangelización y cristianización de las otras culturas [146].

3) La historia de la evangelización de los pueblos en el fondo es la historia de la difusión de la única dinámica misional universal: y en tal sentido provoca una dinámica personal. Pero la historia de la evangelización es también la de los métodos diversos de evangelización de una Iglesia culturalizada y que responde a una dinámica cultural presente.

Una distinción de base entre métodos, es la que hizo el mismo S. Pablo: simple y directa enunciación del Kerigma de choque, que después se culturaliza, o anuncio del Kerigma a través de la cultura. Este segundo método es la forma normal de evangelización de una Iglesia culturalizada. La distinción no corresponde a la contraposición entre una conversión de masas y una conversión personal o individual.

El método de evangelización a través de la cultura ha seguido diversas vías en correspondencia a los conceptos culturales y formas de aculturación vigentes de la cultura "cristiana" en relación con las culturas a cristianizar; a la aculturación por destrucción sistemática de la cultura no-cristianizada corresponde el método de evangelización por imposición militar y cultural: la cultura no cristianizada es considerada enemiga de la cultura cristianizada. A un concepto de cultura no-cristianizada como "bárbara" —negación práctica de cultura— corresponde una aculturación por absorción política y un método de evangelización basada en la "tabula rasa" y como importación cultural. A una concepción que mira como culturalmente superior la cultura cristianizada, aun reconociendo los valores de las culturas no-cristianizadas, corresponde una aculturación por prestigio y penetración cultural, y un método de evangelización por

---

En realidad ningún período cultural ni ningún modo de realización eclesial muere completamente. El concepto de Tradición misma en la Iglesia está en contra de esta forma de ver.

146. Aunque la dinámica cultural no condicione ni influya en la entraña más profunda del Kerigma o de la dinámica misional, sin embargo, el influjo de la historia de la civilización sobre la historia de la Iglesia no parece pueda decirse "periférica", como lo hace J. DANIÉLOU, *El misterio*, p. 28: "Por una parte ... la historia de la Iglesia recibe en su periferia el influjo de la evolución de las civilizaciones".

adaptación del cristianismo culturalizado. A un reconocimiento del valor de las culturas en sí mismas y no sólo en referencia a la cultura cristianizada, corresponde una aculturación por compenetración o interculturalización y un método de evangelización por el diálogo.

Estos métodos no son indiferentes a una valoración de las culturas en sí y en relación con el Kerigma, pero en el fondo realizan todos ellos la enculturación del Kerigma y una culturalización concreta. Tales enculturación y culturalización realizadas en los "valores" de cada cultura y a través de la historia de la dinámica cultural general [147], dan también la valoración teológica fundamental de las culturas en relación con el Kerigma, y de la dinámica cultural en relación con la dinámica misional: una valoración no estática, y sí crítica y profética. Estas tres características se pueden encerrar en la función profética del Kerigma en el y desde el interior de la cultura y de la dinámica cultural general. Este factor es resaltado en S. Pablo y a través de toda la historia de las relaciones entre la dinámica misional y la cultural. Y se contrapone a la función de "justificación" de la situación cultural y de la aculturación dadas, tal como le adjudican Marx, Engels y los Marxistas a la religión y al cristianismo en particular; sin negarles tampoco su punto de razón en el análisis de la historia del cristianismo que hacen, desde ese punto de vista.

4) La Iglesia se ha manifestado como una fuerza dentro de la dinámica cultural, y como realizadora de aculturación, en cuanto comunidad culturalizada y en cuanto portadora de un Kerigma culturalizado a través de la propia cultura.

Además la Iglesia, como encuentro del Kerigma universal con las culturas particulares, ejerce una función de universalización cultural o de creación de una cultura universal en la que el Kerigma pueda culturalizarse [148]. Quizás más claro: en el encuentro de culturas, la Iglesia recibe los valores definitivamente adquiridos como valores simplemente humanos y se hace garante de tales valores, que

147. En la apreciación de estos valores está precisamente basada la diversidad de aculturación y de metodología. Pero como principio queda claro que las culturas en cuanto conjunto de valores son objeto de penetración del Kerigma.

148. W. D'ORMESSON, *L'action missionnaire de la Papauté*, en HUMC, vol. IV, pp. 159-162, distingue dos maneras de acción de la Iglesia en el mundo: una directa, la *evangelización;* otra indirecta en la *civilización*. La distinción no parece clara ni adecuada, como se puede deducir de todo el capítulo.

constituyen el *humanismo* valorizado por la penetración del Mensaje: *humanismo cristiano.*

5) La difusión del cristianismo ha seguido sobre todo la marcha de la difusión de la cultura occidental. Por lo que la Iglesia, en su mayor parte, hoy día se encuentra como una realidad occidental, como resultado de una expansión de la cristiandad del Occidente [149]. Las grandes culturas orientales, la arábica, las africanas, etc. no han producido una "cultura cristiana" [150].

Las Iglesias orientales si han realizado en parte una experiencia no occidental de Iglesia, en su misma diversidad interna, tal experiencia ha quedado circunscrita por su escasa difusión misionera y por su exigua representatividad en la Iglesia total.

149. A. Th. van Leeuwen, *Christianity*, p. 14: "The period of Western hegemony, now almost over, has been accompanied by the expansion of Christianity on a World scale. One can scarcely deny that the two things have gone together". Y más tarde, p. 20: "Where Western missions have proclamed the Gospel in the non-Western world and whenever this has given rise to new Churches Western Christianity and Christian civilization have made the journey too".

150. Como dicen J. Laloup - J. Nelis, *Cultura y Civilización*, p. 189, la iglesia a través de su historia en contacto con la cultura occidental, en sus diversas vicisitudes y en su dinamismo, "se introduce difícilmente en las otras civilizaciones, pero en ninguna parte, hasta el presente, ha llegado a encarnarse; en todas partes ha permanecido occidental: ¿se puede hablar, en sentido estricto, de una Iglesia indiana o de una Iglesia africana?".

En el mismo sentido se expresaba J. Daniélou ya en 1946; cf. *Le mystère du salut des nations*, Ed. du Seuil, Paris, 1946, pp. 55-56.

IV. — LA "CULTURA" EN EL CONCILIO VATICANO II

A) La cultura en la teología preconciliar

En la introducción he indicado cómo el perenne problema cristiano del encuentro de lo divino con lo humano se ha formulado durante el último siglo bajo el signo de la *Cultura* ("Cultura-Revelación, Cultura-Cristo, Cultura-Iglesia") y he aludido a su significación en orden a un nuevo planteamiento teológico de tal problema. Voy a trazar la historia de ese planteamiento en la Teología moderna, que ha preparado también el tratamiento del tema en el Concilio Vaticano II.

1. *Ante la cultura*

a) "Civilización cristiana" y recristianización de la cultura

Los conceptos de civilización y cultura, nacidos al pensamiento moderno en el siglo XVIII, toman vida en un contexto antieclesiástico. La Iglesia católica es la supuesta enemiga de la cultura, identificada ésta con el progreso de la *humanidad* a través del dominio racional de las realidades y de la verdadera naturaleza de las cosas y del mismo hombre. Cultura y civilización son los conceptos base de un humanismo librado de las estrecheces dogmáticas de la Iglesia, del despotismo de los reyes —apoyados por la Iglesia—, e iluminado (iluminismo) por el progreso de la ciencia y de la técnica. La Iglesia representa un papel oscurantista y retrógrado. Esta corriente de pensamiento, desarrollada en el siglo XIX por los movimientos laicistas y apoyada incluso por los Estados, desemboca precisamente en el "Kulturkampf" alemán de Bismarck, bajo el signo de la "lucha por la cultura", contra el oscurantismo de la Iglesia.

En toda esta corriente ideológica y política, la Iglesia católica aparece como la enemiga del progreso científico, técnico y social, y la religión sobrenatural, la Revelación y el dogmatismo doctrinal, como inútiles opresores de la libertad y de la capacidad racional humana. Y con tales ideas van unidos los conceptos de cultura y civilización.

A este contexto responde la *Constitución dogmática sobre la fe católica* del Concilio Vaticano I, en particular el cap. sobre "la fe y la razón" y sus correspondientes cánones, y tantas condenas del magisterio de Gregorio XVI y de Pío IX, y en concreto el último número del *Syllabus*, que condena la opinión que dice que "El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la *civilización* moderna"[1]. Es una actitud de oposición y de lucha contra lo que representa la "cultura" o la "civilización".

El cambio de actitud de la Iglesia frente a la "cultura"-progreso humano, iniciado sobre todo por León XIII, está dado en la Enc. *Inscrutabili Dei consilio*, sobre la Iglesia y la civilización[2] (año 1878), en la que defiende a aquélla contra la acusación de ser contraria a la verdadera civilización y al verdadero progreso: "quasi civili veri nominis cultu adversaretur"[3], narrando la acción civilizadora que ella ha ejercido a través de la historia en los pueblos "bárbaros y supersticiosos". Afirma que la civilización debe basarse "en los eternos principios de la verdad y en las inmutables leyes de la recti-

1. *Denz.* 2980: "Romanus Pontifex potest ac debet cum progressu, cum liberalismo et cum recenti civilitate sese reconciliare et componere".

2. El comentario de *La Civiltà Cattolica* 29 (1878, serie X, vol. VI) 641-643, a este Documento se titula "L'enciclica del S. Padre Leone XIII in ordine alla civiltà".

3. León XIII, Enc. *Inscrutabili Dei consilio*, en *La Civiltà Cattolica* 29 (1878, serie X, vol. VI) 387. Las expresiones para indicar la cultura o civilización en el latín eclesiástico desde León XIII hasta el Vaticano II son diversas: "civilis cultus", "humanitas", "humanitas civilis", "urbanitas", "humanus civilisque cultus", "cultus humanior", "civilis cultus et humanitas", "vitae cultus", "animi cultus", "ingenii cultus": expresiones que en las diversas lenguas occidentales se traducen indiferentemente por "cultura" y por "civilización". El término "civilizatio" no aparece en los documentos eclesiásticos hasta el Vaticano II; la forma "cultura", con su significado moderno, no aparece tampoco sino en el Vaticano II, excepto alguna que otra vez determinado por algún otro término: "animi cultura" (Enc. *Mater et Magistra*), "ingenii culturae adeptio" (Enc. *Populorum progressio*).

Sin embargo, en los Radiomensajes, discursos, etc. de los Papas, en lenguas modernas, los términos de cultura y civilización son comunísimos. En ellos ambos términos adquieren todos los contenidos de los que se ha hablado en otra parte, y que tienen en el lenguaje ordinario o especializado.

tud y de la justicia"[4]. Una civilización que contraría a las leyes y a la doctrina de la Iglesia, es sólo una apariencia de civilización.

El mismo Papa en su Enc. *Immortale Dei* (año 1885) vuelve al tema de la Iglesia promotora de la civilización.

Pío X acuñará este pensamiento de la Iglesia promotora de la civilización humana y de una recristianización de la cultura, en la expresión "civilización cristiana" ("civiltà cristiana"), que aparece en su Enc. *Il fermo proposito* (año 1905), escrita al Episcopado italiano. Tal expresión recoge el motiyo y el ideal de una nueva acción de la Iglesia. Motivo e ideal que serán tomados por Pío XI en sus Enc. *Rerum Ecclesiae* (año 1926) y *Divini Magistri* (año 1929); y en modo particular por Pío XII, como aspiración al resurgimiento de Europa y del mundo. Ya en su primera Enc. *Summi Pontificatus* (año 1939) señaló que es a la Iglesia a la que acuden tantos hombres para salvar la civilización humana en sus peores momentos de crisis. En efecto, "la que 'civilizó' tantos pueblos y naciones, nunca ha sido una rémora al progreso cultural de los hombres"[5]. En la misma encíclica presenta a Polonia como ejemplo en la defensa de la civilización cristiana ("christianum civilem cultum")[6].

Pero sobre todo su Radiomensaje del 1 de sep. de 1944, indica las bases de un resurgimiento de Europa y del mundo, que se reducen a un retorno a los principios cristianos, a la civilización cristiana: "De la respuesta que se dé a esta pregunta (referente a una ordenación de los pueblos según el derecho divino y la conciencia humana y cristiana) depende la suerte de la civilización cristiana en Europa y en el mundo"[7]: esa civilización cristiana de la que Europa se ha apartado en los últimos siglos, mientras su influjo se extendía por el mundo[8].

---

4. *Ibid.*, p. 388: "... aeternis principiis veritatis et immutabilibus recti iustique legibus". Aquí parece contenerse la idea base de toda la concepción de la "verdadera" civilización, tal como ha sido enseñado y expuesto desde entonces por los Papas y por muchos pensadores crstianos. Ello comporta una concepción de la naturaleza humana universal, inmutable, como norma de la verdadera civilización.

5. Pío XII, Enc. *Summi Pontificatus,* en AAS 31 (1939) 448: "... quae tot populos ac gentes ad humaniorem cultum provexit, ea numquam pro certo homines a civili progressione remorata est".

6. *Ibid.*, p. 449.

7. Pío XII, Radiomensaje (1-IX-1944), en AAS 36 (1944) 250: "Dalla risposta a questa domanda dipende la sorte della civiltà cristiana nell'Europa e nel mondo".

8. *Ibid.*, pp. 250-251: "Gli ultimi secoli hanno veduto, con una di quelle evoluzioni piene di contradizioni di cui la storia è scaglionata, da un lato,

El cristiano es, pues, identificado con la "verdadera civilización" y la "civilización cristiana" es también la idea-motivo de reflexión teológica [9]. Las discusiones sobre la posibilidad y el sentido de una filosofía cristiana parecen entrar en este contexto.

b) Acción cultural del cristiano

Desde la primera guerra mundial, sobre todo, los ideales de la "civilización cristiana" y de la "recristianización" de la cultura toman un sentido mucho más apremiante, concreto y existencial, como respuesta a la requisitoria planteada por el Marxismo y por todo el humanismo derivado de él y penetrado profundamente en la entraña de la sociedad, con una amplitud cada vez mayor.

En efecto, el materialismo dialéctico propone un humanismo cerrado, en el que el hombre es el absoluto. La civilización y la cultura toman aquí un significado polémico contra lo transcendente: indican la operación y la realización terrena y temporal del hombre, en contraposición a su acción y vivencia espirituales y transcendentes. Toda idea y vida religiosas son una alienación de la obra y del progreso terreno del hombre: se oponen al progreso de la cultura o de la civilización humana.

La acusación va contra toda religión, y en particular contra el cristianismo. Por eso, replantea con gravedad el problema de la cultura y lo divino, en una forma concreta pero amplísima: la cultura y lo transcendente, o la operación y vida humanas y terrenas del cristiano y su vida divina y esperanza escatológica. Por tanto, el proplema perenne de la Iglesia y la cultura o del cristiano y la cultura penetra en la entraña existencial de cada cristiano en su vida individual y en su vida social.

Esta proplemática ha provocado una reflexión teológica en torno a la cultura, en el contexto de una "teología de las realidades terrestres" y bajo el signo de una recristianización de la cultura o incluso del ideal de una "civilización cristiana" [10]. Así muchos pen-

---

sistematicamente minati i fondamenti stessi della civiltà cristiana, invece, il patrimonio di essa difondersi pur sempre attraverso i popoli".

9. P. Fernessole, *De la civilisation chrétienne,* Paris, Beauchesne, 1945.

Títulos parecidos se podrían encontrar muchos durante este período; pero no es el caso de multiplicarlos aquí, teniendo en cuenta el complejo de ideas en cuyo contexto han sido producidos.

10. G. Thils, *Théologie des réalités terrestres.* I: *Préludes,* Bruges, 1946, j. 153: "La gloire ontologique jaillit des réalités culturelles terrestres, dans la mesure où elles portent dans leur structure une conformité essentielle avec la structure d'une civilisation chrétienne idéale".

sadores católicos y teólogos, desde la primera guerra mundial, más precisamente desde los años 30, e igualmente pensadores y teólogos protestantes, han dedicado sus reflexiones y estudio al tema de la cultura bajo diversas perspectivas y en sus diversos aspectos. P. Tillich, ya el año 1910, daba una conferencia, la primera conferencia suya pública, titulada "Sobre la idea de una teología de la cultura". Tal será también la línea de toda su obra teológica [11]. K. Barth es otro de los nombres importantes en este campo de reflexión teológica [12]. De la parte católica, nombres como J. Maritain [13], M. F. Sciacca [14], Ch. Dawson [15], M.-D. Chenu [16], Y.-M. Congar [17], K. Rahner [18], R. Guardini [19], R. Niebhur [20], entre otros muchos, han contribuído grandemente a la comprensión de las relaciones entre la Iglesia y la cultura [21] o incluso de una "cultura cristiana", como ordenamiento de valores temporales, orientados y completados por los valores es-

11. El mismo P. Tillich, *Théologie de la culture,* Paris, Ed. Planète, 1968 (la edición original inglesa, titulada precisamente *Theology of Culture* es de 1959), p. 35, declara: "Bien que j'aie enseigné pendant la majeure partie de ma vie adulte la théologie systématique, j'ai toujours placé le problème de la religion et de la culture au centre de mes préoccupations". En efecto, del año 1926 data también otro trabajo titulado *Kirche und Kultur* en *Zwischen den Zeiten,* 1926, 5, pp. 363-384.

12. K. Barth, *Christengemeinde und Bügergemeinde,* Stuttgart, W. Kohlhammer, 1946.

13. J. Maritain, *Religion et culture,* Paris, Desclée de Brouwer, 1968. *Umanesimo integrale,* Roma, Ed. Studium, 1946.

14. M. F. Sciacca, *La Chiesa e la civiltà moderna,* Brescia, Morcelliana, 1948.

15. Ch. Dawson, *Religion and Culture,* London, Sheed and Ward, 1948. El autor define la cultura desde un punto de vista social, como la "forma de la sociedad", que hace precisamente que el grupo humano sea sociedad y no una masa o simple colectividad. En esto se acerca al concepto de cultura que ha desarrollado particularmente el sociólogo americano Pitirim Sorokin, *Sociedad, Cultura y personalidad, o. c.*

16. M.-D. Chenu, *Pour une théologie du travail,* Paris, 1955.

17. Y. M.-J. Congar, *Jalones para una teología del laicado* (Col. Ecclesia 1), Barcelona, Ed. Estela, 1963.

Sacerdocio y Laicado (Col. Ecclesia 7), Barcelona, Ed. Estela, 1965. Estas obras sobre el puesto del laicado y su misión en la Iglesia han dado una aportación grande al problema de la penetración de la Iglesia en la cultura a través de la acción de los seglares.

18. K. Rahner, *Escritos de Teología,* Madrid, Taurus, vols. I-V, 1963-1964. En los diversos volúmenes se pueden hallar temas numerosos en torno a las "realidades terrestres".

19. R. Guardini, *Christianisme et culture,* Tournai, Casterman, 1967.

20. R. Niebhur, *Christ and Culture,* New York, Harper, 1956. Esta obra hemos visto más detenidamente en el cap. *Aculturación y Revelación.* Aquí simplemente hago referencia al concepto de cultura sobre el que el autor trabaja: la cultura es, pues, el ámbito artificial y secundario (respecto de la naturaleza) en el cual vive y se desarrolla el hombre. Sin considerar la cultura sobre la base de la naturaleza, sin embargo la considera en relación a ésta.

pirituales y sobrenaturales [22], los principios de acción de los cristianos en el campo cultural o temporal, la concepción de un humanismo cristiano [23], etc. Pero como estudios sistemáticos en torno a una teología de las realidades terrestres, existe sólo la obra de G. Thils [24].

De todos modos, el concepto de cultura puede entrar ya en el contexto mental de una cultura cristiana y de las realidades terrestres, vivificadas por los principios cristianos, y en tal sentido la *cultura* y civilización vienen a formar parte del vocabulario de teología [25]: cultura y civilización, tomadas sobre todo en singular como *la cultura* y *la civilización* en general.

2. *Ante las culturas*

Pero, como se ha dicho, desde el principio del siglo pasado, cultura y civilización toman un contenido pluralístico, y en él se basan

---

21. En el campo católico la concepción de tales relaciones se ha expresado en una tensión entre autonomía y unión, cf. L. SALERNO, *Chiesa e cultura*, en *La Chiesa e la cultura*, Napoli, 1967, pp. 9-36.

22. Cf. M. H. DAVENSON, *Fondements d'une culture chrétienne* (Cahiers de la nouvelle Journée 27), Paris, Blond et Gay, 1934. R. M. SPIAZZI, *La civiltà cerca Cristo*, Milano, Vita e Pensiero, 1949. R. P. MOHAN, *A Thomistic Philosophy of Civilization and Culture*, Washington, 1948.

J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, passim, aboga por una "nueva cultura cristiana" tras la cristiandad medieval y tras la cultura antropocéntrica, anticristiana y antireligiosa desarrollada desde el Renacimiento, pasando por el Racionalismo, la Ilustración y el Laicismo, hasta el Ateísmo.

R. KRONER, *Culture and Faith*, Chicago, 1958[2].

C. DAWSON, *Religion and Culture*, London, Gifford Lectures, 1948.

23. J. MARITAIN habla de "humanismo integral", expresión que ha sido recogida por la Enc. *Populorum Progressio* de Pablo VI.

Cf. también H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, 1945.

24. G. THILS, *Théologie des réalités terrestres*, Bruges, Desclée de Brouwer, 2 vols., 1946-1949. El primer volumen titulado *Préludes* se reduce a una introducción de una teología sistemática de las realidades terrestres. Uno de los capítulos se titula precisamente "Culture et Civilisation", junto a los otros capítulos que tratan sobre las sociedades humanas, las técnicas, el arte, el trabajo... El segundo volumen quiere ser "un ensayo de interpretación teológica de la historia temporal de la humanidad", p. 7.

Así pues, aunque su planteamiento es el de un tratamiento sistemático del tema de las realidades terrestres, sin embargo no quiere ser un verdadero tratado, sino un esbozo o una introducción al tema. En efecto, cada uno de los argumentos recogidos exigiría una amplitud mucho mayor.

25. Para completar la bibliografía bastante abundante sobre este tema de la cultura moderna y sus varios aspectos, cf. B. MATTEUCCI, *La promozione del progresso della cultura*, en *La Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, Torino, 1968, pp. 805-862, en particular la nota bibliográfica en las pp. 860-862.

la Etnología y la Antropología cultural. Su concepto etnológico y sociológico de cultura significa por sí mismo una pluralidad de culturas. Y es sobre esta pluralidad de culturas que también el pensamiento y la doctrina de la Iglesia irá en dos direcciones: por una parte, el pensamiento y la doctrina sociales, y, por otra, la doctrina y el pensamiento teológico-eclesiales.

a) Los hombres y las culturas

En la conciencia de misioneros y cristianos la defensa de las costumbres de los pueblos constituye una preocupación desde el tiempo de la colonización, en el siglo XV-XVI; pero tal preocupación doctrinalmente se ha desarrollado desde mediados del siglo pasado, junto con el problema del hecho mismo del colonialismo, de la esclavitud de los negros, y sobre todo durante este siglo en relación también al problema racial [26].

Concebida la cultura como conjunto de símbolos y valores característicos de un grupo humano, en cuyo interior se realiza la persona humana: "solidarities of similarity" (factores de solidaridad de semejanza), llama Hinwood [27], las culturas participan en cierto sentido de los derechos de las personas que forman el grupo cultural; una discriminación cultural es un atentado contra la justicia: hay que fomentar su desarrollo normal, de cada una de las culturas, en el respeto y en la justicia para con cada unidad cultural.

En particular Pío XII ha desarrollado la doctrina del pluralismo cultural, en referencia a un ordenamiento internacional de respeto, de colaboración y de integración entre las naciones. El parte de la doctrina de la unidad natural de los hombres (unidad de origen, de naturaleza, de fin, de destino sobrenatural) para realizar este ordenamiento internacional. En cierta manera identifica los conceptos de nación y de cultura: "La vida nacional es, por sí, el complejo operante de todos aquellos valores de cultura, que son propios y característicos de un grupo, los cuales constituyen como el vínculo de su unidad espiritual. Al mismo tiempo cada cultura enriquece, con su propia contribución, la cultura de toda la humanidad. En su esencia, pues, la vida nacional es algo no político; tanto es así que, como demuestran la historia y la práctica, la nación puede

26. Cf. B. HINWOOD, *Race;* los dos últimos capítulos constituyen por una parte, una aplicación de la doctrina sobre las razas al problema sobre las culturas, pero también un complemento a aquélla, en base a la teología de la cultura y de la pluralidad de culturas.

27. Cf. ID., *ibid.*, p. 133.

desarrollarse junto a otras, en el seno del mismo Estado, así como puede extenderse más allá de los límites políticos de éste. La vida nacional no llegó a ser un principio de disolución de la comunidad de los pueblos, sino cuando comenzó a ser manejada como medio de fines políticos; es decir, cuando el Estado dominador y centralizador hizo de la nacionalidad la base de su fuerza de expansión. Es entonces cuando aparece el Estado nacionalista, germen de rivalidad y chispa de discordia" [28]. He traído aquí este largo texto, porque centra y recoge gran parte de la problemática de la pluralidad de las culturas en su relación mutua.

La cultura no significa, pues, una unidad cerrada en sí e incomunicada con las otras. Al contrario, la cultura es algo que une al grupo humano, pero que al mismo tiempo lo abre a los otros grupos, de cultura diversa. En virtud de esa apertura se puede formar una cultura universal con la *aportación* de valores de cada cultura particular y sobre todo con la *cooperación* e *interfecundación* en la revalorización y revitalización de cada cultura [29].

Por tanto, "en el campo de una nueva ordenación fundada sobre los principios morales, no existe puesto para la opresión abierta o callada de las peculiaridades culturales y lingüísticas de las minorías nacionales" [30]. Las mismas ideas reafirma Juan XXIII, particularmente en su Enc. *Pacem in terris* (año 1963) [31].

Esta doctrina proclamada por los Papas, ha sido también tema de enseñanza de muchísimas pastorales individuales y colectivas de todo el mundo, y objeto de estudio de sociólogos cristianos [32].

b) Asunción de las culturas por la Iglesia

La otra dirección de doctrina y de reflexión teológica en torno a la cultura —en su dimensión pluralista— he llamado eclesial, y en modo particular se ha desarrollado como doctrina misional, porque es en la acción misional, en su sentido estricto, de la Iglesia donde más se aviva el problema, como encuentro del Mensaje evan-

28. Pío XII, Radiomensaje (24-XII-1954), en AAS 47 (1955) 22-23 (La traducción es mía).

29. Cf. Pío XII, Discurso al Comité internacional para la unidad y universalidad de la cultura, en *L'Osservatore Romano,* 16-XI-1951, p. 1. Cf. también Pío XII, Enc. *Summi Pontificatus,* p. 428.

30. Pío XII, Radiomensaje (24-XII-1941), en AAS 34 (1942) p. 17. Cf. también Pío XII, Radiomensaje (24-XII-1954), en AAS 47 (1956) 25-26.

31. Cf. JUAN XXIII, Enc. *Pacem in terris,* en AAS 55 (1963), en particular la p. 83.

32. Cf. B. HINWOOD, *Race,* passim.

gélico con nuevas culturas. Pero en realidad el problema es más general y fundamental, y se expresa en la relación y realización de la Iglesia *una* en la pluralidad de culturas. En el título anterior he dado algunas indicaciones sobre el tema, particularmente en referencia a la adaptación. Aquí trato de completarlo con algunas indicaciones sobre todo en referencia a la integración de las culturas en la Iglesia *una*.

La Iglesia, "madre de todas las naciones, de todos los pueblos, así como de todos los hombres, no es extranjera en ninguna parte de la tierra; ella vive o al menos debe vivir por su propia naturaleza en todos los pueblos" [33]. Con esta afirmación de universalismo de la Iglesia necesariamente queda abierto el problema de la Iglesia y las culturas, en este planteamiento fundamental: los principios de vida cristiana y moral que predica la Iglesia, "pueden estar de acuerdo con cualquier cultura, con tal que sea sana e íntegra, y pueden darle fuerza y plenitud para conseguir la tutela de la dignidad y de la felicidad humanas" [34].

El magisterio de los Papas del último siglo [35] y una inmensa literatura cristiana [36] han profundizado esta relación entre la Iglesia y

---

33. Pío XII, Radiomensaje (24-XII-1945), en AAS 38 (1946) 18 (La traducción es mía).

34. Pío XII, Enc. *Evangelii praecones*, en AAS 43 (1951) 523 (La traducción es mía).

35. Cf. BENEDICTO XV, Enc. *Maximum illud*, en AAS 11 (1919) 440-445; PÍO XI, Enc. *Rerum Ecclesiae*, en AAS 18 (1926) 65-83; PÍO XII, Enc. *Evangelii praecones*, en AAS 43 (1951) 497-528; PÍO XII, Enc. *Fidei donum*, en AAS 49 (1957) 225-250; JUAN XXIII, Enc. *Princeps Pastorum*, en AAS 51 (1959) 833-864; cf. también PÍO XII, Enc. *Summi Pontificatus*, en AAS 31 (1939) 413-453; PÍO XII, Discurso dirigido a los Directores de las OO. MM. PP. (24-VI-1944), en AAS 36 (1944) 207-211; JUAN XXIII, Discurso a los Obispos misioneros (21-V-1961), en AAS 53 (1961) 358-362; JUAN XXIII, Discurso al Congreso de escritores y artistas negros (1-IV-1959), en AAS 51 (1959) 259-260. Todos estos documentos son particularmente significativos respecto de la relación entre la Iglesia y las culturas de los pueblos evangelizados.

36. Cito sólo algunas obras más importantes antes del Vaticano II: G.. DANDOY, *Catholicism and national cultures*, 1944; E. CAILLIET, *The christian Approach to Culture*, New York, Abingdon-Cokesbury Press, 1953; P. CHARLES, *Missiologie et Acculturation*, en *Nouvelle Revue théologique* 85 (1953) 15-32; *L'Eglise, l' Occident et le Monde*, Paris, Fayard, 1956; *Missions et cultures non-chrétiennes*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1960; E. NIDA, *Customs and Cultures, Anthropology for christian Missions*, New York, Harper, 1954; V. C. VAUZIN, *L'Evangelizazione delle culture*, Parma, Istituto Saveriano Missioni Estere, 1958; L. J. LUZBETAK, *The Church and Cultures. An appiied Anthropology for the religious Worker*, Techny (Illinois), Divine Words Publications, 1963; *L'Eglise et les civilisations*, Paris, Ed. Horay, 1955; L. GARDET, *La culture chrétienne et le dialogue des cultures*, en *J. Maritain* (Recherches et Débats du centre catholique des intellectuels français, cahier 19), Paris, Fayard, 1957, pp. 148-165.

las diversas culturas, cuyos valores y cuyo reconocimiento como culturas la Etnología o la Antropología cultural ha puesto en luz.

La Iglesia y su Misión de evangelización, por su transcendencia, son universales y por tanto no ligadas a ninguna cultura concreta. Y su acción tampoco es directamente humanizadora o "civilizadora", sino evangelizadora y salvadora en el plano transcendente.

En razón de su Misión transcultural, pero de su acción en los hombres concretos y en las culturas concretas, su actitud es de atención a las diversas culturas: no destruye ni rechaza lo que encuentra de bueno, honesto y hermoso en las diversas culturas. Basándose en que la naturaleza humana lleva algo de "naturalmente cristiano", y por tanto las diversas culturas tienen sus valores humanos apreciables, la Iglesia los acepta, elevándolos, perfeccionándolos y consagrándolos. Al mismo tiempo realiza una acción de purificación de lo falso y erróneo que pueda subsistir en tales culturas. Así la Iglesia se realiza a través de ellos, enriqueciéndose ella misma con los valores de las diversas culturas, por una especie de asimilación de las mismas.

En virtud de una dialéctica de transcendencia y de encarnación (enculturación) de la Iglesia en las diversas culturas, ella realiza la unidad de todas ellas en un plano sobrenatural de la fe, conservando la variedad de expresiones culturales de esa única fe, y construye así el Cuerpo Místico de Cristo, en el que convergen todos los valores humanos [37]. Y asimismo colabora a la unidad de la humanidad en su variedad de culturas [38].

Esta doctrina, expuesta aquí alusivamente, sobre las relaciones entre la Iglesia y las culturas, ha abierto la posibilidad para una concepción y valoración eclesiológicas de la cultura y del pluralismo cultural. En realidad, aunque los tratados de Eclesiología hayan descuidado este tema, muchas obras teológicas sobre la Iglesia han tratado del mismo, en particular al hablar de la unidad y de la catolicidad de la Iglesia.

---

37. Cf. ante todo Pío XII, Enc. *Fidei donum,* passim; y Pío XII, Radiomensaje (24-XII-1956), en AAS 49 (1957) 5-22.

A. Soras, *Les principes,* p. 288: "Ce sens du mystère de la plenitude du Christ, ce sens du plérôme, pour employer un mot cher à saint Paul, donne à l'Eglise une apprétiation complexe et tout à fait remarquable des civilisations qu'elle rencontre sur son passage à travers les lieux et les siècles".

38. Pío XII, Radiomensaje (1-IX-1944), en AAS 36 (1944) 250: "Così avviene che la civiltà cristiana, senza soffocare nè indebolire gli elementi sani delle più varie culture native, nelle cose essenziali le armonizza, creando in tal guisa una larga unità di sentimenti o di norme morali...".

Si en toda esta reflexión teológica en torno al fenómeno cultural se han indicado dos corrientes fundamentales: Iglesia y cultura en general, e Iglesia y *la* cultura (o la pluralidad de las culturas), no se trata de dos corrientes que puedan separarse, como tampoco se pueden separar la cultura en general y las culturas concretas. Se trata más bien de acentuaciones o direcciones de pensamiento dentro de un mismo campo.

3. *Cultura y teología de la historia*

Otra corriente que quiero indicar y que tampoco se puede separar de las anteriores, se sitúa más claramente en la tensión entre la cultura (en general) y las culturas particulares, en un planteamiento explícitamente histórico: es la *teología de la historia.*

En efecto, se ha hablado en el título "preliminar" de una especie de descubrimiento del sentido histórico de las realidades durante el siglo XIX. La misma filosofía se basa en un intento de comprensión de la historia y de sus leyes. El desarrollo de la historia y de la comprensión filosófica del hombre y de las realidades en su evolución histórica tiene su respuesta también en la reflexión teológica, primero en el campo protestante y más tardíamente en el campo católico. Pero una teología de la historia no puede no contar con los conceptos de cultura y civilización —que por su parte toman también un contenido histórico—, ya que la historia humana es la historia de las culturas y de las civilizaciones o de la civilización humana [39]; y una teología de la historia significa el intento de comprensión del sentido que tal obra histórica y tal evolución de la humanidad y de los pueblos adquieren dentro y a la luz de la historia salvífica que Dios realiza a través del tiempo.

La historia como tema teológico ha sido, pues, muy desarrollada durante todo este siglo, sobre todo en el campo protestante [40]; pero también en el católico, en los últimos decenios anteriores al Concilio, ha sido objeto de muchos estudios, artículos y ensayos, y también de algunos intentos mayores. Como principales representantes se

39. I. MAGLI, *Gli uomini*, p. 14: "L'approccio antropologico è ... un approccio che implica il desiderio di comprendere l'uomo nel suo 'mistero', nella sua realtà esistenziale (quotidiana), l'uomo che è nella storia perchè è nella 'cultura': a formare una cultura contribuisce indubbiamente la storia, ma a 'promouere' la storia ... contribuisce la cultura".

40. Entre los principales representantes se pueden colocar O. Cullmann, R. Bultmann, K. Barth.

pueden nombrar: G. Thils[41], J. Daniélou[42], U. von Balthasar[43], J. Mouroux[44], Ch. Dawson[45].

Esta panorámica histórica de la que provisionalmente se puede llamar "teología de la cultura", sobre una doble vertiente de pensamiento, indicada por la cultura (en singular) y las culturas (en plural), da las diversas direcciones en el que el concepto de cultura (o civilización) ha sido usado y elaborado en la teología. Sin embargo, no creo que la cultura, como realidad comprensiva del hombre y de las realidades, en cuanto humanas, y la Antropología cultural, como ciencia de tal fenómeno cultural, hayan sido consideradas suficientemente por la teología.

B) Ante una nueva perspectiva cultural

1. *Dimensiones de la dinámica cultural*

a) "Planetarización": Reafirmación de las civilizaciones y de las culturas

"El gran mérito de españoles y portugueses consiste en haber dado el primer paso para universalizar la cultura europea y para convertir la Iglesia en una Iglesia mundial", dice L. Hertling[46].

Efectivamente, en cierto modo se puede decir que desde entonces la cultura europea y la Iglesia occidental han alcanzado una expansión universal. Durante cuatro siglos Europa y su cultura han dominado América, Asia y después Africa y Oceanía, no sólo a través de una preponderancia política y comercial, sino en modo particular por su dominio científico y técnico, dando así al mundo una conformación relativamente unitaria.

Pero, como he indicado en el título anterior, a raíz de la primera y de la segunda guerra mundiales, Europa, junto con la crisis cultural interna, y al tiempo que mengua su predominio político y

41. G. Thils, *Théologie des réalités terrestres, II: Théologie de l'histoire*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1949.
42. J. Daniélou, *El misterio de la historia*, San Sebastián, Ed. Dinor, 1963.
43. U. von Balthasar, *Teología de la historia*, Madrid, Guadarrama, 1964.
44. J. Mouroux, *Le mystère du temps. Approche théologique* (Théologie 50), Paris, Aubier, 1962.
45. Ch. Dawson, *The historic Reality of christian Culture*, London, Routledge, 1960.
Id., *Progress and Religion, an historical Enquiry*, New York, 1938.
46. L. Hertling, *Historia*, p. 390.

su poderío colonial, comienza también a limitar su preeminencia cultural absoluta y su función única de aculturación en la dinámica cultural mundial.

Es claro que hoy la civilización occidental realiza un papel relevante y prevalente en el juego de las fuerzas culturales del mundo [47] —su universalización es históricamente un hecho—; pero ha resurgido el mundo ruso como potencia política y sin duda como centro de irradiación cultural universal; han reaccionado los pueblos orientales del Japón, India y China con sus antiguas poderosas civilizaciones, para revalorizar sus tradiciones y reafirmar su puesto en la dinámica cultural universal: su importancia y su influjo cada vez mayor es señalado particularmente en el Occidente. La descolonización política de los países africanos y su independencia nacional ha provocado su conciencia de personalidad nacional propia, pero creándose al mismo tiempo una conciencia africana, de la "africanidad", como concepto cultural, de la "negritude". El mundo árabe, por otra parte, está adquiriendo de nuevo su conciencia de unidad y de propia personalidad dentro del mundo actual: un área enorme del mundo que se constituye en otro de los grandes centros de fuerzas aculturadoras.

Así, frente a la "Ekumene" de la civilización occidental y su irradiación universal prevalente, se establecen esos otros centros-unidades o "Ekumenes", cuya irradiación aculturadora se hace cada vez más vigorosa. Y la aculturación en sentido único desde el Occidente al mundo entero, hoy viene a dar paso más bien a un planteamiento de *interculturación* entre las diversas Ekumenes culturales, abiertas las unas a las otras.

Si el Occidente con su expansión político-comercial y cultural ha descubierto el sentido de universalidad y a través de su civilización científica y técnica ha hecho posible esta universalización de la cultura y la misma experiencia de universalidad, tal fenómeno moderno ha podido ser unidireccional, visto desde una perspectiva occidental. Y aun hoy tal concepción, arraigada a través de una larga historia de predominio absoluto del Occidente, no ha sido superada totalmente [48].

Sin embargo hoy, por encima de ese concepto de universalidad, van surgiendo definitivamente un sentido y un concepto nuevos de

47. Cf. A. Th. van Leeuwen, *Christianity*, pp. 13 ss.

48. Como dice C. Kluckhohn, *Initiation*, p. 309: "Notre conception des affaires internationales repose encore sur la prémise fausse que la civilisation occidentale est le centre de l'univers culturel".

ecumenicidad cultural mundial, por el que una Civilización planetaria es vista como encuentro e interpenetración de los varios universos culturales que arriba he indicado. En ella la civilización occidental tendrá mucho que aportar; pero tendrá que recibir igualmente la aportación de las otras civilizaciones vivientes. A esta Civilización se puede llamar una Civilización *planetaria*[49] o mundial[50], y a la conciencia y sentimiento de unidad mundial que ella origina, conciencia y sentimiento de planetariedad, es decir, de totalidad mundial, que supera una visión etnocéntrica de la civilización y de la humanidad, en favor de una visión simplemente humana integrada e integral. Pero esta visión de planetariedad integral de la civilización se opone también a una concepció imperialista y uniformista de la misma o al imperialismo cultural universal, que pudo ser la tentación anterior del Occidente. Las varias Ekumenes culturales se abren y confluyen en una civilización planetaria humana, en la reafirmación y aportación de los símbolos y valores que cada uno realiza y a través de los cuales expresa al hombre; pero sin que ello implique una desaparición de las diversas civilizaciones, en favor de una uniformidad de la civilización planetaria[51]. Al contrario, una visión planetaria implica la pluralidad y la defiende: totalidad y pluralismo son el anverso y el reverso de la planetariedad[52].

Aún más, en el contexto de esas grandes Ekumenes o universos de la dinámica cultural mundial, hoy se produce otro fenómeno igualmente importante: la de una nueva conciencia "nacional" y el resurgimiento de las culturas "nacionales", como auténticas unidades culturales. La Antropología cultural ha precisado y valorizado la cultura como el factor primero de la unidad nacional. Y es propiamente ahí donde se realiza el concepto de cultura en su sentido geográfico o etnológico. Por eso el nacionalismo actual de los diversos grupos humanos, en la misma unidad política o independientemente de ella o incluso contra ella, significa una reafirmación de la

49. Teilhard de Chardin llama "planetización" a esta etapa de la evolución humana; Toynbee la llama "Etherialization", como una supercivilización; cf. J. LALOUP - J. NELIS, *Cultura y Civilización*, p. 159; estos autores, por su parte, hablan de "humanidad planetaria", p. 260.

50. Cf. J. BERQUE, *Verso una cultura mondiale*, Bari, Ed. Dedalo, 1965.

51. El antropólogo italiano Tullio Tentori habla de "un método dialógico de integración entre las culturas"; cf. *Il dialogo fra le culture* (Atti del Convegno del Centro 'N. Rezzara'), Vincenza, 1968, pp. 104-129.

52. G. CAMPANINI, *Cristianesimo*, p. 10, dice: "Questo pluralismo di civiltà sta però per essere superato nel momento stesso in cui viene riconosciuto e affermato". Yo no diría que es superado hoy el pluralismo de las civilizaciones, porque su reconocimiento y su afirmación traen su revalorización dentro de la formación de la civilización planetaria o mundial.

personalidad cultural del mismo grupo y una reacción contra su disolución en un grupo mayor o una grande área de civilización o en la civilización mundial. Los medios de comunicación social han librado del aislamiento tales unidades culturales y realizan los contactos entre ellas, que dan la posibilidad de una comunicación y una interculturación mayor.

Por este hecho, la dinámica de la civilización mundial adquiere una vitalidad enorme, transformando el mismo concepto de civilización mundial y de la conciencia de mundialidad. En efecto, junto o dentro de la valoración de la unidad de una civilización mundial y de las grandes Ekumenes culturales, toman nuevo valor las unidades culturales, se les llame culturas nacionales o minorías culturales, y el pluralismo cultural adquiere un nuevo significado y un nuevo valor, dentro de cada Ekumene cultural y en la civilización mundial.

Esta conciencia y este proceso cultural en la reafirmación de la unidad y de la pluralidad tiene su realización o concretización política sobre todo en el hecho de las independencias nacionales, por una parte, y, por otra, en parte, en los grandes organismos internacionales, creados en todos los campos, dando a la política mundial un aspecto de "confederación" internacional, en la interdependencia de los Estados o de las Naciones libres e independientes [53].

b) Integralidad

La totalidad de la civilización mundial supone, pues, la pluralidad de culturas, pero culturas concebidas como unidades culturales integradas ellas mismas. La Antropología cultural ha llegado ya a esta conclusión, es decir: que una cultura en una situación normal de su proceso, no es un conglomerado de elementos, sino constituye una unidad, una totalidad integrada. Esta constatación va ligada con todo lo anterior: Un centro cultural no podrá mirar a las otras culturas, haciendo en ellas una desmembración de elementos y de valores, y aceptando unos, sustituyendo otros, y rechazando los res-

53. A. PAPLAUSKAS-RAMUNAS, *Le test canadien: discorde ou concorde?* (Conferencia pública pronunciada en la Alianza canadesa y en la Universidad de Ottawa, publicada en *La Presse*, Montréal, 5 de abril 1961): "Les nations du globe filent de la dépendence à l'indépendence, de l'indépendence à l'interdépendence. L'indépendence est une condition préalable à l'interdépendence. L'indépendence nationale ou la liberté, c'est le pont qui conduit l'homme à l'humanité et, inversement, qui conduit l'humanité à l'homme. L'absence d'indépendence, un des principaux obstacles à la paix, mène à la servitude intérieure et extérieure des peuples".

tantes. Este modo de considerar una cultura ha quedado superado: la integración cultural, como la integración personal, ha de ser mirada en su unidad integral, a la cual tiende de continuo. Por tanto, el contacto intercultural se realiza en la aceptación de las unidades culturales en su integralidad.

c) Democratización

La universalización de la cultura tiene hoy un significado diverso del que pudiera tener una universalización de la civilización occidental, y significa más bien una democratización [54]: se extiende a todas las personas; todos los hombres vienen a participar en la cultura particular y todos los pueblos y todas las culturas, en la civilización mundial: Los hombres, en cuanto reciben el influjo humanizador de la cultura y en cuanto participan activamente en la vida cultural; los pueblos y las unidades culturales, en cuanto se abren a las otras culturas, para recibir y para aportar a la civilización mundial [55].

Por tanto, junto a la mundialización, se da la democratización de la cultura, que se hace una obra de todos, y no sólo de algunos "cultos" o de algunos pueblos privilegiados. Todo hombres es "culto" y todo pueblo también: llamados a revalorizar su propia cultura y a aportar su contribución a la civilización mundial. La cultura va perdiendo el carácter aristocrático para convertirse en democrática y *popular:* "cultura popular" [56]. En definitiva, la cultura se hace "humana", algo ligado esencialmente al hombre mismo.

---

54. D. Bidney, *Theoretical Anthropology,* p. 359, identifica ambos términos de universalización y democratización, insistiendo sobre todo en el aspecto de apertura universal de cada cultura: "The cultural evolution of man reveals a striking tendency toward the universalizing, or 'democratizing', of human values and institutions, notwithstanding all the temporary setbacks and reactionary attempts to 'nationalize' or tribalize cultural values". A ello se une la participación de todos los hombres en los bienes de la cultura.

55. Más que de cultura universal sin más, habría que hablar de la "civilización del universal", como habla L. Senghor. Cf. su obra *Ce que l'homme noir apporte,* Paris, 1939; y otras obras del mismo autor.

56. Con ello no se quiere decir "populista", en el sentido en que usa el término M. F. Sciacca, *Cultura e anticultura,* p. 51, contraponiéndolo a "aristocrática". Popular o "democrático" se contrapone a "aristocrático", en el sentido que un derecho y una realidad al alcance de todos como realidad humana se opone a privilegio de unos pocos. Por lo demás, este significado de "popular" y de "democrático" está en la misma línea que el carácter "aristocrático" de la cultura, del que habla Sciacca.

2. *Interpelación a la Iglesia*

La Iglesia se encuentra en una nueva situación dentro de la dinámica cultural del mundo de hoy, frente a la cual deberá analizar y examinar su Misión universal y su realización "católica".

Este análisis de la dinámica cultural mundial replantea a la Iglesia el problema de sus posiciones occidentalizadas y de toda su acción misional y de su realización eclesial, en relación con la pluralidad de culturas y de su unificación en el pluralismo, que niega el etnocentrismo occidental.

El Card. E. Suhard afirmaba ya el año 1947: "Desde cuando la Iglesia existe, es la primera vez que el mundo es 'uno' y que lo sabe. Pero a esta unidad formal, debe seguir una unidad substancial, una unidad de valor; toca a los cristianos ser 'el alma, el principio, la inspiración' de esta nueva cultura" [57].

Y Pío XII decía a la juventud católica italiana, el 19-III-1958: "Por primera vez los hombres toman conciencia, no sólo de su creciente interdependencia, sino también de su estupenda unidad. Lo que significa que la humanidad se hará cada vez más dispuesta a sentirse el Cuerpo Místico de Cristo" [58].

Sin embargo, al mismo tiempo que por la acción misionera del último tiempo se puede decir que la Iglesia ha adquirido prácticamente las dimensiones del mundo y el sentido de totalidad mundial, como campo de su propia Misión [59], y aunque universalmente extendida y hasta cierto punto "naturalizada", con un clero y jerarquía locales en gran parte, se tiene la angustiosa impresión de que la gran obra misional ha sido una expansión de la Iglesia occidental, que la Iglesia universal es profundamente occidental [60].

---

57. E. SUHARD, *Essor ou déclin de l'Eglise?*, Paris, Ed. Vitrail, 1962², p. 11. (La traducción es mía).

58. Pío XII, Alocución a la juventud católica italiana, en AAS 50 (1958) 215. (La traducción es mía).

59. A. TH. VAN LEEUWEN, *Christianity*, pp. 21-22: "In Western Missions the Church has entered for the first time in her history into the dimensions of world wide responsability, and now at last she sees the entire world, actually and concretely, as wone single hole, as the sphere of Christian action and proclamation". En efecto, una cosa es proclamarse teóricamente Iglesia universal, y otra el hacerse concreta y vivamente cargo del significado de esa universalidad en el mundo.

60. A. TH. VAN LEEUWEN, *Christianity*, p. 269: "... although indigenous Churches have been implanted and in the course of the present century, especially since the end of the Second World War, have come to have a life of their own with a considerable measure of independence, in respect of both quantity and quality, Christianity is still something overwhelmingly Western in character".

El conocido crítico e historiador indio K. M. Pannikar pone en esta misma occidentalización lo que él considera un fracaso de las misiones cristianas en Asia. Los misioneros "no sólo han predicado la exclusiva verdad de la religión cristiana, sino que fueron también los defensores de la unicidad de la cultura europea" [61].

Esta misma preocupación y este problema considera Y. M.-J. Congar como uno de los más graves que se le presentaban al entonces inminente Concilio Vaticano II: "El segundo punto que quiero señalar en la catolicidad, es que hoy un inmenso problema se nos plantea de una manera a veces espantosamente intensa: desoccidentalizar la Iglesia, liberarla de cierta tutela, de ciertas conexiones con los modos de pensar, de ser, de expresarse típicamente occidentales" [62]. Si Congar expresa su idea en forma negativa de "desculturación" de la Iglesia, lo que quiere es liberación de una ligazón exclusiva respecto de una cultura, para estar libre para enculturarse en otras culturas diversas. Porque se trata de dar una respuesta eclesial a la dinámica de unificación y de reafirmación pluralista de la civilización mundial [63].

Pero eso exige también una acción eclesial y misionera, que cuente con la mundialidad, la democraticidad y la integralidad de la cultura, es decir, que tome las culturas a evangelizar, como totalidad [64], mire a los pueblos en su apertura universal y a las personas dentro de su comunidad cultural. Por esto mismo, se ha vuelto mucho más vivo el tema de la evangelización de las culturas, y no tanto de individuos, porque éstos se encuentran enculturados en una unidad cultural [65]. La Iglesia no podrá mirar ni al individuo

---

61. K. M. Pannikar, *Asia and Western Dominance*, London, Allen and Union, 1953, p. 480. Ese hecho, según el autor, ha sido tomado como una "agresión cultural del Occidente". (La traducción es mía).

62. Y. M.-J. Congar, *Une, sainte, catholique, apostolique*, en *Un Concile pour notre temps*, Paris, 1961, pp. 245-246. (La traducción es mía).

63. Cf. *L'Eglise, l'Occident et le Monde*, Paris, 1956, passim.

64. L. J. Luzbetak, *The Church and Cultures*, p. 68: "The total object of missionary accomodation embraces the total design for living and all that this totality implies". (En otra parte se ha dicho que para el autor la cultura es un *diseño de vida*, "design for living").

65. P. Charles, *Missiologie*, p. 25: "Pourquoi l'acroissement massif de la population à évangéliser a-t-elle plutôt augmenté la difficulté du travail missionnaire et frainé le nombre des 'conversions'? Pour le comprendre il suffit de se rendre compte que, malgré les métaphores traditionelles et assez décevantes de cueillette, de chasse, de pêche ou de récolte, la mission n'a pas devant elle des individus isolés qu'il suffirait de convaincre, mais de cultures qu'elle doit pénétrer".

Se trata de métodos de acción misionera que tienen que basarse sobre las leyes socio-culturales, y por tanto no pueden descuidar el ambiente cultural de

aislado de su cultura, ni a los elementos culturales como campos de adaptación disociables los unos de los otros, ni a las culturas como unidades cerradas en sí mismas. La integralidad no es un dato definitivo, sino una integración continua en la dinámica propia interna de cada cultura y en la apertura a las otras.

C) El tema de la cultura en los documentos conciliares

1. *La Iglesia universal ante los problemas del mundo*

Juan XXIII anuncia por primera vez la celebración del Concilio en un contexto de concienciación de la Misión universal de la Iglesia: "... el Obispo de Roma extiende su mirada a todo el mundo, de cuyo gobierno espiritual ha sido constituído responsable..." ... "La gracia de Cristo continúa multiplicando frutos y portentos de elevación espiritual, de salvación y de santidad en todo el mundo" [66].

Y bajo el signo de universalidad abre el mismo Juan XXIII el Concilio con su discurso del 11 de septiembre de 1962 [67]: "El Concilio Ecuménico está para reunirse, a los 17 años del término de la segunda guerra mundial. Por la primera vez en la historia los Padres del Concilio pertenecerán, en realidad a todos los pueblos y naciones, y cada uno aportará su contribución de inteligencia y de esperanza, para curar las cicatrices de los dos conflictos, que tan profundamente han cambiado el aspecto de todos los pueblos" [68].

El Concilio Vaticano II presenta, en verdad, un aspecto de universalidad efectiva, por los participantes, la problemática planteada

---

los individuos a quienes se dirige la evangelización, si verdaderamente ésta quiere ser eficaz y duradera.

66. Juan xxiii, Discurso a los Cardenales reunidos en S. Pablo Extramuros (25-I-1959), en AAS 51 (1959) 67. (La traducción es mía). En este mismo aspecto insistía también el Card. *G. B. Montini* en su respuesta al anuncio de la celebración del Concilio, en *Rivista diocesana milanese*, febraio 1959, pp. 101-102: "Sarà il maggiore, questo Concilio, che la Chiesa abbia mai celebrato nei suoi venti secoli di storia, per la confluenza spirituale e numerica, nell'unità totale e pacifica della sua gerarchia; sarà il maggiore per la cattolicità delle sue dimensioni, veramente interessanti tutto il mondo geografico e civile".

67. En realidad este importante Radiomensaje, un mes antes de la apertura oficial del Concilio, puede considerarse la apertura del Concilio hecha ante todo el pueblo cristiano, como el discurso de la apertura oficial del 11 de octubre, está dirigida en particular a los Padres conciliares. Ambos discursos pueden ser considerados también como complemento mutuo.

68. Juan xxiii, Radiomensaje (11-IX-1962), en AAS 54 (1962) 682. (La traducción es mía).

y el interés suscitado [69], pero sobre todo por la finalidad prefijada, pues la razón de su celebración radica en esa Misión universal, como declara el mismo Juan XXIII en su Radiomensaje arriba citado: la respuesta a dar al mandato de Cristo: "Id... y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado" [70].

En esta perspectiva universalista de la Iglesia, Juan XXIII pronunciaba su famoso discurso citado ya, en el que enunciaba algunos grandes problemas del mundo de hoy, en la conciencia de la Iglesia en Concilio: la Iglesia "ad extra" o "frente a las exigencias y necesidades de los pueblos..." [71]: problemas matrimoniales y familiares; la conciencia social y los problemas sociales: el subdesarrollo y la distribución de los bienes, las relaciones entre la comunidad civil y la Iglesia y la libertad religiosa, la paz en la fraternidad y en el amor, y en la "jerarquía, armonía y servicio de los valores espirituales, abiertos a todos, en la posesión y empleo de las fuerzas de la naturaleza y de la técnica exclusivamente para la elevación del tenor de vida espiritual y económica de los pueblos" [72]; "la igualdad fundamental de todos los pueblos en el ejercicio de derechos y obligaciones en vistas a toda la entera familia humana" [73].

De este modo, el Papa sitúa a la Iglesia en Concilio ante una visión universalista y en cierto sentido "mundial" de los problemas de la humanidad, vista desde su propia Misión católica. El análisis de la cultura mundial, hecho en las páginas anteriores, en alguna manera estaba presente en la mente del Papa. Sin embargo él no usa los conceptos de *cultura* y *civilización* para expresar la relación entre la Iglesia y la problemática del mundo, ni cita explícitamente el tema de la cultura como problema para tratar en el Concilio, en el contexto de los otros problemas del mundo de hoy. Sólo al tratar de las relaciones entre la Iglesia y la sociedad civil, pide la libertad para cumplir la Misión de la Iglesia, misión de servicio a

---

69. Cf. *Informations catholiques internationales*, 1 oct. 1962, n. 177, pp. 21-39, donde se hace un interesante estudio socio-cultural del episcopado y de los problemas del Concilio frente al mundo de hoy.

70. Cf. JUAN XXIII, Radiomensaje (11-IX-1962), p. 680.

71. *Ibid.*, p. 681. (La traducción es mía). Este Radiomensaje tendrá su mucha importancia en la futura orientación del Concilio.

72. *Ibid.*, p. 681. (La traducción es mía).

73. *Ibid.*, p. 681. (La traducción es mía).

la verdad, porque "verdad y libertad son las piedras del edificio sobre las cuales se construye la cultura humana" [74].

2. *La cultura en los Esquemas preparados*

A través de los Esquemas elaborados por las Comisiones preparatorias, los conceptos de cultura y de civilización aparecían sin duda muchas veces, en forma desperdigada y desde muchos puntos de vista. La doble vertiente y las diversas direcciones que se han visto en la teología pre-conciliar, se observan también más o menos en los varios esquemas en forma desconectada: desde una perspectiva eclesiológica, *como pluralidad de culturas en relación a la unidad y la catolicidad de la Iglesia;* desde una perspectiva de acción misional y de reforma de la Liturgia, *como tema de adaptación a las diversas tradiciones, pueblos y culturas;* desde una perspectiva de los medios de comunicación social, *como difusión de la cultura y como comunicación entre las diversas culturas;* desde una perspectiva de la enseñanza y de la educación, *como labor de promoción cultural* por parte de la Iglesia, *como derecho personal a un nivel cultural* y *como encuentro entre cultura religiosa y eclesiástica y la cultura profana;* desde una perspectiva sociológica e internacional, *como propagación de las adquisiciones y conquistas culturales y como encuentro pacífico de los pueblos en la misma diversidad de culturas.*

En estas formulaciones globales de los puntos de vista bajo los cuales los diversos esquemas miraban los conceptos de cultura y de civilización, se ve ya la dispersión de los mismos y la diversidad de sentido que en cada caso manifiestan. Un esquema o un capítulo que tratase sistemáticamente el tema de la cultura no había sido preparado. Sólo la Comisión del Apostolado de los seglares había previsto un capítulo o un tratamiento más temático y explícito del fenómeno de la cultura humana, que en forma no oficial bosquejó el grupo romano de la misma Comisión [75], bajo una perspectiva del apostolado y de la acción de los seglares, pero en un sentido bastante amplio: penetración de los diversos campos de la cultura humana por los principios y por el espíritu cristiano, creación de una cultura genuinamente cristiana, promoción cultural de los hombres,

74. *Ibid.*, p. 682. (La traducción es mía).

75. Cf. R. Tucci, *Zweites Kapitel des zweiten Teiles. Einleitung und Kommentar von Dr. Roberto Tucci, SJ, Rome,* en *Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute,* en *Das Zweite Vatikanische Konzil. Kontitutionen. Dekrete, und Erklärungen. Kommentare,* III, Freiburg, 1968, pp. 447-448.

dedicación a las ciencias y a las artes, al servicio de la Iglesia, ordenamiento y unificación de los diversos sectores de la cultura, comprensión y comunicación de los valores de las diversas culturas, diálogo con las culturas no cristianas.

Todas esas referencias y aproximaciones más o menos extensas del tema de la cultura o civilización en los diversos esquemas podía parecer temáticamente suficiente... Sin embargo, ello no daba una visión sistemática y global del argumento, que concentrase e integrase las diversas perspectivas y ofreciese toda la dimensión eclesial, humana y cristiana del problema de la cultura y de la dinámica cultural del mundo de hoy, y, con ello, de los demás problemas del mundo en relación con la Iglesia, a la luz de una verdadera Antropología cultural. En efecto, la Antropología de la cultura, dando una visión "total" [76] y "global y concreta" [77] del hombre, en su visión integral de la cultura, como cultura humana en general y como culturas diversas, nos coloca en el centro de la problemática general de la Iglesia "ad extra" o de las relaciones de la Iglesia con el mundo [78].

3. *La cultura en los Documentos conciliares*

En los Documentos del Concilio la cultura (o la civilización) y las culturas, aparte las muchas alusiones fugitivas, indicadas generalmente por la presencia de los mismos términos, aparecen tratadas temáticamente en muchos lugares, ya expresamente en los mismos términos de cultura o civilización, ya en expresiones equiva-

76. C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, p. 391: "Que l'anthropologie se proclame 'sociale' ou 'culturelle', elle aspire toujours à connaître *l'homme total*, envisagé, dans un cas, à partir de ses *productions*, dans l'autre, à partir de ses *representations*".

77. B. LAMBERT, *La problématique générale de la Constitution pastorale*, en *Vatican II. L'Eglise dans le monde de ce temps*, Paris, 1967, p. 136: "Plusieurs phénoménologies et philosophies s'y sont essayées, notamment l'anthropologie culturelle et les philosophies de l'existence dont l'attrait s'explique par leur atteinte global et concrète de la réalité de l'homme".

78. Así afirma R. VAN KETS, *L'Eglise et les cultures*, p. 125: "Dans cette étude des rapports entre l'Eglise et le monde, il faut reconnaître que les relations entre l'Eglise et la culture d'une part, puis celles entre l'Eglise et les civilisations contemporaines d'autre part, jouent un rôle prépondérant. Le problème des rapports entre l'Eglise et la culture traite de ses rapports fondamentaux avec la culture elle-même; ses relations avec les civilisations contemporaines convergent d'une manière plus spécifique sur la diversité de civilisations et ses conséquences".

El autor usa los términos cultura y civilización en modo opuesto a la distinción que he hecho al final del capítulo primero: "civilización y culturas", y que en esta página he indicado por "cultura" y "culturas". Ello no tiene importancia en esta ocasión, porque en definitiva se trata de cuestión de términos.

lentes, fácilmente identificables en los conceptos de cultura o civilización. Indico los principales lugares: *Constitución dogmática sobre la Iglesia: Lumen gentium,* n. 13; *Constitución sobre la sagrada Liturgia: Sacrosanctum Concilium,* n. 37; *Decreto sobre el Apostolado de los Seglares: Apostolicam actuositatem,* n. 7; *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia: Ad gentes,* n. 22; *Declaración sobre la educación cristiana de juventud: Gravissimum educationis momentum,* n. 1 [79].

Pero en modo del todo particular, el tema de la cultura ha sido objeto directo del entero capítulo II de la 2.ª parte de la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual: Gaudium et spes,* que, bajo el título general de "El sano fomento del progreso cultural", trata sistemáticamente el problema de la cultura en el mundo de hoy, los aspectos teológicos y morales que ella presenta. En ese modo analiza la *cultura* como uno de los problemas importantes y más urgentes del mundo actual, al par de los problemas del matrimonio y de la familia, de la vida económico-social, de la comunidad política, de las relaciones internacionales y de la paz, a los cuales el Concilio trata de dar respuesta desde su punto de vista teológico y moral.

Este capítulo de la cultura —como en general toda la Constitución pastoral— significa una novedad en una temática conciliar. E incluso en el Magisterio de los Papas no se encontraba anteriormente un tratamiento sistemático de tal argumento por sí mismo [80].

Como he indicado antes, en el famoso Radiomensaje del 11-IX-1962 no se aludía explícitamente al problema de la cultura como tema conciliar y los Esquemas elaborados tampoco preveían una temática separada de la cultura, al contrario de otros temas de la Constitución pastoral abordados y estudiados en otros esquemas preparatorios: *De odine morali, De castitate, virginitate, matrimonio, familia, De ordine sociali, De communitate gentium* [81], *De ordine morali christiano* [82].

---

79. En cierto sentido toda la Declaración puede ser considerada como un tratamiento sobre la cultura, en su significado primordial.

80. Si la Enc. *Inscrutabili Dei consilio* de León XIII y el Radiomensaje (1-IX-1944) de Pío XII dan una exposición temática más amplia sobre la cultura, no constituyen un tratamiento sistemático de la misma; se refieren más bien a la acción de la Iglesia en la aculturación humana.

81. Cf. R. Tucci, *Introduzione storico-dottrinale alla Costituzione pastorale "Gaudium et spes"*, en *La Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Introduzione storico-dottrinale. Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento,* Torino, 1968, pp. 21-22.

82. Cf. Ch. Moeller, *Die Geschichte der Pastoralkonstitution,* en *Pastorale*

dedicación a las ciencias y a las artes, al servicio de la Iglesia, ordenamiento y unificación de los diversos sectores de la cultura, comprensión y comunicación de los valores de las diversas culturas, diálogo con las culturas no cristianas.

Todas esas referencias y aproximaciones más o menos extensas del tema de la cultura o civilización en los diversos esquemas podía parecer temáticamente suficiente... Sin embargo, ello no daba una visión sistemática y global del argumento, que concentrase e integrase las diversas perspectivas y ofreciese toda la dimensión eclesial, humana y cristiana del problema de la cultura y de la dinámica cultural del mundo de hoy, y, con ello, de los demás problemas del mundo en relación con la Iglesia, a la luz de una verdadera Antropología cultural. En efecto, la Antropología de la cultura, dando una visión "total" [76] y "global y concreta" [77] del hombre, en su visión integral de la cultura, como cultura humana en general y como culturas diversas, nos coloca en el centro de la problemática general de la Iglesia "ad extra" o de las relaciones de la Iglesia con el mundo [78].

3. *La cultura en los Documentos conciliares*

En los Documentos del Concilio la cultura (o la civilización) y las culturas, aparte las muchas alusiones fugitivas, indicadas generalmente por la presencia de los mismos términos, aparecen tratadas temáticamente en muchos lugares, ya expresamente en los mismos términos de cultura o civilización, ya en expresiones equiva-

76. C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, p. 391: "Que l'anthropologie se proclame 'sociale' ou 'culturelle', elle aspire toujours à connaître *l'homme total*, envisagé, dans un cas, à partir de ses *productions*, dans l'autre, à partir de ses *representations*".

77. B. LAMBERT, *La problématique générale de la Constitution pastorale*, en *Vatican II. L'Eglise dans le monde de ce temps*, Paris, 1967, p. 136: "Plusieurs phénoménologies et philosophies s'y sont essayées, notamment l'anthropologie culturelle et les philosophies de l'existence dont l'attrait s'explique par leur atteinte global et concrète de la réalité de l'homme".

78. Así afirma R. VAN KETS, *L'Eglise et les cultures*, p. 125: "Dans cette étude des rapports entre l'Eglise et le monde, il faut reconnaître que les relations entre l'Eglise et la culture d'une part, puis celles entre l'Eglise et les civilisations contemporaines d'autre part, jouent un rôle prépondérant. Le problème des rapports entre l'Eglise et la culture traite de ses rapports fondamentaux avec la culture elle-même; ses relations avec les civilisations contemporaines convergent d'une manière plus spécifique sur la diversité de civilisations et ses conséquences".

El autor usa los términos cultura y civilización en modo opuesto a la distinción que he hecho al final del capítulo primero: "civilización y culturas", y que en esta página he indicado por "cultura" y "culturas". Ello no tiene importancia en esta ocasión, porque en definitiva se trata de cuestión de términos.

lentes, fácilmente identificables en los conceptos de cultura o civilización. Indico los principales lugares: *Constitución dogmática sobre la Iglesia: Lumen gentium,* n. 13; *Constitución sobre la sagrada Liturgia: Sacrosanctum Concilium,* n. 37; *Decreto sobre el Apostolado de los Seglares: Apostolicam actuositatem,* n. 7; *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia: Ad gentes,* n. 22; *Declaración sobre la educación cristiana de juventud: Gravissimum educationis momentum,* n. 1 [79].

Pero en modo del todo particular, el tema de la cultura ha sido objeto directo del entero capítulo II de la 2.ª parte de la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual: Gaudium et spes,* que, bajo el título general de "El sano fomento del progreso cultural", trata sistemáticamente el problema de la cultura en el mundo de hoy, los aspectos teológicos y morales que ella presenta. En ese modo analiza la *cultura* como uno de los problemas importantes y más urgentes del mundo actual, al par de los problemas del matrimonio y de la familia, de la vida económico-social, de la comunidad política, de las relaciones internacionales y de la paz, a los cuales el Concilio trata de dar respuesta desde su punto de vista teológico y moral.

Este capítulo de la cultura —como en general toda la Constitución pastoral— significa una novedad en una temática conciliar. E incluso en el Magisterio de los Papas no se encontraba anteriormente un tratamiento sistemático de tal argumento por sí mismo [80].

Como he indicado antes, en el famoso Radiomensaje del 11-IX-1962 no se aludía explícitamente al problema de la cultura como tema conciliar y los Esquemas elaborados tampoco preveían una temática separada de la cultura, al contrario de otros temas de la Constitución pastoral abordados y estudiados en otros esquemas preparatorios: *De odine morali, De castitate, virginitate, matrimonio, familia, De ordine sociali, De communitate gentium* [81], *De ordine morali christiano* [82].

---

79. En cierto sentido toda la Declaración puede ser considerada como un tratamiento sobre la cultura, en su significado primordial.

80. Si la Enc. *Inscrutabili Dei consilio* de León XIII y el Radiomensaje (1-IX-1944) de Pío XII dan una exposición temática más amplia sobre la cultura, no constituyen un tratamiento sistemático de la misma; se refieren más bien a la acción de la Iglesia en la aculturación humana.

81. Cf. R. Tucci, *Introduzione storico-dottrinale alla Costituzione pastorale "Gaudium et spes"*, en *La Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Introduzione storico-dottrinale. Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento,* Torino, 1968, pp. 21-22.

82. Cf. Ch. Moeller, *Die Geschichte der Pastoralkonstitution,* en *Pastorale*

Sin embargo, al margen de la preparación oficial, en diversas partes, entre los problemas del mundo de hoy que se estudiaban como preparación de temas a tratar en el Concilio, se incluía también el de la cultura [83].

En el *Mensaje de los Padres del Concilio ecuménico Vaticano II a todos los hombres,* dado al principio del Concilio, se insinúa como "frutos" a esperar del Concilio, un fomento de los "bienes humanos, tales la técnica y una más dilatada difusión de la cultura" [84]. Entre "los problemas de mayor importancia que se nos proponen" [85], señala los de la paz y de la justicia social; pero sobre todo, el problema de la paz está encuadrado en el marco condicionante de la dinámica cultural mundial: "Ella (la Iglesia) pone todo su empeño en la unión de los pueblos y en suscitar en ellos un mutuo y recíproco aprecio de obras y de sentimientos. Esta nuestra asamblea conciliar, admirable por la diversidad de razas, de naciones y de lenguas, no es un fiel testimonio del común amor fraterno y no brilla como signo sensible de ese mismo amor? Confesamos que todos los hombres, de cualquier raza y nación, somos hermanos" [86].

El capítulo sobre la cultura nace efectivamente con y dentro del esquema que debía recoger los problemas del mundo de hoy en relación con la Iglesia, es decir, de la problemática planteada en torno a la "Ecclesia ad extra", según pedía el Card. L. Suenens, en la 33 Congregación general (4-XII-1962) [87]; más aún, parece se pueda afirmar que el capítulo sobre la cultura nace dentro del conjunto de la problemática del mundo de hoy, y precisamente —no por casualidad— de la concentración de tales problemas, antes tratados en forma dispersa en diversos esquemas en torno a la Iglesia: es decir, dentro de las relaciones de la Iglesia con el mundo.

Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, en *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen. Dekrete und Erklärungen. Kommentare,* III, Freiburg, 1968, pp. 243-245; donde el autor resume igualmente el esquema *De ordine sociali.*

83. La OIC, por su parte, trata este tema de la cultura en su Congreso de Viena en 1965, cf. CH. MOELLER, *ibid.,* pp. 246-247.

84. *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Documentos pontificios complementarios,* Madrid, 1966, p. 5, n. 8.

85. *Ibid.,* p. 6, n. 8.

86. *Ibid.,* p. 6, n. 8.

87. Cf. G. CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II, edite da "La Civiltà Cattolica" a cura di Giovanni Caprile S. I.,* Roma, vol. II: *Il primo Periodo (1962-1963),* p. 247.

Se puede decir que de esta intervención, apoyada al día siguiente por el Card. G. B. Montini, nació de forma inmediata, el "Esquema XIII", sobre las relaciones de la Iglesia con el mundo.

D) "Esquema XIII". De la primera elaboración a la discusión en el tercer período conciliar

Existen muchas presentaciones históricas de la Constitución en general [88] y del capítulo sobre la cultura en particular [89]. La mayoría de ellas son hechas por quienes participaron directamente en su elaboración. Así pues, para conocer las vicisitudes y el desarrollo de ideas que comporta la historia de este documento, desde su primer planteamiento hasta su proclamación en el Concilio, me voy a remitir a esas presentaciones autorizadas.

Pero además me serviré de las crónicas conciliares de G. Caprile [90], y para un conocimiento más preciso de las discusiones en torno a la Constitución y en particular sobre el capítulo que más nos interesa, me he servido directamente de las intervenciones de los Padres conciliares sobre el tema [91].

---

88. Indico algunas de estas presentaciones:

Ph. Delhaye, *Histoire des textes de la Constitution Pastorale,* en *Vatican II. L'Eglise,* t. I, pp. 213-277.

M. McGrath, *Note storiche sulla Costituzione,* en *La Chiesa nel mondo di oggi. Studi e commenti intorno alla Costituzione pastorale "Gaudium et spes"*, Firenze, 1967, pp. 141-156.

Ch. Moeller, *Die geschichte der Pastoralkonstitution,* en *Pastorale Konstitution,* pp. 242-279.

H. Riedmatten, *Storia della costituzione pastorale,* en *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Commento alla costituzione pastorale 'Gaudium et spes'*, Brescia, 1967, pp. 19-59.

R. Tucci, *Introduzione storico-dottrinale alla Costituzione pastorale "Gaudium et spes"*, en *La Costituzione pastorale,* pp. 17-132.

Vatican II. Constitution pastorale Gaudium et spes. L'Eglise dans le monde de ce temps. Traduction élaborée par les soins de l'Espiscopat français. Introduction, notes et index analytique par L'Action Populaire, Paris, 1966, pp. 9-49.

88. Ch. Moeller, *La promozione de la cultura,* en *La Chiesa nel mondo di oggi,* pp. 372-427. Al principio del comentario, da una orientación histórica del capítulo.

R. Tucci, *Zweites Kapitel des zweiten Teiles. Einleitung und Kommentar von Dr. Roberto Tucci, SJ, Rome,* en *Pastorale Konstitution,* pp. 447-484. También éste dedica las seis primeras páginas a una breve historia del capítulo.

90. G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II, edite da "La Civiltà Cattolica", a cura di Giovanni Caprile, S. I.,* Roma, 5 vols., 1966-1969.

91. *Concilium Vaticanum II. Sessio III. De Ecclesia in mundo huius temporis. Animadversiones a Patribus conciliaribus in Aula factae super Schema "De Ecclesia in Mundo huius temporis"* (Datiloescrito): Partes A y B.

Todavía no han sido publicadas las actas del Concilio correspondientes a las Congregaciones en que se discutió, se reelaboró, se votó y se aprobó la Constitución pastoral. Con los datos que doy en cada citación, el lector no tendrá dificultad en confrontarlas con las Actas que se publiquen en breve.

1. *El esquema de mayo de 1963*

a) Primeras tentativas

El Card. L. Suenens se hizo el mayor promotor de este Esquema. En efecto, en las reuniones de la Comisión de Coordinación, celebradas los días 21-27 de enero de 1963, presentaba un bosquejo del mismo, que recogía en una unidad temas principales de diversos esquemas preparados para el Concilio, bajo el título general de "De Ecclesiae principiis et actione ad bonum societatis", y dividido en seis capítulos:

1) De admirabili vocatione hominis secundum Deum
2) De persona humana in societate
3) De matrimonio, familia et problemate demografico
4) De cultura humana
5) De ordine oeconomico et de iustitia sociali
6) De communitate gentium et de pace

Ya desde entonces se propuso dividir el esquema en dos partes: una más teórica y teológica y otra más pastoral. La elaboración se encomendó a una Comisión mixta formada por miembros de la Comisión teológica y de la Comisión del Apostolado de los seglares.

Los meses siguientes, se hicieron las primeras elaboraciones y reelaboraciones del esquema por parte de diversas subcomisiones, según los diversos capítulos. La subcomisión encargada del tema de la cultura estaba dirigida por Mons. E. Guano y el P. R. Tucci.

El capítulo sobre la cultura toma ya desde esta primera fase su camino decidido en su orientación general, en su estructura y sus ideas dominantes. Probablemente es el capítulo que ha recorrido el camino más liso, dentro de todo el esquema, hasta llegar a su proclamación en el Concilio, casi tres años más tarde.

Desde el principio se hizo notar la estrecha y especial conexión entre la parte doctrinal del esquema y el capítulo de la cultura [92].

Por otra parte, aparece ya la exigencia, por un lado, y la dificultad, al mismo tiempo, de dar una noción suficientemente precisa de cultura [93]. Una petición que se repetirá hasta el final del Con-

92. Cf. CH. MOELLER, *La promozione*, pp. 372-378. El autor insiste mucho en esta relación del capítulo sobre la cultura con la parte más explícitamente doctrinal de la *Gaudium et spes*.

93. Id., *ibid.*

cilio, y una dificultad que apenas será superada del todo en la última redacción.

El esquema fue presentado oficialmente a la Comisión mixta plenaria, que lo estudió y discutió durante los días 20-25 de mayo de 1963.

b) El capítulo IV, sobre la cultura

El capítulo cuarto, sobre la cultura, se titulaba "De culturae progressu rite promovendo" [94]. Comenzaba con una descripción de la situación actual de la cultura en el mundo contemporáneo. Luego se hablaba de la relación entre la cultura y la persona, entre la *cultura y la sociedad, entre la cultura y la gloria de Dios, entre la* Iglesia y la cultura, entre la Iglesia y las diversas culturas; después se analizaba el aporte de la Iglesia a la cultura y de ésta a la Iglesia; y por fin, se hablaba de la atención de la Iglesia por los diversos sectores de la cultura.

La Comisión mixta plenaria pidió una descripción más amplia de la cultura; además se pedía una afirmación en el sentido de que la Misión de la Iglesia es la de "evangelizar" y por la evangelización "civilizar". Se debería insistir claramente sobre el "humanismo de las bienaventuranzas"; se debería afirmar la autonomía de *las diversas disciplinas profanas en su propio campo; y además se* debería añadir un párrafo sobre el respeto de las minorías culturales [95].

Ch. Moeller dice que el capítulo sobre la cultura es prácticamente el único que fue elaborado con la preocupación explícita de conectarlo con el primer capítulo del esquema, sobre todo por los temas del hombre creado a imagen de Dios y de la aportación del hombre a la transfiguración del mundo [96].

Con las correcciones hechas, el esquema pasó a la Comisión de Coordinación, que lo examinó el 4 de julio. Por diversos motivos no fue aceptado [97]. Por sugerencia del relator Card. Suenens, la Comi-

94. En un primer esquema preparado para febrero llevaba el título "De cultura et progressu". El título "De culturae progressu rite promovendo" se mantendrá hasta el fin. Ello da a entender la relación estrecha que vieron los autores y los Padres, ya desde el principio, entre "cultura" y "progreso". De hecho, por ejemplo, la obra de J. ALFARO, *Teologia del progresso*, Assisi, 1969, puede considerarse, tal como es tratado el tema, como una teología de la cultura humana, e incluso como un comentario de la *Gaudium et spes*, sobre la cultura humana.

95. Son temas que quedarán firmes hasta el fin, excepto el de las Bienaventuranzas.

96. Cf. CH. MOELLER, *La promozione*, p. 374.

97. Cf. CH. MOELLER, *Die Geschichte*, p. 251.

sión decidió dividir el esquema en dos partes netamente distintas: una doctrinal sobre las relaciones de la Iglesia con el mundo y su contribución al bien de la sociedad, que sería discutida y aprobada por el Concilio como documento conciliar; otra que recogería los problemas actuales del mundo moderno, con la aprobación global del Concilio, tendría un carácter de Instrucciones que serían mucho menos comprometedores para la autoridad doctrinal del Concilio. En esta segunda parte entrarían todos los temas tratados en el esquema anterior, menos el capítulo primero. Así el capítulo sobre la cultura quedaba también relegado a esta segunda parte.

c) El Esquema de Lovaina

Una completa reelaboración de la primera parte doctrinal, más amplia, se encomendaba al mismo Card. Suenens, quien reunió un grupo de teólogos de diversas nacionalidades en Malinas [98]. En dos reuniones, durante el mes de septiembre, elaboraron un esquema en tres capítulos, y precedido de un proemio y seguido de una conclusión, un esquema de neto y denso tono teológico. Aquí no se hallaba una parte dedicada a la cultura; sin embargo, el tema de la cultura aparecía en dos pasajes del texto: al hablar del trabajo humano y de la ambigüedad de sus consecuencias, y al tratar sobre la transfiguración del mundo que realiza la Iglesia sobre todo por medio de su acción litúrgica.

Por otra parte, temas tratados explícitamente en el capítulo de la cultura en el esquema de mayo, aquí venían tratados en una perspectiva más teológica y más amplia, sobre todo en el capítulo segundo; tales eran: la *contribución* de la Iglesia a la construcción del mundo, la *autonomía* de las realidades terrenas respecto de la Iglesia; además se basaba toda la estructura del esquema en una distinción neta entre acción "evangelizadora" y acción "civilizadora" de la Iglesia; tema que el capítulo sobre la cultura había abordado expresamente [99].

La Comisión mixta, reunida el 29 de noviembre, aun reconociendo el valor teológico del esquema de Lovaina sobre las relaciones entre la Iglesia y el mundo, consideró no apto su estilo y acaso de-

---

98. Sin embargo, el esquema preparado por este grupo fue llamado el Esquema de Lovaina, porque la mayor parte de los peritos eran profesores de Lovaina.

99. El índice de este esquema se puede ver en PH. DELHAYE, *Histoire des textes*, pp. 224-225.

masiado exclusivamente teológico, sin un contacto concreto con las interrogantes del mundo de hoy.

2. *El Esquema de Zürich*

a) Elaboración

Una Subcomisión central, presidida por Mons. E. Guano —como secretario, P. Häring— fue encargada de elaborar un nuevo esquema, sobre todo en lo que se refería a la primera parte, siguiendo las nuevas orientaciones recogidas, que pedían un tono más evangélico que puramente teológico, presentando a la Iglesia como Pueblo de Dios, y que diese las bases del interés de la Iglesia por las realidades terrenas e insistiese en los deberes de los fieles en una sociedad pluralista; en la dignidad de la persona humana se debían poner las bases sólidas para la solución de los problemas más concretos del mundo de hoy, cuyos puntos esenciales podrían formar parte del esquema, dejando a los "Anejos" el tratamiento más amplio y concreto de tales problemas [100].

En diciembre de 1963 y en los primeros meses de 1964, la Subcomisión central trabajó sobre estas orientaciones, y, sobre todo, tras las reuniones celebradas en Zürich, del 1-3 de febrero, el nuevo esquema, titulado en francés "La participation active de l'Eglise à la construction du monde", tomaba vida. El capítulo IV, que debían constituir aquellos puntos esenciales, recogidos de los "Anejos", no estaba completo; faltaban en concreto el tema de la cultura y otros [101].

El esquema corregido y traducido al latín, fue presentado a la Comisión mixta plenaria, que celebró sus reuniones durante los días 4, 9 y 12 de marzo, en las que sometieron a discusión las líneas generales del esquema, que fueron bien recibidas; pero por falta de tiempo, el esquema no recibió una aprobación explícita.

---

100. Cf. CH. MOELLER, *Die Geschichte*, p. 225.

R. TUCCI, *Introduzione storico-dottrinale*, p. 49, dice: "Si avvertì la necessità de sottolineare i nuovi compiti dei fedeli in una società pluralistica, dinamica e tendente all'unificazione. Uno dei cardini, ma non l'unico, dell'esposizione orientata a presentare i principi che in certo senso sarebbero stati l'anima del dialogo della Chiesa col mondo, doveva essere la dignità della persona umana e la sua promozione a tutti i livelli. Questo tema avrebbe permesso di inserire nella trattazione alcuni principi riguardanti la soluzione di problemi concreti come la libertà religiosa..., il matrimonio e la famiglia, la cultura, l'ordine sociale, la fame nel mondo e la solidarietà internazionale, la pace...".

101. Cf. CH. MOELLER, *Die Geschichte*, p. 257.

Para el 15 de abril el capítulo cuarto estaba también preparado, donde se contenía también el tema de la cultura, en el n. 22. Pero todavía a fines de abril y principios de mayo, este número fue sometido a revisión, sobre todo para hacer resaltar el problema de la separación entre cultura e Iglesia operada desde la Edad Media, y la cuestión de la universalidad de la Iglesia que no debe ligarse a ninguna cultura concreta [102].

La Comisión mixta plenaria se reunió de nuevo en Roma, a principios de junio, para dar la última aprobación. No pudo discutir sobre los "Anejos", ya por falta de tiempo, ya porque la corrección de algunos capítulos no estaba ultimada. En esta sesión se discutió sobre el valor de los "Anejos" sin llegarse a una decisión unánime, aunque se orientaban comúnmente hacia la consideración de ellos como comentario oficial del esquema, de parte de la Comisión mixta; pero no serían sometidos a discusión en el aula conciliar, aunque los Padres podrían enviar sus sugerencias.

El esquema, aprobado por la Comisión de Coordinación el 26 de junio, fue enviado a los Padres en julio.

Todo el esquema [103] se componía de 29 páginas: cuatro capítulos (25 números) con un proemio y una conclusión.

Proemio. La Iglesia está situada dentro de las vicisitudes del mundo, y todos somos llamados a formar la familia humana en la unidad, sin discriminaciones de raza, lengua, nación o de condición social. Ella es sensible a los signos de los tiempos y tiene una respuesta a los problemas acuciantes del mundo de hoy: se dirige, pues, a todos los hombres con el espíritu y la luz de Cristo.

Cap. I. *Vocación integral del hombre.* El hombre ha recibido de Dios una vocación y unos dones que está llamado a desarrollar en su totalidad. Su situación terrena le llama a trabajar en la construcción de este mundo, en el que todos los valores deben encontrar su puesto. Esta vocación terrena se integra en su vocación a la vida divina que se realiza ya ahora y se consuma en el futuro. Presenta una visión optimista de esta obra humana en el mundo, basada en la teología de la creación de Dios, de la encarnación, de la recapitulación en Cristo, de la caridad.

---

102. Cf. *ibid.*, p. 260.

103. *Schema de Ecclesia in mundo huius temporis,* Typis Polyglotis Vaticanis, 1964.

Cap. II. *La Iglesia dedicada al servicio de Dios y de los hombres.* La Misión propia de la Iglesia es espiritual; por tanto, no usa de medios puramente políticos y temporales. Los Pastores, sin ejercer un dominio sobre las cosas temporales, sin embargo tienen su función en ellas desde el punto de vista de la fe y de la moral. El mundo, en su *progreso cultural,* ayuda a la Misión de la Iglesia. Existe en realidad una mutua ayuda entre la Iglesia y el mundo. El Pueblo de Dios, realizando en concreto la caridad en el mundo, contribuye a su mejoramiento. Pero los fieles, en su acción terrena tienen su propia responsabilidad, bajo la dirección general de los Pastores.

Cap. III. *Comportamiento de los cristianos en el mundo en que viven.* Bajo los imperativos de la caridad y de la justicia, los cristianos deben actuar en el mundo, en apertura y colaboración con los demás hombres, participando en las organizaciones internacionales; para el progreso de la cultura y el progreso científico, artístico y técnico, con espíritu de pobreza y de servicio y en diálogo leal y consciente y en colaboración sincera con los otros hombres.

Cap. IV. *Los deberes más importantes de los cristianos de nuestro tiempo.* 1) La dignidad de la persona humana, creada a imagen de Dios y redimida por Cristo. Los cristianos deben tratar de combatir todas las condiciones que impiden la realización de esa dignidad personal en todos los aspectos. 2) Matrimonio y familia. Los cristianos son llamados a salvaguardar la recta concepción del matrimonio y del amor conyugal, y a promover los valores del matrimonio y de la familia en las dificultades del mundo de hoy. 3) La promoción de la cultura (se analizará más adelante). 4) Vida económica y social. Se debe penetrar de personalismo y de humanismo cristiano, luchando contra el individualismo. 5) Solidaridad entre los pueblos. Los cristianos son llamados a fomentar la solidaridad entre los pueblos, en el plano cultural y económico, sin paternalismos ni egoísmos. Deben participar en los organismos internacionales; promover la independencia de los pueblos para que puedan cultivar su propio patrimonio espiritual y material en una cooperación universal; buscar la solución recta del problema demográfico; crear las condiciones indispensables para la consolidación de la paz.

Conclusión. Se invita a todos los hombres a aceptar esta colaboración que la Iglesia ofrece para la construcción de un mundo mejor.

b) Contenido del n. 22

En esta época existen, pues, dos documentos sobre la cultura: el número 22 del esquema, titulado "De cultura rite promovenda", en el capítulo cuarto, y el capítulo tercero de los "Anejos" [104].

El número 22 del esquema contenía una página y media de texto. Después de una indicación sobre las posibilidades de elevación y de difusión de la cultura que los progresos de las ciencias naturales, de la técnica y de los medios de comunicación social proporcionan al hombre de hoy, señala que la religión y la cultura, aun diferenciándose entre sí, tienen muchos puntos de encuentro; por eso los cristianos son llamados a realizar esta relación, y a colaborar con los demás hombres al desarrollo de la verdadera cultura.

1) El hombre, en su actividad terrena, da una respuesta al mandato divino de dominar la tierra, realizando así la imagen de Dios y humanizando la misma tierra. Con ello contribuye a la elevación de la misma persona humana.

2) Hay que conservar una jerarquía de valores, entre los que dominan los valores espirituales. Por eso, el trabajo, necesario para el mantenimiento de la vida material, no debe impedir el incremento de los valores superiores, para cuyo desarrollo a todos se deben proporcionar la oportunidad y los medios necesarios.

3) La cultura, siendo un hecho de subjetividad y de diálogo, para su desarrollo exige contactos en todos los niveles dentro de la misma cultura y en el plano intercultural, e internacional.

4) La Iglesia ejercita una función cultural en el cumplimiento de su propia Misión, como muestran las innumerables obras de arte que el Mensaje cristiano ha provocado. Ella, nacida en un ambiente geográfico e histórico concreto, sin embargo no está ligada a ninguna cultura particular, sino que es católica simplemente; y por ello establece su diálogo con cada una de aquéllas, realizándose una mutua comunicación y aportación entre la Iglesia y cada cultura.

Para que este diálogo sea fecundo es necesario que los evangelizadores, por una parte, conozcan los valores de las culturas, y que

104. *Schema "De Ecclesia in mundo huius temporis". Adnexa,* Typis Polyglotis Vaticanis, 1964. Este fascículo de los "Anejos", que recogía fundamentalmente los capítulos del Esquema de mayo de 1963, menos el primero, no fue por entonces enviado a los Padres. El índice general del mismo en francés se puede ver en *PH.* DELHAYE, *Histoire des textes,* pp. 244-245.

los hombres de cultura, por otra, aprecien las riquezas de la fe. Así los católicos, sobre todo los seglares, son llamados a estimar y a cultivar las ciencias, las artes, a la luz de Cristo, cada uno en su propia especialidad. Los que se dedican al apostolado, sobre todo los Pastores, y los teólogos deben presentar la verdad revelada en el lenguaje del ámbito cultural en que actúan.

c) El capítulo IV de los "Anejos"

El capítulo cuarto de los "Anejos" había sido preparado por una subcomisión a base del capítulo IV del esquema de mayo de 1963, y según las directivas de la Subcomisión central: resaltando las bases teológicas de la exposición, debería quedar clara la unidad entre cultura y salvación, cultura y redención, sin reducir tampoco la cultura a simple medio del Mensaje; del texto debería desprenderse una espiritualidad explícitamente cristiana, que viese como dones de Dios las legítimas expresiones de las diversas culturas, a la luz de los misterios de la Encarnación y de la Pascua [105].

Se titulaba "De culturae progressu rite promovendo" y tenía la misma estructura y los mismos temas que el capítulo del esquema de mayo de 1963. Se introdujo además el tema de la aportación de la Iglesia al progreso de la cultura, no sólo por su acción evangelizadora, sino también por su acción litúrgica y pastoral. El n. 9, sobre la acción de los cristianos en el campo de la cultura, venía completamente reformado y ampliado.

Los "Anejos" fueron distribuidos a los Padres el 20 de noviembre de 1964. La misma presentación del fascículo en el que se decía que los "Anejos" no serían objeto de discusión en el aula conciliar, pero se pedían sugerencias por escrito, suscitó la cuestión del verdadero valor de tales "Anejos" [106].

3. *La discusión del Esquema*

El día 20 de octubre comenzaba la discusión del esquema, con una presentación del Card. F. Cento, y la relación de Mons. E. Guano, en la que explicó también el significado que el término "mundo" tenía en el esquema, como conjunto del universo y de la humani-

105. Cf. R. Tucci, *Zweites Kapitel*, p. 449.

106. Sobre las declaraciones y precisaciones sobre esta cuestión de parte del Secretario del Concilio y, más tarde, del Relator Mons. E. Guano, cf. G. Caprile, *Il Concilio*, vol. IV, pp. 117-118 y 245.

dad, en su unidad y en su diversidad, que deben conseguir el fin establecido por Dios [107].

a) Algunas ideas generales

La discusión general (20-23 octubre) hizo aflorar algunas ideas que particularmente interesan para este tema de la cultura.

En la Congregación general 106 (21 de octubre) el Card. L. Suenens pedía que el documento precisara la relación entre civilización (progreso civil) y evangelización: citando al Papa Pío X, añadía que la Iglesia civiliza evangelizando. La profunda renovación pastoral exige que la humanización y la evangelización no sean separadas, pero tampoco confundidas [108].

En la Congregación general 107 (22 de octubre) Mons. S. Soares de Rezende pedía expresamente que el término "mundo" debería ser sustituído por el de "civilización", con el fin de evitar equívocos: el esquema debería titularse "La Iglesia frente a la civilización contemporánea" [109].

El esquema fue aprobado como base de ulterior discusión con 1579 votos a favor, 296 contrarios, y uno nulo. En la siguiente Congregación general se inició la discusión del Proemio, y después, de todos los capítulos, uno por uno.

En la Congregación general 109 (26 de octubre) Mons. F. Marty, hablando sobre la presencia de la Iglesia en el mundo contemporáneo, recalcaba que esa presencia debía llevar la impronta de la catolicidad, encarnándose en las diversas *culturas:* y acusaba al esquema de excesivamente occidental [110].

En la 111 Congregación general (24 de octubre), Mons. J. Wright, en su relación sobre el capítulo IV en general, subrayó que los tres temas tratados eran examinados bajo los peculiares aspectos que ellos presentan en nuestra época y como "signos de los tiempos", es decir, como realidades en las que percibimos el eco de la voz de Dios. No se ha tratado, decía, de dar unas respuestas exhaustivas y definitivas a las cuestiones; tales puntos no constituían, pues, la última palabra, sino la primera, para el diálogo con el mundo moderno [111].

107. Cf. G. Caprile, *Il Concilio,* vol. IV, p. 244.
108. Cf. *ibid.*, p. 249.
109. Cf. *ibid.*, p. 256.
110. Cf. *ibid.*, p. 278.
111. Cf. *ibid.*, pp. 291-292.

b) Discusión del n. 22 sobre la cultura

Después de la discusión sobre los dos primeros números del capítulos, inició sobre el tema de la cultura, en la 113 Congregación general (30 de octubre), sin presentación previa especial.

Hablaron 13 Padres sobre el número, en las Congregaciones generales 113 y 114 (30 de octubre y 4 de noviembre), y en la Congregación general 119 (10 de noviembre) habló otro Padre sobre el mismo número en una intervención suplementaria [112].

Ya desde la primera intervención, Mons. J. Ferreira pedía más precisión en el uso del término cultura que el eqsuema empleaba en diferentes sentidos, recurriendo a la Sociología religiosa y a la Antropología cultural [113].

En las mismas idas abunda Mons. L. Carli, disintiendo, sin embargo, de él, en cuanto a buscar en los autores profanos una verdadera cultura [114].

La misma petición formulaba P. A. Fernández, General de los Dominicos, dejando entrever él mismo una noción intelectual de cultura: "El esquema debe dar una noción más exacta de la cultura, poniendo de relieve el carácter fundamentalmente filosófico y

112. Hubo también quienes mandaron sugerencias por escrito.

113. J. FERREIRA, SEMHT, *B) Animadversiones particulares*, p. 260: "Schema utitur circiter 23 vicibus verbo 'cultura', necnon 'cultura humana', altior cultura, cultura hodierna, cultura particularis, actio culturalis, evolutio culturalis, res culturalis, etc. Tamen huiusmodi verba non habent univocam significationem. Saepe dicunt 'civilizationem', saepe 'artes technicas', quandoque 'culturam christianam' aut 'sapientiam' et tandem 'culturam' proprie dictam. Putamus quod in documento conciliari ecclesiastico non adhiberi debet hic usus indiscriminatim. Revera 'civilizatio et cultura' sunt duo verba distincta in plerisque linguis modernis. Civilizatio habet ampliorem significationem, indicans progressum scientificum in campo materiali et technico-sociali, dum e contra, 'cultura' habetur strictius tanquam civilizatio in 'suo aspectu spirituali' (comprehendit philosophiam, aestheticam, studia classica, religionem, ethicam, etc.)".

Así, pues, el orador distingue entre cultura y civilización, viendo en aquélla como el aspecto espiritual de ésta.

114. L. CARLI, SEMHT, B, p. 269: "... Quae omnia (se refiere a las relaciones entre la cultura y la religión), nisi fallor, non prius statui poterunt quam aliqualis culturae notio, saltem descriptiva, data fuerit, ita ut quid cultura sit probe sciamus et quomodo a notionibus affinibus, v. g. 'civilitas', 'civilizatio', 'civilis cultus', etc. secernatur.

Sane Schema loquitur de 'cultura humana', de 'cultura genuina', de 'cultura vera', de 'cultura altiore', de 'culturis' in plurale, de 'cultura particulari' seu propria alicuius gentis. Sed nescientes quid sit in se ipsa cultura, quomodo veram a falsa, genuinam a spuria, universalem a particulari discernere possemus? Schema silet —neque fas est nos confugere ad autores profanos, quippe qui hac in re sibi ipsi non consentiant— et hoc silentium impedit quominus recte prospiciantur relationes inter religionem et culturam".

teológico, en el que se deben coordinar y sintetizar armónicamente los datos de todas las ciencias" [115].

Más positivamente entra en el análisis del término "cultura" Mons. Ch. de Provenchères, distinguiendo entre las obras de cultura y la participación social en ellas [116].

Para Mons. W. Pluta, en sus sugerencias escritas, el término *cultura* tiene un sentido mucho más amplio, como progreso humano en todos los aspectos [117].

El tema más tratado por los Padres fue sin duda el de las relaciones entre la Iglesia y la cultura, y más en concreto entre la Iglesia y la diversidad de culturas. Se insistió en la *animación* cristiana de la civilización (Mons. R. Johan), de las culturas de los pueblos evangelizados: se puede decir verdaderamente que un pueblo ha sido evangelizado, cuando en su cultura manifiesta y testifica la presencia cristiana.

Mons. St. Lokuang habla concretamente de esta penetración cultural o enculturación de la Iglesia, que exige un conocimiento profundo de las culturas de los diversos pueblos. Para una acción misional profunda se requieren instituciones de cultura en los países de misión, a través de los cuales el Mensaje pueda inserirse en los medios-ambientes culturales.

Mons. Ferreira sugería un cambio concreto, es decir, en vez de la expresión: la Iglesia "nulli culturae particulari exclusive alligatur", se debería decir "nulli culturae particulari exclusive et *indissolubiliter* alligatur"; y razonaba, diciendo que el adverbio "indissolubiliter" parece expresar mejor la función extratemporal y la independencia de la Iglesia [118].

El P. A. Fernández es más reticente en lo que se refiere a la adaptación de la verdad revelada a las diversas culturas: admite tal adaptación si por ella se entiende el uso de un lenguaje asequible a los oyentes; sin embargo, no la admite si con ella se en-

---

115. Tomado y traducido de G. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. IV, p. 317.

116. CH. DE PROVENCHÈRES, SEMHT, B, p. 271: "... quid est progressus culturae? Sensus termini debet melius definiri. Nam cultura designat opera culturae, ubi caute de progressu loquendum est, vel participatio socialis hominum bonis culturae; in hac participatione progressus datur et dari potest et debet".

117. W. PLUTA, SEMHT, B, p. 283: "... et quidem terminus 'cultura', uti de textu patet, hic utitur non stricto scientifice sed promiscue et significat omnem progressum, etiam scientificum et technicum. Declaratione hac Ecclesia manifestat nullam rem sibi esse alienam, quae apud hodiernos homines in maxima est aestimatione — atque se velle esse in mundo, quamvis non est de hoc mundo".

118. J. FERREIRA, SEMHT, B, p. 260: "Adverbium 'indissolubiliter' videtur functionem extratemporalem Ecclesiae eiusque independentiam melius exprimere".

tiende el dejar a un lado la terminología de la Revelación, del Magisterio y de la Tradición, para aceptar la terminología de la cultura, y aun de teólogos y de filósofos que yerran (citando a Pío XII en su Enc. *Humani generis*).

Con todo, el discurso del Card. G. Lercaro fue el que más llamó la atención en este sentido. Comienza por afirmar la importancia que el número sobre la cultura tiene como nudo de todo el esquema, pues trata un tema que casi sintetiza la relación entre la Iglesia y el mundo [119].

A pesar de que la Iglesia teóricamente ha negado siempre su identificación con cualquier sistema filosófico y teológico particular, en la práctica no lo ha sido así, añade Lercaro.

Hoy la Iglesia debe liberarse de su "organon" cultural, con un espíritu de pobreza cultural: en el sentido de desprendimiento del patrimonio cultural que pesa demasiado en su tradición, para volver a la simplicidad cultural de lenguaje y mentalidad bíblicas. Sólo así la Iglesia, liberándose del cientifismo y del racionalismo profanos, y sólo con su dínamis religiosa evangélica, se hará apta para penetrar cualquier cultura actual y futura.

Otro de los temas en que los Padres conciliares insistieron fue el de la autonomía de la cultura respecto de la Iglesia. Mons. L. A. Elchinger, por ejemplo, habló muy enérgicamente en este sentido. Es necesario que la Iglesia dé la confianza a los hombres de cultura, respetando su autonomía en su propio campo, evitando la dictadura dogmática sobre la cultura. Además es preciso que la Iglesia se libere de su carga de cultura clásica y occidental para abrirse a las culturas que se están proyectando hacia el futuro. Pidió incluso una pública rehabilitación de Galileo.

El tema de la aportación recíproca entre la Iglesia y la cultura fue tratado bajo diversos aspectos. Mons. P. Muñoz Vega, resaltando que la Iglesia fomenta la cultura por su propia labor de evangelización, insistió en que se debe evitar a toda costa la separación entre la Iglesia y la cultura moderna: en concreto, y para dar testimonio de ello, es necesario que la Iglesia continúe su tradición universitaria, creando centros competentes de investigación científica.

Más explícito en este tema de la aportación recíproca entre la Iglesia y la cultura, fue Mons. Carli. Partiendo de la frase del es-

119. G. LERCARO, SEMHT, B, p. 243: "... quaestionem enim altissimam tangit ubi clarius quasi in syntesi apparet quali ratione Ecclesia et mundus inter se distinguantur et nihilominus intimissime uniantur". Cf. CH. MOELLER, *Die Geschichte*, p. 263.

quema "Ecclesia Verbi incarnati ... cum omnibus culturis communionem init dando et accipiendo", expone su pensamiento al respecto: la Iglesia, en cuanto portadora de la verdadera religión, tiene mucho que dar a las culturas. Viceversa, la Iglesia se siente solidaria con los elementos universales comunes a todas las culturas, como basados en la naturaleza humana, y recibe mucha ayuda en su Misión universal, por parte de esos elementos universales. Sin embargo, a los elementos particulares y mudables la Iglesia se adapta con condescendencia, en cuanto no contradigan a la ley divina: por lo que no se puede afirmar sic et simpliciter que "los pastores y teólogos deban aprender a enunciar la verdad revelada en palabras y formas de la cultura, en cuyo ámbito sirven al Evangelio, conscientes de los fines de la misma cultura", como se decía al final del n. 22 [120].

Por fin, otro de los temas recalcados fue el del contacto entre las diversas culturas.

Mons. Provenchères, en sus sugerencias escritas, consideraba de máxima importancia este contacto y comunicación de culturas; pero este mismo contacto, junto a sus grandes ventajas, comporta un carácter de dramaticidad, por el peligro que significa para la salvaguardia de auténticos valores de las culturas frente a la civilización científico-técnica. El mismo presentó una corrección de todo el número completo, hecho por algunos obispos de Francia: en ella se insistía en el derecho de todos los hombres a la cultura y en el tema de la imagen de Dios, en relación con la cultura.

El peligro indicado era también acusado por Mons. Johan: para superarlo invocaba la acción de los cristianos, imbuidos de sentido fraterno y conscientes de la unidad, igualdad y vocación común de todos los hombres a la divina filiación, en orden a fomentar lo que hay de común y de universal entre los hombres; y al mismo tiempo, atentos a las características naturales e históricas de cada pueblo, "por las que cada uno expresa algunas dotes genuinas de la naturaleza humana común" [121], deben respetar y fomentar las particularidades legítimas, considerándolas como un bien positivo.

---

120. L. Carli, SEMHT, B, p. 269: "... pastores et theologi veritatem revelatam verbis et formis illius culturae enuntiare discant, in cuius ambitu Evangelio serviunt, finium propriae culturae bene conscii".

121. R. Johan, SEMHT, B, p. 281: "... quo quisque dotes quasdam germanas exprimit communis humanae naturae".

Particularmente importante, bajo este aspecto, la intervención de Mons. J. B. Zoa: Las culturas actuales, aunque tiendan hacia cierta unificación, en su raíz más profunda siguen siendo diversas; por ello hay que hallar la forma de adaptación profunda de la verdad revelada a cada cultura. Para la intercomunicación y pacífica convivencia de las diversas culturas, indica un principio fundamental, según el cual los valores propios de cada cultura sean considerados, no sólo como propios, sino como pertenecientes al hombre como tal y sean juzgados y corregidos según ese sentido humano universal [122].

Por lo demás la unidad y la recapitulación verdadera y perfecta de las culturas se puede realizar sólo en Cristo, en quien todas las cosas hallan su solidez. Por tanto, es deseable que el esquema diga algo sobre el influjo de Cristo como norma y medida última de la cultura universal.

Mons. R. Arrieta, Mons. L. Carli y Mons. L. Poaño insitieron en el tema del derecho a la cultura por parte de todos.

Si insistió también en el tema del recto orden de valores en la cultura, de la que hablaba el texto, pero algunos pedían más insistencia sobre ello. (Mons. Provenchères, P. Fernández) [123].

* * *

¿Qué se puede concluir de toda esta discusión? ¿Qué podía concluir la Comisión? Ante todo, que la acusación que se hacía al esquema, de ambigüedad en el mismo concepto de cultura y en el

---

122. J. B. Zoa, SEMHT, B, pp. 364-365: "Principium fundamentale: Ut confluentiae hodiernae diversarum culturarum ad verum progressum humanum conducat, necessarium est unamquamque culturam suos valores proprios ... non solum in quantum proprios, sed etiam in quantum ad hominem ut hominem pertinentes ... Non existit cultura sine libera aliqua communicatione inter se hominum, humanitatis causa et beneficio. Ad hoc exigitur ut omnes valores mensura humanitatis probentur et emendentur, ut melius ad quandam genuinam universalitatem reducantur, quae omnem colluctationem temporis, morum, stirpis, personarum et loci removet. Quae emendatio valorum humanitatis causa, in nostro schemate non satis apparet".

123. G. Caprile, *Il Concilio*, vol. IV, p. 317 recoge un texto de la intervención del P. Fernández, que aquí traigo traducido: "Cuando se habla de la cultura, como de todos los demás valores humanos, para respetar la dignidad y la perfección de la naturaleza humana, es necesario guardar una jerarquía de valores. Así, por lo que respecta a nuestro esquema, el primer puesto en el orden cultural debe reservarse a los temas sobrenaturales, a los que todos los demás están subordinados. Por ello es necesario hablar claramente del buen uso de los bienes naturales".

uso del término, existía en los mismos Padres que intervinieron en la discusión; que la cultura tiene tantos aspectos desde los cuales se puede ver, que es difícil dar una noción precisa de ella, como se pedía.

El P. Tucci, sintetizando las 53 páginas que componían las sugerencias de los Padres sobre este tema de la cultura indica estos puntos como los más relevantes: la capacidad de la Iglesia de inserirse en toda cultura y de servirla sin ligarse a ella; el deber de la Iglesia de practicar la pobreza evangélica también en el campo cultural, para poder estar abierta a todas las culturas y penetrarlas del espíritu bíblico; necesidad de renovar el sistema de educación en los seminarios; el derecho del hombre a los bienes de la cultura; la exigencia de mutuo respeto entre la Iglesia y la cultura; urgente deber de establecer la jerarquía de valores en la cultura. El autor considera positivo en general el juicio dado por los Padres sobre el tema. Pero termina diciendo que se quería también que esta sección fuese completada y mejorada a base de las aplicaciones más ampliamente contenidas en el correspondiente "Anejo" [124]. De hecho muchos habían pedido la inserción en el cuerpo del esquema, de temas tratados en los "Anejos".

E) "Esquema XIII". Del Esquema de Ariccia a la promulgación de la constitución pastoral

Terminada la discusión del esquema en la Congregación general 119 (10 de noviembre), aparecía incierto el camino a seguir, a causa de la diversidad de propuestas, incluso contradictorias, y por algunas críticas de base, aunque el esquema era aceptado en su conjunto.

El mismo día 10 de noviembre, la Comisión mixta tuvo una reunión plenaria para hacer el balance de la discusión. Para continuar el trabajo, se añadieron otros 8 Padres de la Comisión mixta a la Subcomisión central. Por otra parte, a petición de Mons. Guano, la misma Comisión mixta permitió que nombrase otros Padres de diversas naciones, para dar un carácter más internacional y representativo a la Subcomisión. Así entraban a formar parte de la misma otros siete Padres más.

124. Cf. R. Tucci, *Zweites Kapitel*, p. 450.

1. *El Esquema de Ariccia*

a) Elaboración

El día 17, la Subcomisión en pleno tenía reunión para discutir de la organización del trabajo, que todavía se presentaba arduo. Como secretario quedaba el P. B. Häring; pero como jefe del comité de redacción, formado por Ch. Moeller, J. B. Hirschmann, R. Tucci y G. Philips, fue elegido P. Haubtmann.

Las otras subcomisiones especiales, formadas para el segundo período del Concilio: una doctrinal, bajo la presidencia de Mons. G. Garrone, y la otra, llamada "de los signos de los tiempos", dirigida por Mons. M. Mcgrath, tendrían todavía su misión de supervisión general del esquema bajo su respectivo punto de vista. La subcomisión de Mons. McGrath se encargaba además de elaborar el texto referente a los signos de los tiempos, como introducción de todo el esquema.

En esta misma reunión y en otras celebradas a continuación se tomaron las directrices que se debían seguir en la elaboración del nuevo texto —se había acordado hacer un esquema completamente nuevo, aun sin arrinconar el texto discutido en el Concilio, pero sometiéndolo a una revisión profunda, de modo que en realidad resultaba un texto nuevo.

El punto de partida para el tratamiento debería ser la exposición de la situación presente del mundo al respecto, para dar un juicio sobre ella a la luz de la Escritura, de los Santos Padres y de los Documentos de los Papas. El documento debería ser dirigido a todos los hombres, en un lenguaje teológicamente preciso, pero accesible a todos, sin escolasticismos.

Las subcomisiones encargadas de los "Anejos" debían reelaborar los respectivos textos del cap. IV, sirviéndose de los "Anejos" mismos, que constituirían la 2.ª parte del esquema.

Del 31 de enero al 6 de febrero de 1965 se organizó una reunión amplia en Ariccia, cerca de Roma, con participación de la Subcomisión central, otros Padres de la Comisión mixta, peritos eclesiásticos y laicos.

Divididos en grupos de trabajo, se realizó una intensa labor. Se decidió dividir toda la primera parte doctrinal en un proemio, una introducción general descriptiva y cuatro capítulos:

1) Vocación de la persona (donde más tarde quedaría inserto el primer párrafo del capítulo cuarto del esquema de Zürich sobre la dignidad de la persona humana, con su correspondiente capítulo de los "Anejos").

2) El hombre en la comunidad humana

3) El hombre en el universo

4) La Misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo.

Al mismo tiempo, las subcomisiones correspondientes trabajaban en la elaboración de los capítulos de la segunda parte, a partir de los "Anejos" y de las observaciones dadas por los Padres conciliares. Se añadió a ellos un nuevo capítulo sobre la vida política.

La subcomisión de la cultura estaba formada ahora por E. Guano, A. M. Charue, Ch. Moeller y R. Tucci; pero en Ariccia tuvo otros colaboradores más.

Con eso no terminaba el trabajo; el equipo de redacción todavía tuvo que seguir trabajando intensamente en colaboración con las subcomisiones.

El 29 de marzo se reunió la Comisión mixta en pleno y examinó y discutió el nuevo esquema durante una semana. Fue sometido a atento examen sobre todo en algunas de sus partes y en algunos puntos generales, como las incoherencias y repeticiones. Las Comisiones deberían corregir esos puntos. El texto fue aprobado de esa forma.

Con las corecciones hechas, el Card. L. Suenens lo presentó a la Comisión de Coordinación el 11 de mayo. En junio fue enviado a los Padres.

b) Contenido del esquema

El título del esquema era "Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis" [125], dividido en su aspecto general tal como había quedado después de la reunión de Ariccia: 1.ª parte doctrinal; 2.ª parte, sobre los problemas más concretos del mundo de hoy [126].

---

125. Este título, "Constitutio Pastoralis", después de vacilaciones, contestaciones y discusiones, permanecerá definitivamente.

126. Al margen de los trabajos conciliares, pero con intecionada referencia al capítulo relativo del esquema XIII, se había celebrado en Viena, del 22 al 26 de abril de 1965, una Asamblea general de la OIC (Conférence des Organisations Internationales Catholiques), en torno al tema de la cultura. Si los estu-

Proemio. Solidaridad de la Iglesia con toda la familia humana. Ella se dirige a todo el mundo, para iluminar sus problemas con la luz de Cristo.

Exposición introductiva: La condición del hombre en el mundo de hoy. Fiel al método inductivo adoptado para el esquema, se expone la situación de esperanza y de angustia al mismo tiempo, de la humanidad de hoy, a raíz de los cambios profundos en todos los órdenes y los desequilibrios provocados; pero al mismo tiempo, el hombre aspira a mejorar su propia situación. En medio de todo ello, profundas interrogantes humanas brotan del corazón de los hombres, que se resumen en el problema del sentido de la propia existencia humana.

Cap. I. *La vocación de la persona humana.* Expone la concepción cristiana del hombre, imagen de Dios, a la luz de la creación y de la redención. Expone las diversas dimensiones del hombre: cuerpo, alma, conciencia, libertad, carácter social, la muerte. A continuación pasa al ateísmo, como desviación de la auténtica concepción del mismo hombre.

Cap. II. *La comunidad de los hombres.* a) *Principios fundamentales:* la independencia de la persona y de la sociedad; la socialización; la afirmación de los derechos y deberes de la persona; carácter evolutivo del orden social; carácter universal del bien común. b) *Orientaciones prácticas:* respeto de la persona humana; el amor por los enemigos; la igualdad fundamental de todos los hombres; la caridad social; la libertad y solidaridad de todos los hombres; necesidad de superar la ética individualista; responsabilidad y participación.

Cap. III. *Significado de la actividad humana en el mundo.* Posición de la vida social; el Verbo encarnado y la solidaridad humana. Fundamentos teológicos del problema; el testimonio de la sagrada Escritura; fe cristiana y victorias humanas; valor real del hombre; ciudad terrestre y ciudad celeste; "Nuevos cielos y nueva tierra"; la realeza de Cristo; Dios ha reinado desde la cruz; Dios, principio y fin de la historia humana.

Cap. IV. *La Misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo.* Razones de la presencia de la Iglesia en este mundo; el orden de la redención comprende el de la creación; la Misión universal de la Iglesia; la unión entre la fe y la vida concreta; quehacer de los

---

dios allí realizados no pudieron ser usados para la elaboración del esquema, serán utilizados en el cuarto Período del Concilio.

seglares y de los pastores; en qué forma el mundo actual ayuda a la Iglesia; las vicisitudes de la historia; construir una comunidad fraterna en un espíritu de pobreza; la esperanza del Pueblo de Dios. En este capítulo se muestra la simpatía de la Iglesia por las aspiraciones humanas y se establece la conexión entre el carácter humano y el carácter religioso de la Misión de la Iglesia[127].

La segunda parte del esquema estaba dividida en cinco capítulos: I. Tutela de la dignidad del matrimonio y de la familia. II. Sano fomento del progreso de la cultura. III. La vida económico-social. IV. La vida de la comunidad política. V. La promoción de la comunidad de los pueblos y la tutela de la paz.

c) Contenido del capítulo sobre la cultura

El capítulo sobre la cultura estaba dividido en tres secciones: *1.ª sección: Situación de la cultura en el mundo de hoy.* Después de dar una noción de cultura, analizaba la nueva dinámica cultural. Bajo el título "Diversidad de las condiciones de vida" daba el significado de la cultura. El hombre llega a un nivel verdaderamente humano por la cultura, que es el desarrollo de las dotes espirituales, corporales propias, y la humanización de la misma historia. La cultura, por ser ante todo de orden espiritual, es comunicable y contribuye a la unidad entre los hombres. De la diversa manera de trabajar y de expresarse, de practicar la religión, de legislar y establecer instituciones jurídicas, de cultivar las artes, créanse diversas formas de vida y diversas escalas de valores, que se constituyen en patrimonio particular de cada grupo humano y un ambiente en el que el hombre penetra y se realiza y desarrolla la civilización. A continuación indica los factores que han cambiado la situación cultural del mundo actual, creando nuevos estilos de vida. Al mismo tiempo se ha creado una nueva conciencia del hombre como creador de su cultura y de la cultura de la comunidad a la que pertenece. Este quehacer humano presenta grandes dificultades en la misma dinámica de la cultura de hoy.

2.ª sección: Algunos principios relativos a la promoción de la cultura. Mira la cultura a la luz de la fe: cómo corresponde a la creación de Dios y prepara al hombre a reconocer a Cristo; se consideran las múltiples relaciones entre el Mensaje evangélico y la

127. Cf. PH. DELHAYE, *Histoire des textes*, p. 264.

cultura y la ayuda mutua entre la Iglesia y la cultura; se indican las condiciones para un sano desarrollo de la cultura, sobre todo la libertad.

3.ª sección: Algunos deberes más urgentes de los cristianos respecto de la cultura. Se reafirma el derecho de todos a participar en los bienes de la cultura y de las indicaciones para que ese derecho se haga efectivo y concreto; precisa las condiciones de una educación que promueva la cultura integral del hombre; da las normas para que se haga posible y real el acuerdo entre la cultura humana y la educación cristiana, entre las disciplinas profanas y las ciencias teológicas.

Ph. Delhaye ve la primera característica del nuevo esquema en su centralización en una *antropología cristiana* [128]; lo cual se ve claramente en la formulación de la primera parte del esquema de Ariccia, antes presentado, y que se ha conservado, aunque no en forma tan clara. El capítulo de la cultura ha tratado de ligarse más estrechamente con esa primera parte doctrinal del esquema, según las sugerencias del Card. G. Lercaro, aunque su posición dentro del mismo lo coloca como un capítulo más de la segunda parte [129]. Por otra parte, se ha dado un carácter más universal al fenómeno de la cultura, no restringiéndola a una visión occidental o a una concepción de cultura científico-técnica, sino integrando las otras culturas e insistiendo en sus valores de sabiduría y contemplación [130]. Además hace ver mejor las tensiones y las antimonias de la dinámica cultural actual. Pero precisamente estas características del capítulo serán resaltadas más todavía, a petición de los Padres, en la discusión durante el cuarto período.

---

128. PH. DELHAYE, *Histoire des textes*, p. 257: "Il a gardé fidèlement bien des éléments de la redaction de Zurich acceptée par les Pères tout en les enrichissant ou en les modifiant selon les directives du débat conciliaire de la troisième session. Mais il a évité l'écueil de tous les remaniements en constituant une synthèse nouvelle qui est centrée sur les problèmes de l'anthropologie chrétienne".

129. Esto parece ser una de las ambigüedades que el capítulo no ha llegado a superar. En efecto, considerando su importancia en las relaciones Iglesia y mundo, y su estrecha unión con el anuncio del Mensaje evangélico, se ve su primariedad también respecto de la respuesta de la Iglesia a los problemas concretos del mundo de hoy. Por eso dice CH. MOELLER, *Die Geschichte*, p. 268, nota 73: "Logischerweise hätte man das Kapitel über der Kultur and die erste Stelle des zweiten Teils setzen müssen. Der enge Zusammenhang zum dogmatischen Teil, den es inner beibehielt, wäre dabei besser sichtbar gewesen".

130. Cf. R. TUCCI, *Zweites Kapitel*, p. 451: CH. MOELLER, *La promozione*, p. 376.

2. *Discusión, reelaboración y promulgación del Documento*

a) Algunas ideas generales

En la Congregación general 132 (21 de septiembre) se iniciaba la discusión sobre la Constitución pastoral, con una presentación de Mons. E. Garrone, quien recalcó que el problema del hombre (antropología cristiana) constituía el alma de todo el esquema.

En la discusión general del esquema, Mons. B. Kominek pidió una exposición mejor de las relaciones entre la religión y la cultura, que no se oponen, sino se enriquecen mutuamente (Congregación general 134, 23 de septiembre).

Mons. M. Hermaniuk dijo que el esquema era demasiado estático y escolástico al abordar el problema del valor de la actividad humana y de la cultura, al no recalcar suficientemente su valor creativo y de perfeccionamiento del hombre.

En la Congregación general 134 (23 de septiembre) fue presentada la Exposición introductiva, por Mons. M. Mcgrath quien mostró que en la exposición de los signos de los tiempos se había querido evitar el "occidentalismo".

En la discusión de la primera parte, el problema de los órdenes natural y sobrenatural fue el argumento principal. Muchos acusaron al texto presentado de demasiado optimista e impreciso. Se insistió también en la precisación del concepto de mundo: El Card. J. Frings pedía en la Congregación general 135 (24 de septiembre) que el término "Mundo" se tomase en el sentido de conjunto de las realidades construídas por el hombre y plasmadas por su mano.

La segunda parte del esquema fue introducida por Mons. F. Hengsbach. Respecto del capítulo de la cultura dijo que el concepto de *cultura* se había ampliado en consideración de las diversas situaciones del mundo [131].

b) Discusión del capítulo sobre la cultura

La discusión sobre el capítulo de la cultura se desarrolló en la Congregación general 140 y en la 141 (1 y 4 de octubre respectivamente), con 12 intervenciones orales [132].

---

131. "... quia caput agit non tantum de culturis elevatis, sed de omni cultura humana"; cf. R. Tucci, *Zweites Kapitel*, p. 453.

132. Cf. G. Caprile, *Il Concilio*, vol. V, pp. 147-155.

De nuevo se constataba la insuficiencia del concepto de cultura: así lo hacía Mons. E. Blanchet. Mons. J. Le Conëdic consideraba la cultura como el modo de utilizar mejor las realidades terrestres. La cultura tiene un sentido antropológico, porque es el *instrumento* que coloca al hombre en el centro de la creación y lo conduce a Dios: la cultura debe servir a la humanización.

El P. A. Fernández considera la promoción de la cultura como uno de los puntos cruciales del esquema, como uno de los máximos valores humanos. La cultura sirve a la mutua convivencia y a las relaciones entre los hombres, por lo que hay que fomentar su difusión. La Iglesia católica no es contraria a una verdadera y sana cultura, sino que la eleva y la perfecciona [133].

Otro de los temas tratados por los Padres fue el del pluralismo cultural. Ante todo Mons. L. A. Elchinger acusó a la Iglesia católica de estar encerrada en una cultura particular, de modo que no puede comprender las otras culturas, diferentes de la clásica. Ella debe buscar de entablar el diálogo con todas las culturas del mundo, ya que está a su servicio.

Mons. C. Padin acusaba al esquema de querer nivelar todas las culturas. Las culturas, insistía él, son complementarias, en su diversidad. Los cristianos deben promover esa comunión intercultural, que debe hermanar a los pueblos.

El mismo tema del pluralismo cultural fue tratado por Mons. L. Bettazzi: El Evangelio es un fermento destinado a los hombres de todo tiempo y toda región.

Mons. C. Morcillo habló sobre el humanismo cristiano y la cultura. La cultura y su progreso entran en el plan creador de Dios, que ha creado al hombre capaz de aquélla. La Revelación ha manifestado este plan divino. La Redención ha restaurado el orden de las cosas, reorientándolas a Dios, mediante el hombre: y con ello da la base para el progreso de la cultura. La caridad cristiana confirma y urge la función social de la cultura.

Como temas particulares de cultura, son de notar las intervenciones de Mons. M. Pellegrino, que exaltó el valor de la historia en la cultura actual y la exigencia de la libertad; y la de Mons. L. Lebrum que resaltó el valor cutural del deporte, como medio de fra-

133. En ésta y en las otras intervenciones del P. Fernández sobre la cultura, se manifiesta su concepción de la cultura verdadera y sana, como recto ordenamiento de los valores humanos, que proceden de la naturaleza humana; con una acentuación particular en el aspecto intelectualista de la misma cultura.

ternización entre los pueblos y gentes de diversa condición y nacionalidad.

c) Correcciones del Esquema y votaciones

Terminada la discusión de todo el esquema en la Congregación general 144 (7 de octubre), Mons. G. Garrone, concluyendo sobre las intervenciones, dijo entre otras cosas: Serían aclarados y definidos los términos "mundo" e "Iglesia". Ante todo, el término "mundo" significaría siempre los hombres considerados en sí mismos y en el conjunto del mundo material; pero visto en sus diversos sentidos, a la luz de la Revelación y de la Biblia. El término "Iglesia" significaría ordinariamente el Pueblo de Dios y solamente en el último capítulo de la primera parte se refiriría (a veces) a la Jerarquía.

En cuanto a las acusaciones hechas al esquema, de demasiado filosófico y optimista, el Relator proponía la solución en la colocación del misterio de Cristo al principio del mismo, de modo que iluminara todo él de una forma profética. Por lo demás, era necesario partir de las nociones sencillas y comunes, para pasar a las más elevadas, tal como procedía el esquema.

Respecto de los capítulos de la segunda parte, aceptaba las críticas en cuanto a su poca conexión con la primera parte. Como solución indicó la de hacer ver que la persona humana, en su dignidad natural y sobrenatural y en su ordenación a Dios y a la participación en la vida de Dios en Cristo, constituye la clave de la solución de los problemas tratados en la segunda parte [134].

A base de las críticas y sugerencias, se procedió a la corrección de todo el esquema, que a poco más de un mes pudo ser presentado para la votación por partes. La primera parte quedaba reducida en algunos de sus puntos, pero la estructura general era idéntica. Un resumen de las diversas relaciones previas a las votaciones, el resumen del esquema completo y los resultados de las votaciones se encuentran en G. Caprile [135].

---

134. Esto se hizo ya desde la Exposición introductoria (GS,10). Por lo demás, he hecho notar que entre el capítulo de la cultura y la primera parte docrinal se había buscado conscientemente ya antes una unión más orgánica y que en gran parte se había conseguido. Para el resumen completo de la relación, cf. G. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. V, p. 185.

135. G. CAPRILE, *ibid.*, pp. 385-402. Tanto la relación de Mons. McGrath sobre la Exposición introductoria, como la de Mons. Hengsbach insistieron en el aspecto de la desoccidentalización o de la universalidad de perspectivas.

Los "modos" sugeridos o los cambios pedidos fueron muchísimos; y con ellos se tuvieron que ver las Comisiones en su trabajo ímprobo y urgente, pues tenían que terminar en menos de dos semanas. Mons. G. Garrone, en su relación previa a la votación última por capítulos y de todo el esquema en su conjunto, exponía los cambios aportados [136]. Así situados ante el esquema en su visión de conjunto, voy a reducirme en esta última fase al capítulo de la cultura.

d) Modificaciones y votaciones del capítulo de la cultura

Mirando este capítulo dentro de todo el esquema y en el conjunto de la temática y de la problemática del mismo, se puede sintetizar el desarrollo del tema de la cultura a través de su situación, estructura y cambios finales, con lo que se llega al texto definitivo.

En realidad el texto corregido fundamentalmente es el mismo que el discutido en Aula: pero sufre algunos cambios o añadiduras significativos, sobre todo en cuanto a la descripción de la misma cultura.

El primer número de la primera sección: *Diversidad de las condiciones de vida* pasa a ser *Introducción* de todo el capítulo, en la que se describe la cultura con más amplitud que antes, resaltando el carácter humano y universal de la misma, y por lo mismo insistiendo en el tema de la naturaleza-cultura. Esta universalización del fenómeno de la cultura responde a aquella exigencia de desoccidentalización [137], en la que tanto se había insistido, y que se había procurado reflejar a través de todo el capítulo, y en particular, en la primera sección sobre *La situación de la cultura en el mundo de hoy*. Igualmente en la descripción de la cultura se resalta el aspecto histórico y social y el sentido etnológico y sociológico de la misma, y por tanto su pluralismo.

En la sección 1.ª se resalta el progreso de las ciencias y del estudio de la historia en la cultura actual, lo mismo que el fenómeno de la socialización por la industrialización y la urbanización. Se introduce también el párrafo que indica cómo la conservación de

136. Para un resumen de esta relación y de los resultados de las votaciones se puede consultar de nuevo la obra de G. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. V, pp. 476-481.

137. Así dice A. DONDEYNE, *L'essor de la culture*, en *Vatican II. L' Eglise*, t. II, p. 456: "C'est le grand merite de notre temps d'avoir repensé le phénomène culturel dans le sens d'un *élargissement* et d'un *approfondissement* de son concept. Mais élargir ce concept est aussi le 'désoccidentaliser' ".

las particularidades de cada cultura promueve y expresa la unidad de los hombres. Se ha introducido la referencia a las mujeres como promotoras de la cultura. Se acentúa el sentido de la responsabilidad y autonomía del hombre hoy. Las antinomias que presenta la cultura moderna son expresadas en interrogantes y en forma más angustiosa. Se especifican los valores contemplativos y de admiración como valores humanos.

En la sección 2.ª: *Algunos principios relativos a la promoción de la cultura,* se explicitan la historia, las matemáticas y las ciencias naturales entre la filosofía y las artes, como objeto de cultivo humano; exalta los valores humanos que el cultivo de las ciencias y de la técnica fomenta y su servicio a la difusión del Evangelio. Se insiere en esta sección el párrafo que habla de la función humanizadora de la Iglesia a través de su propia acción religiosa, también la litúrgica: este tema en el texto anterior aparecía en la sección tercera, n. 74.

En la sección tercera: *Algunos deberes más urgentes de los cristianos en torno a la cultura,* respecto al derecho a la cultura y a la participación en ella, el texto corregido tiene precisaciones y pequeñas añadiduras valiosas, sobre todo respecto del puesto y acción de la mujer en la cultura. Se alude al hecho de que los medios de comunicación social pueden favorecer una cultura universal. Es más explícito que el texto anterior sobre la aportación del progreso de las ciencias para una profundización y reformulación de la doctrina cristiana por parte de la teología; y respecto de la literatura y las demás artes que revelan a la Iglesia la profundidad del hombre; se debe, pues, fomentar el encuentro entre la Iglesia y los artistas en su libertad ordenada y la diversidad de expresiones, pues ellos prestan un grande servicio a la liturgia y a la predicación.

El día 16 de noviembre se sometió a tres votaciones: en la primera la introducción y las dos primeras secciones: votantes 2158; positivos 2102; negativo 52; nulos en total 4. En la segunda, la sección tercera, aprobada también: votantes 2125; positivos 2058; negativos 61; nulos en total 6. La tercera votación se refería a todo el capítulo en su conjunto: votantes 2146; positivos 1909; negativos 44, "modos" 185; nulos 8.

En atención a los modos, se revisó el capítulo, que en realidad recibió mínimas modificaciones, excepto la reintroducción del tema de las minorías culturales de cada nación, para cuyo fomento las autoridades deben crear las condiciones y los medios necesarios (n. 59);

la participación en la vida social es considerada también como una actividad que responde al mandato de Dios de someter la tierra y dominar la creación; el fenómeno de la difusión del libro es colocado entre los actuales medios de comunicación social.

c) Promulgación de la Constitución pastoral

El 4 de diciembre se votó de nuevo el capítulo entero: votantes 2226; positivos 2137; negativos 81; nulos en total 7. Y el día 6 se sometió a votación todo el esquema: votantes 2373; positivos 2111; negativos 251; nulos en total 11. Por fin, el día 7, novena Sesión pública del Concilio, fue votado definitivamente ante el Papa: votantes 2391; positivos 2309; negativos 75; nulos 7.

Y así fue promulgado como *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual.*

* * *

Como síntesis de este recorrido histórico del texto del capítulo sobre la cultura, recojo la que da Ch. Moeller, indicando, por una parte, los temas constantes a través de toda la elaboración y, por otra, los que sufrieron una evolución [138]. Entre los problemas tratados a través de todos los esquemas, indica éstos: La independencia de la Iglesia respecto de cualquier cultura concreta; su acción civilizadora (humanizadora) a través de su Misión de evangelización; la afirmación de la autonomía de la cultura y su ordenación de los valores; la protección de las minorías culturales [139]; la oposición contra cualquier discriminación entre los hombres; y sobre todo, se ha buscado la unión entre este capítulo y las partes más dogmáticas del esquema, en particular por la permanencia del tema del hombre, creado a imagen de Dios.

Entre los temas que evolucionaron indica éstos: La oscilación entre el polo técnico y el literario de la cultura, resuelta al fin en forma de tensión y complementariedad; la insistencia cada vez mayor sobre la situación de miseria de las dos terceras partes de la humanidad que ven cerrado su acceso a los bienes fundamentales de la cultura [140]; una visión cada vez más concreta de las cosas.

---

138. Cf. CH. MOELLER, *La promozione*, pp. 377-378.

139. Ya se ha indicado que a raíz de las observaciones de los Padres, este tema es recalcado más explícitamente.

140. Estas dos adquisiciones significan en el fondo lo que se ha llamado la "desoccidentalización" de la cultura, en la que tanto han insistido los Padres conciliares a través de sus intervenciones en el aula.

Y desde el punto de vista teológico, indica el autor que, mientras la cosmología bíblica permaneció constante, el tema de la escatología desapareció, pasando a la primera parte de la Constitución donde se recalca más de una vez.

Respecto del título del capítulo, hay que hacer notar el sentido de movimiento —"promoción"— y la idea de juicio de valor —"recta promoción"— que se fue introduciendo.

Por mi parte, he tratado de hacer ver en modo particular la conexión *histórica,* conscientemente buscada, entre este capítulo y el conjunto del esquema a través del proceso de su elaboración. E igualmente he tratado de resaltar los aspectos que mayor esfuerzo significaban por captar la dinámica de la cultura actual, tal como he caracterizado arriba, en su mundialidad, su democratización o universalización, e incluso en su integralidad. En efecto, la dispersión del concepto de cultura, vista en la teología preconciliar y también en los esquemas del Concilio, ha ido dando lugar a una concentración, o mejor, a una integración de las diversas dimensiones del fenómeno cultural, en su amplitud, dentro de la descripción del mismo, conseguida y dada como introducción del capítulo.

A lo largo de la elaboración y discusión del Esquema se pueden descubrir tres líneas diversas de pensamiento:

a) Consideración *moral* de la cultura, que insiste en la ordenación de los valores en una sana y verdadera cultura que encuentra su ideal en un humanismo cristiano. Esta forma de pensamiento es expresada particularmente por los Padres italianos y españoles. Indica una cierta desconfianza respecto del desarrollo cultural moderno.

b) Consideración *espiritual* de la cultura en su relación con la Iglesia. En esta consideración sobresalen las preocupaciones de la autonomía de la cultura respecto de la Iglesia, de la acción cultural de la misma Iglesia en relación con su misión de evangelización, etc. Este orden de preocupaciones responde a una problemática discutida en Europa y Occidente, donde la Iglesia que en un tiempo dirigió el desarrollo cultural, perdió su papel de promoción y se ha encontrado frente a una cultura espiritual-intelectual desarrollada al margen de ella. En el Concilio este pensamiento está representado particularmente por algunos Padres de lengua francesa.

c) Consideración *etnológica,* que tiene en la mente el problema de la pluralidad de las culturas, el contacto entre ellas y la posición de la Iglesia universalista frente a esta pluralidad de las culturas.

Naturalmente esta línea de pensamiento está representada por los Padres de los países de misión y no occidentales, particularmente africanos. Ellos encuentran apoyo en algunos Padres europeos que ven con preocupación la conexión demasiado estrecha y rígida de la Iglesia Católica con la cultura occidental.

Todos estos puntos de vista pueden ser desarrollados a partir de la amplia noción de cultura dada en la introducción. Pero en el capítulo se reflejan esos diversos puntos de vista que no han encontrado una auténtica articulación y unidad.

Los resultados logrados no son definitivos; y lo que la misma Constitución *Gaudium et spes* declara, en el n. 91, respecto del documento en general, puede aplicarse en modo particular al capítulo de la cultura: "Ante la inmensa diversidad de situaciones y de formas culturales que existen hoy en el mundo, esta exposición, en la mayoría de sus partes, presenta deliberadamente una forma genérica; más aún, aunque reitera la doctrina recibida en la Iglesia, como más de una vez trata de materias sometidas a incesante evolución, deberá ser continuada y ampliada en el futuro".

Se trata, pues, de un punto de partida, de una apertura de perspectivas para el futuro[141]. Por eso, hay que analizar y desarrollar temáticamente esas perspectivas abiertas.

141. Por lo mismo, como dice R. Tucci, *Introduzione storico-dottrinale*, p. 134, "In questo senso si può dire che la storia della costituzione pastorale nel mondo contemporaneo è appena cominciata".

V. — UNA ANTROPOLOGIA CULTURAL EN EL CONCILIO

A) Noción antropológica de Cultura

En otra parte se ha insinuado que la primera vez que el latín eclesiástico oficial ha admitido los términos "cultura" y "civilizatio", en su significado moderno, es en el Concilio Vaticano II [1].

"Civilizatio" se encuentra tres veces en los documentos conciliares [2]. El término "Cultura" aparece unas treinta veces, y las más de las veces sin ningún genitivo determinativo, al contrario del latín clásico y del latín eclesiástico oficial anterior. Sin ser la forma exclusiva —aparecen también las tradicionales "cultus civilis", etc.— "cultura" ha sido tomado del uso moderno en las grandes lenguas occidentales. Pero eso mismo supone que en los diversos contextos tiene una variedad grande de significados. Desde luego, las diversas direcciones de reflexión cristiana en torno al fenómeno cultural de que se ha hablado antes, están recogidas también en el Concilio por el término "cultura" [3]. Pero resalta sobre todo su empleo en el sentido de "patrimonio" propio de un pueblo o grupo humano, y que es en alguna manera el que más se aleja de su significado originario en latín, porque en gran parte es considerado como una realidad *objetivada*. Sin embargo, el adjetivo derivado "culturalis" más frecuente que el substantivo, casi siempre tiene un sentido de *acción*

1. En la Constitución pastoral no se hace una distinción entre cultura y civilización. Sobre las vacilaciones respecto a la forma "cultura", cf. R. Tucci, *Zweites Kapitel*, p. 451, nota 10 y p. 452.
2. En GS, 9, 27 y 45.
3. Un sentido más todavía y más restringido —aunque no contradictorio— tiene cuando habla de "cultura religiosa" (SC, 19), expresión tomada del lenguaje moderno occidental y que significa instrucción religiosa o conocimientos de doctrina religiosa.

o *vida* cultural, y particularmente en el plano intelectual y artístico, en contraposición a "social", "práctico", "técnico", "económico", "político", "profesional".

Se ha visto antes que la mayor dificultad para la elaboración del capítulo sobre la cultura fue precisamente la de encontrar una noción precisa de la misma. El Concilio no parece haber dado del todo la solución a esta dificultad, dejando un margen de ambigüedad en el uso del término en los Documentos en general, e incluso en la *Gaudium et spes,* y en el mismo capítulo sobre la cultura[4].

Sin embargo, la Introducción del capítulo sobre la cultura constituye un número entero sobre su noción. A través de una descripción bastante completa, se expone una noción amplia, en la que se integran o se pueden integrar los variados puntos de vista desde los que cabe considerar el fenómeno de la cultura humana.

Sobre la base de una concepción radicalmente humana de la cultura y en el cuadro de una tensión entre cultura en general y las culturas en concreto, estructura el Concilio los diversos elementos que componen y las varias dimensiones que concurren a una noción integral de cultura.

1. *Hombre y cultura*

La íntima unión entre la realidad humana y el fenómeno cultural parece ser la afirmación global contenida en el párrafo primero: "El hombre no llega a un nivel verdadera y plenamente humano sino por la cultura, es decir, cultivando los bienes y valores naturales. Siempre, pues, que se trata de vida humana, naturaleza y cultura se hallan ligados estrechísimamente" (GS,53).

a) Naturaleza y Cultura

El párrafo citado no es primariamente la afirmación de un principio filosófico sobre la relación entre la naturaleza y la cultura en sí mismas, sino una constatación fenomenológica en torno al hombre que se realiza cultivando lo que es natural. "Naturaleza" no tiene aquí una especial significación escolástica, en referencia a una

4. De esta opinión es F. WEBER, *La Chiesa e le culture,* I, pp. 461-462: "La stessa Costituzione conciliare non risolve direttamente questo problema, sebbene ne fornisce gli elementi. Sicchè, pur partendo da una definizione generica, adopera il termine di cultura non senza, quà e là, qualche ambiguità, dovuta alla molteplicità dei suoi sensi". Y más adelante añade: "... Il motivo di questa oscillazione ... ha anche una ragione storica".

esencia inmutable y universal del hombre, como causa o base normativa de su desenvolvimiento cultural [5]; esta idea queda al margen de la afirmación del Concilio. En definitiva, no se trata en este párrafo directamente de una afirmación sobre la cultura misma, sino sobre el hombre y su relación con las realidades "naturales": "bienes y valores de la naturaleza", como materia "prima", y objeto de la operación cultural del hombre. Y en esta naturaleza se incluye en primer lugar el mismo hombre, y en torno a él las demás realidades, como bienes y valores a desarrollar.

El hombre se manifiesta como "cultivador" de tales realidades naturales. Se trata, pues, de una relación del hombre con la "naturaleza" a través de la cultura, entendida ésta como una actitud abierta, dinámica y operativa. El hombre no se detiene frente a sí mismo y frente a las demás realidades en una actitud estática. Para él, su propia persona y las demás realidades no son objetos dados de una forma definitiva. La cultura significa, pues, para el hombre no sólo una actitud, sino un efectivo desenvolvimiento.

El hombre se "hominiza" por la cultura [6], o, como dice el Concilio, "llega a un nivel verdadera y plenamente humano", tanto individualmente cuanto como grupo humano o humanidad [7]. Y, por otra parte, el hombre "humaniza" las realidades externas por la cultura: en efecto, el cultivo de los bienes y valores de la naturaleza significa dominarlos y hacerlos a su medida [8]. La humanización de las realidades está orientada a la hominización del mismo hombre [9].

---

5. R. BRENNAN, *The thomistic Concept of Culture*, en *The Thomist* V (1943) 114, considera la cultura como "as a perfection of human nature directed to man's social progress". Y más tarde pone la naturaleza como la causa eficiente de la cultura y como norma del desarrollo cultural.

6. El término de "hominización", acuñado por TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phénomène humain*, Paris, 1955, pp. 181 y 201, en teoría evolucionística, no sólo indica el paso del animal a hombre por el hecho de la reflexión, sino también la evolución del mismo hombre hacia formas más perfectas, a través de la historia de la civilización o de la aculturación. En la misma obra, p. 199, dice: "C'est à ce grand processus de sublimation qu'il convient appliquer, avec toute sa force le terme d'*hominisation*. L'Hominisation, qui est d'abord, si l'on veut, la saute individuelle instantanée, de l'instinct à la pensée. Mais l'Hominisation qui est aussi en un sens plus large, la spiritualisation phylétique, progressive, dans la Civilisation humaine de toutes les forces contenues dans l'Animalité".

7. Como bellamente dice M. Landmann, *o. c.*, p. 17, el hombre *natural* no es hombre entero: "Der Mensch ist eine von der Natur nur halbvollendete Schöpfung, ist eine unvollendete Symphonie".

8. Es aquí donde tiene pleno sentido la sentencia de Protágoras: "El hombre es la medida de todas las cosas". Fórmula que ha sido revalorizada en un sentido cristiano por K. BARTH, *Christengemeinde*, p. 36: "Desde el momento que Dios se ha hecho hombre, el hombre es ya la medida de todas las cosas".

He dicho que el Concilio no mira directamente en este párrafo a la cuestión filosófica de la relación entre naturaleza y cultura, bajo el aspecto normativo; y tampoco mira directamente a su aspecto cognoscitivo de la verdadera naturaleza humana [10]; esta perspectiva de la naturaleza humana queda al margen de su visión primordialmente fenomenológica [11].

Con todo, como de rechazo, se plantea el problema de la relación entre naturaleza y cultura en su doble aspecto y el de la auténtica naturaleza humana, desde el momento en que considera al hombre como en *camino*, a través de la cultura, que lo lleva a realizar y conquistar la plenitud de su verdadero carácter humano: la cultura como vía de su hominización y de la humanización de las demás realidades.

En efecto, la naturaleza aparece como algo no dado del todo, que vemos en la perspectiva de la evolución cultural [12]. La naturaleza adquiere, pues, una dimensión prospectiva a través de la cultura, concebida también como algo prospectivo [13], y es considerada no como algo primitivo, anterior a la cultura, sino como un ideal futuro que dirige la evolución cultural [14], provocando esa tensión hacia la hominización y la humanización, que significa el proceso de la cultura.

---

9. A. DONDEYNE, *L'essor*, p. 464: "... l'homme ne s'humanise, qu'en humanisant le monde...".

Yo prefiero distinguir entre la hominización y la humanización.

10. De este problema he tratado ya en el capítulo II. Por eso aquí no me detendré sino sólo para presentar el párrafo del Concilio.

11. El Concilio habla más bien de *persona* (humana), en el sentido que este término tiene en las filosofías personalistas modernas y que en cierto modo se contrapone a naturaleza. Aunque no haya querido ponerse al lado de una corriente filosófica particular, no se puede no ver una afinidad entre las ideas del Concilio y el personalismo filosófico; cf. M. FLICK, *L'attività umana nell'universo*, en *La Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Introduzione storico-dottrinale. Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento*, Torino, 1968, p. 602.

12. Cf. *Controllo delle nascite e Teologia. Il Dossier di Roma, presentato e commentato da J. M. Paupert* (Problemi di teologia pratica 1), Brescia, Queriniana, 1968², pp. 31-33, 94, etc.

L. BOROS, *L'esistenza redenta* (Meditazioni teologiche I), Brescia, Queriniana, 1967⁴, p. 130: "L'essenza del nostro essere umano giace ancora al fronte, deve essere conquistata", y en otra parte, p. 20: "L'uomo è essenzialmente una sostanza che diviene (*substantia potentialis*). Ciò che egli è, gli stà sempre davanti. Egli deve sognare nella sua propria essenza...".

13. Este término emplea CH. MOELLER, *Fede e cultura contemporanea*, en *La Chiesa e la cultura*, Napoli, 1967, pp. 139-150, para explicar una característica de la cultura moderna. Igualmente se ha visto en otra parte que lo empleaba F. Weber más o menos en el mismo sentido.

14. J. FABRÈGUES, *Christianisme*, p. 348: "... La nature n'est pas l'état primitif de la vie sans la culture et le travail de la raison. La nature c'est l'être profond de l'homme vers lequel tend la raison par la culture".

El pensamiento de Sto. Tomás no es ajeno a este concepto de naturaleza humana. Según él, la naturaleza humana se conoce por los fines, que constituyen precisamente el elemento dinámico, la fuerza atractiva de la evolución humana en la cultura [15] y de su *progreso* [16].

Vista así la relación entre naturaleza y cultura en el plano humano, el problema del aspecto normativo y del cognoscitivo de la naturaleza humana adquiere nueva dimensión y claridad, a la luz del planteamiento cultural del mismo.

b) El hombre cultural

De la constatación fenomenológica del hombre que se realiza a través de la cultura, surge una afirmación ontológica sobre el hombre cultural. Y si promordialmente la naturaleza hacía referencia al hombre a través de la cultura, bajo este nuevo punto de vista se refiere directamente al mismo hombre y a su esencia en relación con la cultura o en vistas a ella: "Naturaleza y cultura se hallan estrechísimamente ligadas", bajo este aspecto, en el sentido de que el hombre por su propia naturaleza, radicalmente, es un ser cultural [17].

En el sentido más fuerte, el hombre necesariamente "existe" en la cultura [18]. No tiene sentido sino en la cultura y no se llega a su comprensión sino a través de ella, porque en ella realiza su "humanidad" [19]; por tanto una Antropología que no sea "culturología", una antropología acultural no tiene significado [20]. En el fondo, el

15. Cf. *Documentum syntheticum de moralitate regulationis nativitatum*, en *Controllo delle nascite*, p. 156.

16. Mirada la cultura bajo este punto de vista, está íntimamente ligada al concepto de progreso. La cultura no tiene sentido si no es para el desarrollo y progreso del hombre, haciendo progresar las realidades terrenas.

17. Como dice A. DONDEYNE, *Promozione e progresso della cultura*, en *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Commento alla costituzione pastorale 'Gaudium et spes'*, Brescia, 1967, p. 194: "L'uomo è per natura un essere di cultura. Dovunque l'uomo compare, là compare la cultura. L'allargamento, attraversso la sua radicalizzazione, del concetto di cultura, è anch'esso uno dei fenomeni culturali del nostro tempo. Ed è divenuto gradualmente il pensiero centrale, il pensiero-guida del capitulo sulla cultura".

18. Como dice F. WEBER, *La Chiesa e le culture*, I, p. 466: "L'ordine umano non è, senza cultura. La cultura è inerente all'uomo. L'origine della cultura *è nell'uomo stesso*. E aggiungo: *nelle sue condizioni di vita*".

19. J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, p. 12: "... l'umanesimo è inseparabile dalla civiltà o dalla cultura".

20. Véase la semejanza de ideas y de terminología entre este párrafo del Concilio y la frase del prestigioso antropólogo y filósofo D. BIDNEY, *Theoretical Anthropology*, p. 126: "Man is by nature a cultural animal, since he is a self-cultivating, self-reflective, self-conditioning animal and attains to the full development of his natural potentialities only isofar as he lives a cultural life".

"hombre cultural" es una traducción moderna del "hombre racional y consciente".

Así pues, la cultura es un fenómeno universal, y no exclusivo de unas personas "cultas", o de unos pueblos "civilizados". Esta es la afirmación central de este párrafo. La cultura está radicalmente ligada al fenómeno humano, y no a una forma particular e histórica de realización humana; como dice J. O'Riordan, la cultura es el "modus humanus vivendi" [21], en contraposición al modo de vida de los animales, porque el animal en un ser determinado particularmente por los *instintos* naturales y congénitos, mientras el hombre es el ser de las *tradiciones* culturales, de las que se apropia a través de la educación progresiva. Por eso, la cultura nace en el preciso momento —según la teoría de Teilhard de Chardin— en que la evolución de la vida produjo el salto hacia la conciencia, en el paso a la "hominización", por el cual la naturaleza encuentra también su alma [22], en la actitud y operación cultivadora del nuevo ser; pues éste, como ser consciente y reflexivo no queda ya esclavizado por el devenir evolutivo, sino que es capaz de tomar su postura consciente y activa frente a sí mismo y frente a las demás posibilidades, considerándolas más como posibilidades de su libertad que como datos [23].

c) Cultura humana

La afirmación ontológica sobre el hombre cultural tiene un reverso de tipo más bien ético, que afirma el carácter humano de la cultura en su realidad y en su finalidad [24]. Así como el hombre es un ser radicalmente cultural, la cultura es una realidad vitalmente humana, antropológica: ella recibe su significado en y por el hombre, referida totalmente a la persona humana. Y en este sentido la

---

21. J. O'Riordan, *Theologia moralis*, p. 1. Cf. también J. Laloup - J. Nelis, *Cultura y Civilización*, pp. 21-23.

22. Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, p. 201: "Par l'hominisation, en dépit des insignifiances de la saute anatomique, c'est un Age nouveau qui commence. La Terre fait 'peau neuve'. Mieux encore, elle trouve son âme". Esta sería una forma de expresar en algún modo el tema del hombre "imagen de Dios", en su relación con las realidades todas, creadas por Dios.

23. I. Magli, *Gli uomini*, p. 20, se refiere a la misma idea, cuando dice: "... la definizione stessa di cultura come 'atteggiamento' di fronte alla realtà è già definizione del fenomeno umano, poichè appunto in questo l'uomo è uomo, e non animale, nell'assumere la vita non come un dato ma come una possibilità, nel dare cioè 'significato 'alla vita, e nell'assumere di conseguenza un atteggiamento di fronte ad essa".

24. Aquí no hablo de la cultura en relación con la naturaleza abstracta *normativa*, sino de la cultura en relación con el hombre o los hombres concretos que realizan y concentran en sí su expresión cultural.

misma afirmación ontológica en su reverso adquiere grande importancia para una visión moral y teológica de la cultura [25].

La cultura es un fenómeno humano en triple sentido: parte del hombre y de su propia naturaleza espiritual, la realiza el hombre como proyección de sí mismo en las realidades, y termina en definitiva en el hombre y en su perfeccionamiento [26].

El hombre, en su ser espiritual-corporal, es capaz de abrirse a las demás realidades y crear así una relación con ellas, una relación que se llama cultural, es decir, humanizante. Desarrolla de múltiples maneras esta relación humanizante: dando un significado a las realidades [27], dándoles un valor respecto del mismo hombre, transformándolas por su acción, ordenándolas a su propio bien y servicio. A esa múltiple relación da una expresión, una exteriorización: diríase incluso, una objetivación perceptible [28]. Pero aun objetivado el producto de la relación y de la operación humana, tal objeto no pierde su relación especial con el hombre que lo ha producido, en cuanto es producto cultural: más bien, se establece una especie de relación dinámica mutua. En efecto, el hombre que ha humanizado (cultivado) tales realidades, es perfeccionado, cultivado y hominizado por los mismos productos culturales. Ellos conservan continuamente una fuerza humanizante, en forma permanente [29]. A la luz de

---

25. J. MESSNER, *Kulturethik*, Insbruk, 1954, p. 336, concibe la cultura como el desarrollo pleno de lo verdaderamente humano.

CH. MOELLER, *La promozione*, p. 378, insiste precisamente sobre esto cuando dice: "... essa (la cultura) appare legata alla persona umana in quanto tale; senza quest'ultima, infatti, la cultura non può essere vera, vale a dire radicata nel carattere razionale dell'uomo, nè completa, nè integrale". Esta unión existencial entre persona humana y cultura, no hay que confundirla con lo que algunos autores llaman "cultura personal" en contraposición a "cultura social" y "cultura material"; cf. B. HINWOOD, *Race*, p. 126.

26. Este antropocentrismo queda resaltado sobre todo en el comentario de CH. MOELLER, *Fede e cultura*, passim.

Max Scheler habla de "concentrar el mundo en el hombre" y de "dilatar el hombre al mundo", cf. J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, p. 12.

Y J. FABRÈGUES, *Christianisme*, p. 478, dice: "Toute civilisation tend à *faire des hommes*, ou à les *aider à être des hommes*".

27. Algunos hablan de la cultura como una acción simbolizadora del hombre, por la que él proyecta significados sobre las realidades; algo de eso entiende la Biblia, cuando el hombre impone un nombre a cada animal.

28. F. WEBER, *La Chiesa e le cultura*, II, p. 252, define la cultura, bajo esta perspectiva, como "l'oggettivazione dell'uomo nelle sue opere e nei suoi comportamenti". Sería como la proyección objetiva de la imagen del hombre en las cosas.

29. En este sentido no se puede hablar de una cultura muerta. Los hombres que realizan la cultura mueren; pero los productos culturales conservan su vitalidad "humana".

esa dinámica hay que ver la descripción de cultura que se da en el segundo párrafo.

2. *La cultura "en general"*

Después de esa afirmación antropológica de la cultura, el Concilio pasa, en el segundo párrafo del mismo n. 53 de la *Gaudium et spes*, a dar una descripción de la cultura humana "en general", como un conjunto de actitividades y de obras humanas, por las que los hombres se abren en diversas direcciones y se realizan en sus varias facetas. "Con la expresión 'cultura', en general, se indica todo aquello con lo que (*omnia quibus*) el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales..." (GS,53). La expresión "omnia quibus" significa tanto las actividades como las obras o productos de tales actividades [30].

La cultura no es, pues, una pura operación humana sobre las realidades, ni sólo una realidad objetualizada y exterior, y como "fosilizada", ni tampoco un "medio" o el "conjunto de medios" para establecer la relación entre el hombre y las realidades [31]. La cultura sería más bien la *ex*-presión dinámica de la relación multiforme que el hombre vive y actúa en las realidades.

a) Cultura como "operación" y expresión humana

Vertiente personal

La capacidad reflexiva [32] del hombre le posibilita para volverse sobre sí mismo conscientemente. Así el hombre se considera como

30. A. DONDEYNE, *Révélation et culture*, p. 306, interpreta así la expresión "omnia quibus": "l'ensemble des activités et des oeuvres". Cf. también A. DONDEYNE, *Promozione*, p. 196, donde habla de "l'insieme delle azioni e delle creazioni".

31. Las traducciones italianas han interpretado la expresión "omnia quibus" como "tutti quei mezzi". En realidad, significaría más que los medios de orden físico. La traducción inglesa dice "factors". En todo caso se ve oscuramente la tendencia a distinguir la "cultura" y los "medios de cultura". Soy de la opinión de CH. MOELLER, *La promozione*, p. 384, en que no hay que insistir en tal distinción dentro de un concepto integral de cultura.

32. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phénomène humain*, p. 181, define así la reflexión, característica del hombre a diferencia de los animales: "Du point de vue expérimental qui est le nôtre, la Réflexion, aussi que le mot l'indique, est le pouvoir acquis par une consistance de se replier sur soi, et de prendre possession d'elle-même *comme d'un objet* doué de sa consistance et de sa valeur particulières: non plus seulement savoir, mais savoir que l'on sait. Par cette individualisation de lui-même au fond de lui-même, l'élément vivant, jusque-là

objeto de su propia acción cultural, para desarrollar las capacidades encerradas en su propia persona.

El Concilio considera al hombre integral: espíritu y cuerpo. La cultura humana se refiere por tanto a todo el hombre, no sólo al desarrollo de sus facultades superiores. El hombre "culto" no es el que tiene muchos conocimientos (cultura general), ni tampoco el que se ha especializado en alguna rama del saber [33], y menos el que usa, quizás con alarde, maneras refinadas. El hombre culto es el que ha desarrollado armoniosamente sus capacidades todas, físicas, morales, espirituales, intelectuales, etc.

Pero algo más quiere decir este punto: todo el hombre, en toda su vida concreta (intelectual, religiosa, sensitiva, biológica) se halla en el plano de la cultura [34].

La cultura es, pues, el ser del hombre en todas sus manifestaciones y es su aspiración a un tipo de realización considerada ideal. Esta vertiente de la cultura íntima personal no está tampoco separada de lo que he llamado expresión o la cultura como expresión, porque se da dentro del contexto de una cultura social expresada en formas exteriores, y por otra parte, tiende a expresarse y a socializarse continuamente en diversas formas, aunque no llegue muchas veces a objetivarse, sino que quede como valor íntimamente ligado y dependiente de la misma persona.

Vertiente cósmica [35]

La segunda vertiente de la cultura humana expresa la relación del hombre con el mundo exterior no humano: el Concilio llama "orbem terrarum", el universo. La operación cultural del hombre es un apoderarse de las cosas y dominarlas, poniéndolas a su servicio. Es lo que he llamado "humanizar". Aquí el Concilio supera de nue-

---

repandu et divisé sur un circle diffus de perceptions et d'activités, se trouve constitué, pour la première fois, en *centre* poctiforme, où toutes les représentations et expériences se mouvent et se consolident en un ensemble conscient de son organisation".

33. A. M. HENRY, *L'Eglise*, p. 340: "L'homme cultivé n'est pas celui qui sait beaucoup de choses, mais plutôt celui qui sait goûter ce qui est vrai, ce qui est beau, ce qui est bien". Pero aun aquí se refiere sobre todo a una cultura espiritualista del hombre.

34. Cf. A. DONDEYNE, *L'essor*, p. 452.

35. Uso este término para indicar las relaciones del hombre con la naturaleza exterior, no humana, con el universo. Otros llaman cultura "material", en contraposición a social e intelectual. D. BIDNEY, *Theoretical Anthropology*, p. 28, prefiere "técnica" a material.

vo una noción aristocrática de cultura: la cultura no es sólo la posesión del universo por los privilegiados de la ciencia o de las artes; todo trabajo dirigido a transformar la tierra es una actividad cultural, es cultura: "Cognitione et labore"... Por lo mismo, la cultura no es pura contemplación de las realidades sino también transformación operativa [36]. Con ello supera también el Concilio la distinción entre cultura y civilización —al menos cierta distinción—, porque lo mismo que en el hombre no cabe separación entre espíritu y cuerpo, tampoco en sus realizaciones, consideradas como obra humana e inseparablemente unidas a él, cabe una separación entre conquistas materiales y conquistas espirituales, sino que todo se integra en la totalidad de la cultura [37].

La cultura es considerada aquí como la trama de la vida ordinaria: todo hombre está contribuyendo por su trabajo a la transformación cultural del mundo [38].

El mundo es, pues, una tarea cultural [39], y la acción del hombre sobre él se concreta en un mundo transformado: por eso, la ciencia que penetra las realidades y la técnica que sirve para transformarlas, no están en ningún modo en oposición a la cultura; son un elemento de ella, que no pierde su unión con el hombre que las ha elaborado: no son objetos muertos, si se consideran de esta forma, ni puros medios de cultura.

Vertiente social

Otra vertiente de la operación cultural es la vida social. La apertura del hombre hacia sus iguales establece las relaciones sociales. La asociación puede darse en todos los animales. Pero la socialización es fenómeno característico del hombre, como ser cultural [40], por-

36. En realidad no existe disociación entre ambos aspectos.

37. M. F. Sciacca, *Cultura e anticultura,* p. 33, llama "aristocrática" a esta cultura integral, pero en otro sentido general humano: "... esso (el cristianismo) non ha 'ampliato' ma 'approfondito', universalizzandolo o umanizzandolo, il concetto di cultura come educazione alla libertà e il suo carattere aristocratico; ha elevato all'aristocrazia della cultura quanti si fanno migliori...".

38. Ch. Moeller, *La promozione,* p. 379: "... l'attività operaia dell'uomo costituisce un elemento essenziale della cultura".

39. L. Suenens, *'A l'écoute et au service des hommes: Le Concile devant le Monde et devant l'Histoire,* en *Recontre des cultures à l'UNESCO sous le signe du Concile Oecuménique Vatican II,* Tours, 1966, p. 20: "Le monde des hommes n'est pas seulement une simple *donnée,* mais est son *oeuvre;* est une *situation,* mais autant une *tâche*".

40. Teilhard de Chardin, *Le groupe,* p. 122:" Grâce à l'artifice merveilleux de la socialisation en milieu réflechi, un type nouveau d'arrangement 'psycho-

que supone la conciencia de la asociación y la intervención libre del hombre mismo para regular y ordenar la asociación. Por eso, la socialización es la vertiente social de la cultura.

El Concilio habla de *humanizar* la vida social, es decir, de hacerla cada vez más acorde con las exigencias de la persona. La socialización es un hecho fundamental de la cultura humana; pero la cultura concreta expresa esas relaciones en formas visibles, como son las instituciones diversas, las costumbres sociales, las leyes, etc.

La cultura hace referencia a toda la vida social y al hombre como ser social: por tanto, no se puede, bajo este aspecto, reducir la cultura a la civilización, entendida ésta como organización de los grupos humanos en ciudades (civitas), como ciudadanos (civis). La cultura en su vertiente social es un concepto mucho más amplio y la civilización entendida de aquella forma no es sino un modo de cultura social.

En realidad en la sociedad humana todo es cultural y todo se expresa en forma cultural [41]. También aquí se puede decir que las relaciones humanas son una tarea más que un dato: se hacen y se expresan.

b) Cultura como "obra" y comunicación humana

Esta descripción en triple vertiente ha sido considerada sobre todo en una perspectiva de operación y expresión, es decir, de *vida*. Pero parece necesario completarlo con otra dimensión más objetual [42].

Por el hecho de ser la cultura un fenómeno humano radicado en la *persona humana* es comunicable. Y en cuanto expresión es ya un hecho de comunicación. Pero cuando esa operación y expresión son formuladas en "objetos" permanentes, la comunicación cultural humana se condensa en un medio estable.

Toda expresión cultural, en cuanto expresión viviente, se reduce a la experiencia de los que la realizan. Pero tiende continuamente a objetivizarse, haciéndose una expresión cultural permanente. Con

génique' (de nature éducationelle et collective) est apparue dans la Nature avec l'homme". Cf. R. Russo, *La socialisation selon Teilhard de Chardin*, en *Revue de l'action populaire*, decembre 1962, n. 163, pp. 1157-1170.

41. A. Dondeyne, *L'essor*, p. 463: "Que certaines institutions (tels le mariage et la famille) soient dites 'naturelles' ou 'de droit naturel', ne signifie pas qu'elles sont des données de la nature. Ce sont de réalités culturelles. Seulement elles sont à ce point exigées par la nature humaine que nous les trouvons présentes, sous une forme ou une autre dans toute culture, quelque primitive que soit".

42. Esta misma distinción hace F. Weber, *La Chiesa e le culture*, I, p. 468: La cultura en cuanto "vivida" y la cultura en cuanto objeto (cultura "objetiva").

todo, precisamente por ser la cultura una expresión humana y su producto "obra" *humana,* aun objetivizada, no pierde su fuerza de comunicación; al contrario, la cultura objetivizada viene a constituirse en un medio de comunicación entre los hombres, permanente [43].

Esto indica un nuevo momento de la realidad de la cultura humana, más allá del momento operativo y vivencial, es decir, el momento objetual, tal como está expresada en el Concilio, en el cuarto punto del segundo párrafo del n. 53 de la *Gaudium et spes:* la cultura como obras de cultura permanentes; se abre con ello una perspectiva nueva en su consideración: la *comunicación* cultural, además de la *operación* cultural y de la *expresión* cultural [44]. La operación cultural, la expresión cultural y la comunicación cultural son todas ellas facetas de la cultura, un hecho y una realidad de apertura humana, del hombre a las realidades y de los hombres entre sí.

3. *La cultura en concreto*

De la descripción de la cultura en sus diversas vertientes, momentos y perspectivas, el Concilio pasa en el párrafo tercero a indicar las características del fenómeno de la cultura, que derivan de la descripción dada: lo que le llevará a tomar de nuevo el concepto de "cultura en general", para ofrecer un concepto de *la cultura en concreto.*

a) Las dimensiones histórica y social de la cultura

Vista la cultura como un fenómeno de comunicación y sobre todo en su perspectiva de tradición y de herencia, se comprenden perfectamente las dimensiones de historicidad y de socialidad, de la cultura.

Este doble carácter histórico y social se da en un doble sentido. Radicalmente la cultura tiene un carácter *histórico,* porque es pre-

---

43. R. VAN KETS, *L'Eglise et les cultures,* pp. 125-126, dice, citando a R. P. Delos: "La personne humaine établit une unité entre les diverses civilisations; c'est l'homme qui enjambe successivement, à travers les siècles, les tombeaux des civilisations mortes et donne à leur histoire une unité que l'histoire ne comporte pas".

El lema escrito en la Biblioteca del Pontificio Ateneo Antoniano de Roma, en referencia a los libros, se podría aplicar a toda obra cultural: "Libri /vocibus pleni/ pleni antiquitatis exemplis / pleni moribus, legibus, religione / vivunt, conversantur / loquuntur vobiscum".

44. CH. MOELLER, *La promozione,* pp. 378-380, habla sólo de *aculturación* (acción cultural) y de *expresión,* más o menos en el mismo sentido de la distinción que he hecho.

cisamente el hombre no perfecto, sino el hombre en evolución, en relación con un mundo material y temporal y en busca de su "humanidad". La historicidad de la cultura y la historicidad del hombre mismo están inseparablemente unidas, como dice A. Dondeyne [45].

La cultura tiene también radicalmente un carácter *social*, en cuanto es expresión y manifestación de una persona humana. El hombre, por ser también cuerpo, y no espíritu puro, está ligado al espacio y al tiempo y por lo mismo su manifestación cultural debe revestir un carácter temporal y espacial, histórico y *social* [46].

La dimensión social de la cultura no se identifica con la vertiente social, de la que se ha hablado antes; ésta significa un tema o una dirección de la expresión cultural, mientras que la socialidad es una característica de la entera "temática" de la cultura. Sin embargo, hay una íntima relación entre ambos aspectos; tanto, que la expresión cultural de las relaciones sociales es la base de la socialidad de la cultura. Esta no es una realidad individual, sino ligada a la persona humana que vive en sociedad con otras personas humanas. En realidad, no hay conflicto entre cultura como expresión personal y cultura como expresión social, al menos en teoría; sino que precisamente por ser expresión personal de una persona que se abre y se relaciona conscientemente con otras personas, es también expresión social y comunitaria [47].

En un sentido más concreto, la cultura es histórica y social, en cuanto, como realidad objetiva, se hace vida de todos los que en ella se comunican y de ella participan, y por lo mismo una expresión de la misma "comunidad"; pero de una comunidad que se insiere en el presente, y que ha recibido como herencia la realidad cultural vivida por los antepasados, y que a su vez la transmite a sus sucesores [48].

---

45. A. Dondeyne, *Foi chrétienne*, p. 13: La historicidad del hombre "est inséparable de l'histoire de la civilisation. Celle-ci est comme un va-et-vient de l'homme au monde et du monde à l'homme: l'homme pour se libérer façonne le monde, le transforme en un monde de civilisation et de culture, celui-ci à son tour façonne l'homme et lui permet de se libérer davantage ou selon de nouvelles dimensions".

46. Cf. F. Weber, *La Chiesa e le culture*, I, pp. 469-470.

47. R. Sigmond, *Cultura e culture*, en *La Chiesa e la cultura*, Napoli, 1967, p. 45: "... ogni cultura è il risultato della creatività personale canalizzata e trasformata in una espressione collettiva attraverso le tradizioni ed i valori sociali della comunità".

48. En este contexto entra el concepto de cultura-educación como enculturación en la cultura de los mayores.

En la visión concreta de la historicidad y de la socialidad de la cultura, ésta se origina precisamente de la asociación, que en el plano humano es socialización, radica en la sociedad de hombres, y constituye su expresión y su vida en la que cada miembro participa como persona social, haciendo de la cultura de la sociedad una cultura personal en forma dinámica y activa. A. Th. van Leeuwen pasa del concepto antropológico de la cultura al concepto social, como por necesidad lógica, identificando, en cierto sentido, la sociedad con la cultura, como el hombre se identifica con ella[49].

b) Pluralidad de culturas

La sociedad de hombres está también ligada al tiempo y al espacio, y su cultura tiene igualmente carácter histórico y social. De aquí surge la cultura como un fenómeno *sociológico* e incluso *etnológico*, es decir, ligado a una sociedad concreta o a una etnia particular: de modo que la cultura viene a ser así concretamente la *expresión* comunitaria y personal que cualquier grupo social o étnico particular da a sus relaciones con las realidades exteriores, a sus relaciones sociales y a sus relaciones con Dios, y el "*patrimonio*" (tradición) particular en la que participan activamente las personas, dando así su *expresión* cultural personal en el contexto de la *expresión* colectiva, y realizando sus capacidades personales.

Así se ha llegado del concepto antropológico de la cultura, por un procedimiento analítico, al concepto sociológico de la misma. Y desde éste y en éste vemos como de vuelta y por interiorización, el concepto antropológico en toda su luz. La cultura como realidad sociológica es primordialmente antropológica, por cuanto es la cultura del hombre en la sociedad, y en una sociedad concreta. Y viceversa, la cultura *humana* (antropológica) no existe sino en una forma y en un contexto sociológico: De aquí la *pluralidad* de culturas. No existe la *cultura*, sino existen *las culturas concretas*, en cada una de las cuales se realiza el concepto de cultura de una forma particular[50]. El "modus humanus vivendi", que es la cultura, se con-

49. A. Th. van Leeuwen, *Christianity*, p. 38: "Cultural anthropology now rejects the evolutionary standpoint and starts from a conception of culture which is really identical with the basic mould of human existence. 'Human culture' is therefore a tautology. Since man is a social being, there can be no a culture without society. Conversely such a thing as a cultureless society is uknown. 'Cultureless people' simply do not exist".

50. Cf. K. Brockmöller, *Cultura industriale*, p. 14.

M. Landmann expresa con mucha claridad este paso de *la* cultura a *las* culturas, como paso del concepto antropológico de la cultura al concepto histórico,

creta en el "modus vivendi" de cada grupo social, y el encuentro humano peculiar con la naturaleza recibe en cada cultura una modalidad diversa [51].

La diversidad de culturas se constata en la diversa manera de realizar y expresar las varias vertientes de la cultura, de las que he hablado antes. Tales vertientes las expresa el Concilio de nuevo aquí, como dando una nueva descripción más concreta y sensible del contenido de la cultura [52]: servirse de las cosas, trabajar, expresarse, practicar la religión [53], comportarse, legislar, establecer instituciones jurídicas, enriquecer las ciencias y las artes y cultivar la belleza. Con ello no trata de enumerar todos los temas de una cultura, sino sólo indicar los más representativos [54].

Esta diversidad de realizaciones y manifestaciones culturales, se expresa en una diversa sistematización de valores y en un estilo de vida diferente en cada grupo cultural. La cultura concreta con-

---

sociológico y etnológico de las culturas: "Der Mensch hat nie Kultur schlechthin, sondern immer nur eine besondere Kultur. Die Kultur, die ihm als Menschen zukommt, wird immer nur als *eine* Kultur inter Kulturen real und manifest. Deshalb bildet der anthropologische Kulturbegriff zwar das fundament des ethnologisch-historischen, bleibt aber eine Idee; was wir greifen können, ist immer nur geschichtlich spezifizierte und varierende Kultur" (o. c., p. 193).

51. J. FABRÈGUES, *Christianisme*, p. 299: "Les civilisations sont l'expression de la manière dont les hommes se rencontrent avec la nature', la comprennent et l'organisent".

52. Naturalmente no se trata de un concepto distinto de la cultura, descrita más arriba, sino de la misma cultura vista en un plano más concreto y en una perspectiva más próxima. En este sentido las dos descripciones se completan mutuamente.

53. Antes no ha hablado de la dimensión o vertiente religiosa de la cultura, como tema cultural. En efecto, la cultura, en su "sentido general", como realidad antropológica, se refiere a una realización terrena y temporal del hombre. Sin embargo, en una visión de cultura concreta, la vertiente religiosa aparece también como tema cultural, en el sentido de que la relación del hombre con Dios no puede expresarse en una forma cultural concreta, y en unión con las otras vertientes de la cultura. La religión como tal no es una realidad cultural; pero, como dice K. BROCKMÖLLER, *Cultura industriale*, p. 14, "no existe la religión sino las religiones"; y las religiones están íntimamente unidas e incluso condicionadas por la cultura concreta.

54. A. DONDEYNE, *L'essor*, pp. 464-465, enumera así las partes componentes de la cultura: "L'outillage, et la technique, le régime foncier, le régime matrimonal et familiar, les institutions sociales et politiques, le droit coutumier et positif, la langue, les structures mentales et la sensibilité morale, la manière d'éprouver le sacré et de le célebrer dans de rites, de croyances, de mythes, en fin. du moins dans certaines cultures, la foi religieuse, entendue comme adhésion à une révélation historique (foi religieuse, qu'il importe de bien distinguer du simple sentiment du sacré)".

La fe religiosa, tal como la entendemos los cristianos no es en sí una realidad cultural, pero su expresión humana entra también en la realidad de la cultura, en cuanto esa fe es también por necesidad experiencia humana.

cebida aquí como sistema de valores o como estilo de vida, no trata de ser una *definición* de la cultura, sino una nueva constatación experimental de la pluralidad de culturas, como pluralidad de estilo de vida y de sistemas valorativos.

En realidad, los contenidos básicos de la cultura generalmente son los mismos, porque todos los grupos y pueblos tienen que dar respuesta fundamentalmente a idénticas realidades exteriores y exigencias interiores; pero los diversos elementos *expresivos* que se constatan en las distintas culturas responden generalmente a una diversa valoración de las realidades y de organización de valores, y se integran en un sistema valorativo particular y en un estilo característico de vida.

c) Cultura y tradición

Son estos elementos expresivos, configurados en una manera particular, que van dando cuerpo a un patrimonio cultural, a través de su historia; patrimonio cultural propio de cada comunidad humana, que ha plasmado tal cultura [55], y que se transmite de generación en generación, y en el que cada una de ellas está llamada a participar, a darle nueva vida y a enriquecerlo.

Por eso la cultura se constituye en un "ámbito definido e histórico, en el que el hombre de cada nación o edad se insiere y del que recibe los bienes para promover la cultura humana" (GS,53) [56], o el espacio humano de humanización colectiva [57].

La cultura crea incluso una comunidad humana. Viene a ser en cierto sentido una superestructusa o un medio ambiental objetivo que supera y que transciende la sociedad concreta y temporal: no sólo transciende ya a la persona, sino la misma comunidad cultural, de modo que ni la persona ni la comunidad son totalmente dueñas de su cultura, en la que ellas participan y en la que ellas actúan. Es aquí donde se establecerán los problemas de la cultura y persona, cultura y sociedad: de la autonomía y responsabilidad cultural, de las transformaciones y crisis sociales y culturales, de las que habla la 1.ª sección del capítulo sobre la cultura.

* * *

55. R. Sigmond, *Cultura*, p. 45, dice: "La cultura è la forma umana plasmata da una comunità".

56. A. Dondeyne, *Foi chrétienne*, p. 188: "L'homme ne se cultive qu'en creant autour de lui un monde de civilisation et de culture".

57. V. Cosmao, *Evangélisation*, p. 89: "... une culture est l'espace humain d'un groupe en cours d'humanisation collective".

Así pues, este número 53, sin dar una definición precisa de cultura, ofrece una visión amplia del fenómeno cultural, concentrando en una perspectiva antropológica global la problemática del hombre en su realización intelectual, artística, material, espiritual y religiosa, etc., a través de la historia en este mundo. En ella se condensa también el fenómeno social y se expresa la vida de la comunidad humana, y se concretan de una manera viva las relaciones entre la persona y la comunidad y entre las diversas comunidades o grupos humanos.

B) Cultura y antropología cristiana

El capítulo de la cultura no responde, sino parcialmente, a la noción amplia e integral que de la misma se ha dado en su introducción.

El contenido del capítulo ha quedado expuesto, al menos sumariamente, en el título anterior. Aquí me limito a algunas observaciones generales.

En la sección 1.ª presenta la situación cultural en el mundo de hoy, lo que yo he llamado en otra parte dinámica cultural, y las interrogantes que plantea. Considera la cultura en su significado amplio: en la vertiente personal, cósmica y social; en su contenido intelectual, técnico y artístico, mental, jurídico, moral, religioso; en su dimensión social e histórica; como realidad etnológica y sociológica.

En este sentido el capítulo se sitúa en el contexto de la nueva perspectiva cultural del mundo de hoy que he analizado en otra parte, y en una exposición más detallada que aquella, resalta en algún modo aquellas características de planetarización, integralidad y democratización.

En los nn. 57 y 58 de la 2.ª sección, en los que considera la cultura en relación con la fe del cristiano y con la Buena Nueva de Cristo, respectivamente, toma también la realidad de la cultura en su significado integral: en el primero sobre todo en su sentido general, y en el segundo particularmente en su sentido concreto o como pluralidad de culturas. Estos dos números pueden constituir una buena base para una teología de la cultura en su sentido integral. Por eso adquieren una particular importancia para el resto del trabajo; pero ahora no entraré directamente en su análisis.

El n. 59 de esta misma sección y la sección 3.ª tratan de la cultura sobre todo bajo el aspecto de la ética y de la moral social y

política; pero aquí su mismo concepto de cultura parece reducirse sobre todo al aspecto de promoción del individuo y más en particular al contenido intelectual y artístico de la misma, entendida como formación o como conjunto de conocimientos y ciencias, y de producciones artísticas; y por lo mismo no responde sino parcial y unilateralmente a la introducción y a la problemática planteada en la 1.ª sección. Precisamente son los aspectos que aquí no interesan en forma particular. Por tanto este análisis y línea de reflexión van a ir no en la dirección de un comentario del capítulo sobre la cultura, sino de la integración del mismo en la primera parte de la Constitución pastoral, para captar su importancia y su verdadero significado a la luz de la misma, y hallar así la posibilidad de una antropología cristiana a través y sobre la base del concepto integral de cultura humana [58].

1. *Cultura y "mundo"*

A través de la elaboración y discusión del esquema, he indicado varios Padres y autores que han resaltado la importancia del tema de la cultura como centro y nudo de toda la Constitución pastoral. Estructuralmente dentro de ésta, el capítulo de la cultura ha quedado como uno más entre los de la segunda parte. Con todo, por la noción de cultura que el mismo Concilio ha expuesto y por la problemática planteada en torno a ella [59], este capítulo pudiera haber sido el primero de toda la Constitución, como base de toda ella [60], o incluso el concepto de cultura podía haber entrado en el

58. Comentarios de diverso tipo sobre el capítulo y la Constitución pastoral en general se han escrito ya muchísimos, de los que algunos he citado en la Bibliografía y a lo largo del trabajo. Para completar esa bibliografía, cf. G. CAPRILE, *Il Concilio*, vol. V, pp. 633-639, donde a cada obra añade une breve recensión de la misma.

59. Es interesante hacer una comparación entre la "Exposición preliminar" de la Constitución y la sección 1.ª del capítulo de la cultura, el único que entre los capítulos, es precedido de una presentación tan amplia de la situación actual del mundo respecto del argumento, y de la problemática en torno a ella. Las dos exposiciones parten de la idea de una nueva situación histórico, provocada por los cambios "sociales y culturales" (GS,4 y 54). De hecho la exposición global de la situación cultural del mundo de hoy recoge una temática amplísima, cuya respuesta hay que buscarla a través de toda la Constitución. Como se dice en *Vatican II. Constitution pastorale*, p. 214, nota 101, "Pour la première fois, semble-t-il, l'Eglise a été conduite à envisager la vie sociale et culturelle dans son caractère global, au point central où se nouent toutes les questions économiques, politiques, familiales, philosophiques, religieuses, etc.".

60. Así piensa R. SIGMOND, *Cultura*, p. 42, al decir: "... questo capitolo avrebbe dovuto figurare al primo posto come capitolo primo, perchè il dialogo tra

título general de la misma: La Iglesia en la "cultura" actual, en vez de "La Iglesia en el mundo actual", dando así a toda ella, y en particular a la primera parte, un enfoque unitario que el término "mundo", aunque más bíblico, no podía dar, por falta de contenido ideológico en el lenguaje actual. De hecho, después de muchos titubeos[61], el Concilio aceptó el término "mundo" como un concepto que englobase la realidad compleja que se presenta ante la Iglesia de hoy: "Tiene, pues, ante sí la Iglesia al mundo, esto es, la entera familia humana con el conjunto universal de las realidades entre las que ésta vive; el mundo, teatro de la historia humana, con sus afanes, fracasos y victorias; el mundo, que los cristianos creen fundado y conservado por el amor del Creador, esclavizado bajo la servidumbre del pecado, pero liberado por Cristo, crucificado y resucitado, roto el poder del demonio, para que el mundo se transforme según el propósito divino y llegue a su consumación" (GS,2) [62]. Así ha dado a "mundo" un contenido teológico, a la luz de la Biblia y siguiendo una larga tradición teológica. Pero tal concepto se aproxima muchísimo al de cultura, vista en perspectiva teológica, como la ve el Concilio en los nn. 57-58[63]. Ya antes del

---

Chiesa —depositaria del Verbo di Dio— e la cultura non è una tra gli altri, ma è il fondamento e la condizione di tutti gli altri".

61. Cf. *Vatican II. Constitution pastorale*, p. 57, n. 3.

Sobre las vicisitudes del concepto de mcndo en la *Gaudium et spes* nos da una exposición detallada ANTONY NIRAPEL, *Towards the Definition of the term 'world' in 'Gaudium et Spes'*, en *Eph. Theol. Lov.* 48 (1972) 89-118.

62. Esta definición de mundo está inspirada y es muy cercana a la propuesta por la Conferencia Episcopal de Zambia (E/ 5632), que distingue explícitamente tres aspectos en el concepto de mundo: el *antropológico* como el principal, el *cosmológico* y el *histórico*.

63. M. FLICK, *L'attività umana nell'universo*, en *La Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Introduzione storico-dottrinale. Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento*, Torino, 1968, p. 592: Distingue tres sentidos fundamentales de "mundo", que responden a la Biblia y que se podría definirlos como mundo-creación(universo), mundo-historia (cultura) y mundo-restauración (mundo nuevo). El mundo-reino del pecado está incluído en el mundo-historia, donde se da el mal y el pecado. Pero precisamente este mundo-historia constituye el eje de la reflexión del Concilio y que M. Flick define, casi copiando los contenidos de la cultura en la página citada: "... Ma l'espressione 'mondo' ha anche altro senso. Parlando del 'mondo antico', del 'mondo orientale' ecc. ci riferiamo all'insieme delle istituzioni umane, degli usi e dei costumi, alle idee e agli apprezzamenti collettivi, che condizionano la vita della società in un determinato ambiente storico e geografico. Il mondo così inteso, è in costante evoluzione, a causa dei diversi fattori, il più importante dei quali rimane sempre la libera opzione, con cui i singoli accettano o rifiutano la volontà del Creatore, come norma del loro agire. In questo senso, il 'mondo' s'identifica con la storia del genere umano, che si svolge nell'universo creato di Dio ('il mondo' del primo significato), e che può deviare dal senso voluto da Dio, e diventare cattivo".

Concilio H. Richard Niebuhr veía como intercambiables los conceptos de cultura y de mundo (en el sentido dado frecuentemente en el N. T.) [64].

Esta conciencia de afinidad de conceptos de mundo y de cultura ya se veía también en el esquema presentado a discusión en el período de 1964. En su primera parte, al describir la situación del mundo actual, en un momento llegaba a intercambiar espontáneamente mundo y cultura [65]. En la discusión conciliar los Padres insisten en el significado antropológico, social e histórico de mundo, es decir en el mundo creado por el hombre. El Card. Alfrink concretamente se expresaba en este sentido, pidiendo que se debía analizar la relación que ese mundo creado por el hombre tiene con el mundo en sentido bíblico y con el Pueblo de Dios. Más explícitamente todavía, a un Padre que lamentaba que el mundo venía usado "ad designandum ordinem naturae et culturae", la Comisión le respondió que efectivamente éste era el sentido que pedía la mayor parte de los Padres.

El mismo Mons. E. Guano, en su relación en aula (20-X-1964), sobre el esquema que se disponían a discutir, al determinar el sentido del término "mundo", parece casi pensar en la cultura en su unidad y pluralidad [66].

De hecho el mundo, aunque en sí sea un concepto más amplio que cultura, desde el momento que está referido al hombre y a la humanidad —y de hecho lo está [67]—, e integrado en una antropolo-

---

64. H. R. Niebuhr, *Christ and Culture*, p. 32: "This 'social heritage', this 'reality sui generis', which the New Testament writer frequently had in mind when they spoke of 'the world', which is represented in many forms but to which Christians like other men are inevitably subject, is what we mean when we speak of culture".

65. *Schema de Ecclesia in mundo huius temporis*, Typis Polyglotis Vaticanis, 1964, n. 5: "Ast neminem fugit, quantum absit genus humanum a vera solutione tot gravium problematum quae hodiernae culturae progressui inhaerere videntur".

66. Mons. E. Guano, Relación del esquema sobre la Iglesia en el mundo de hoy (20-X-1964): "... si tratta dell'universo e dell'umanità nella sua unità e nella sua diversità, che devono raggiungere il fine proposto da Dio"; tomado de G. Caprile, *Il Concilio*, vol. IV, p. 224.

67. Ch. Duquoc, *L'Eglise et le monde*, en *Lumière et Vie* 73 (1965) 64, expresa muy bien este sentido humano y cultural de "mundo", y como tal capaz de una apertura a Dios y portador de un significado eclesial transcendente. Cf. también J.-Y. Jolif, *Le monde. Remarques sur la signification du terme*, en *Lumière et Vie* 73 (1965) 25-46.

gía, no puede menos de ser un mundo "humanizado", transformado por la cultura. Tiene un significado histórico, como la cultura. El mundo y el hombre se unen en la cultura, cuando él mismo mundo se hace cultura, se hace historia [68].

Esto mismo indica la expresión "mundo *actual*", es decir, mundo histórico, tal como es vivido y actuado y "transformado" culturalmente hoy por el hombre, y no un mundo abstracto, fijo y cerrado; el mundo tal como lo siente y vive el hombre de hoy [69].

Pero si el concepto de cultura está en el fondo del término "mundo" y por tanto es la clave de toda la comprensión de la Constitución pastoral, su valor centralizador se ve sobre todo en la primera parte más doctrinal de la misma Constitución "La Iglesia y la vocación del hombre", donde se dan los principios de una antropología cristiana. Precisamente ahí podráse ver la validez de tal concepto, tal como la ha entendido el mismo Concilio, como clave de una antropología cristiana.

---

68. B. LAMBERT, *La problématique générale de la Constitution pastorale*, en *Vatican II. L'Eglise dans le monde de ce temps. Constitution pastorale "Gaudium et spes"*, Paris, 1967, t. II, p. 135: "... le monde, ce n'est pas avant tout des choses, des monuments, des institutions. C'est d'abord l'homme et l'homme avec ses racines terrestres, cette personne engagée dans l'univers de la matière et de l'esprit, de l'étendue du temps et de l'espace...

L'homme est au coeur des autres problèmes: la communauté humaine, la matière et le temps".

Este significado antropológico de mundo, resaltando incluso las varias dimensiones de mundo en el mismo sentido en que hemos analizado respecto de la cultura, viene resaltado por A. Dondeyne: "We understood the term 'world' as the world in which man works and dwells, the world as the whole of human situations and tasks, or, more correctly, the way man experiences and lives the four feld relationship to *himself* (his past and his future), to *things of nature*, to his fellow-men, the *others*, and to the universal, all-embracing *mystery of existence* in which hi is rooted by which he is sorrounded, and in which he has a share" (*Faith and the World*, Duquesne University Press, 1965², p. 130).

69. "When one speaks about the world today it concerns a complex of civilizations which was born during the last four centuries; in that complex of civilizations the world is acknowledged as a world which is not merely natural but accomodated by the arts and technology of man, as the world which is not merely particular but global, as the world which is not merely occidental but universal, as the world which is not merely traditional but dynamic, as *the world which is not cyclic but historical, as the world in which progress* and promotion create a multitude of interdependence or socialization" (A. NIRAPPEL, *Towards the Definition...*, p. 94.

Ya Mons. Provenchères en la discusión conciliar había sugerido que el mundo no es uniforme, sino que existen mundos diferentes, histórica y culturalmente considerados.

2. *Las vertientes de la cultura y los capítulos de la 1.ª parte de la Constitución pastoral*

Mirando a la noción integral de cultura, analidada en el n. 53, en el contexto de toda la Constitución pastoral, se constata enseguida una coincidencia entre el esquema de división de los capítulos de la primer aparte y las vertientes del campo cultural, allí indicadas: vertiente *personal*, vertiente *cósmica* y vertiente *social*.

Y en la visión concreta de la cultura, aparecía el *culto* como uno de los contenidos temáticos [70]. Como se ha dicho, la religión vista concretamente es también en gran parte una realidad cultural en conexión con todas las expresiones culturales. Así se presenta la religión como otra dimensión del hombre, y por tanto otra vertiente de su cultura, junto a las vertientes personal, cósmica y social [71]. Pero si la realidad es un "culto" religioso, y por tanto entra en la realidad cultural del hombre, sin embargo no se puede reducir a una expresión cultural. La dimensión religiosa significa relación con lo sagrado, que en todas las religiones está fuera del alcance de la acción cultural humana, que significa dominio. Lo sagrado no es dominado, sino que se nos sobrepone, nos domina.

Así pues, la relación religiosa fundamentalmente no es relación cultural, aunque el culto religioso como expresión humana sea una expresión cultural. Al contrario, la dimensión religiosa fundamental se contrapone a las otras dimensiones del hombre, realizadas en la cultura. De esta doble perspectiva de la religión nace toda la problemática en torno a la religión y la cultura.

La religión presenta una faceta *cultural*, porque es una dimensión humana y una expresión cultural, y por tanto se puede considerar también en algún modo como una vertiente o campo de acción cultural del hombre e incluso como un producto de la cultura [72]. Bajo este aspecto es estudiada por la Antropología cultural.

---

70. *Culto* significa aquí todo lo que sea expresión objetivizada de doctrina, liturgia, leyes, etc. en el campo religioso.

71. Así dice A. DONDEYNE, *L'essor*, p. 464: "Le vocable 'culture' désigne alors une réalité sociologique, la manière particulière dont l'homme d'une communauté humaine déterminée éprouve, met en forme et exprime son être-au-monde, c'est-à-dire son rapport à soi-même, à la nature, à autrui et au sacré". Y añade en la nota a este texto: "Exister, pour l'homme, c'est exercer un quadruple rapport vécu: 1) rapport à soi-même: à son passé, son présent, son avenir; 2) rapport à la nature environnante; 3) rapport à ses semblables; 4) rapport au mystère de l'Etre qui nous porte et nous enveloppe. C'est précisément la manière de vivre ce quadruple rapport qui s'exprime dans la culture"

72. En este sentido Dios es humanizado por la relación y expresión cultural del hombre.

Pero la religión presenta una faceta *transcultural*, y que no se encasilla completamente en los esquemas conceptuales de la cultura, porque no se puede definir simplemente como *expresión* de las relaciones del hombre con lo sacro, sino más bien y fundamentalmente como *impresión* de lo sacro en sus relaciones con el hombre. Y bajo este punto de vista la religión es objeto de la teología. La cultura es fundamentalmente objeto de la "antropología", mientras la religión es fundamentalmente objeto de la "teología" [73].

Pero si las diversas dimensiones del hombre cultural se compenetran, la dimensión religiosa penetra todas las dimensiones de la cultura. En la dimensión y expresión religiosa del hombre se realiza la unión entre la cultura humana, que es presencia humana, y la presencia divina, que estudia la "teología".

Esta unión da la posibilidad de una "teología" de la cultura, en su sentido antropológico-sociológico más integral. Y lo que digo de la religión en general y la cultura, encuentra su aplicación muy especialmente y de modo originario en la religión cristiana y la cultura [74].

Es en este contexto que hablo de la afinidad de esquemas entre la descripción de la cultura, dada en el n. 53, que analiza la noción antropológico-sociológica de la cultura, y la primera parte de la Constitución, titulada "La Iglesia y la vocación del hombre". En efecto, las vertientes *personal*, *cósmica* y *social* de la cultura aparecen en esta primera parte como otros tantos capítulos, titulados: 1.º Dignidad de la persona humana; 2.º La comunidad humana; 3.º La actividad humana en el mundo. (El orden ha cambiado, pasando la vertiente social al segundo puesto). Ellos dan los principios de realización del hombre en esas tres vertientes; pero el hombre debe ser iluminado por la dimensión transcendente y religiosa y cristiana, como aparece en todos los capítulos, y coronada por el capítulo cuarto "Misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo". Este capítulo, visto así, significa la visión teológica de la realización histórica de la cultura humana, penetrada por la dimensión divina, representada y presente en la Iglesia.

73. Esto no significa una contraposición entre antropología y teología, en cuanto ciencias humanas, sino en cuanto a su punto de partida y a su perspectiva.

74. J. MARITAIN, *Religion et culture*, p. 26: "La vraie religion, elle, est surnaturelle, descendue du ciel avec Christ, qui a fait la grâce et la vérité. Elle n'est pas de l'homme ni du monde, ni d'une civilisation ni de la culture, elle est de Dieu. Elle transcende toute civilisation et toute culture. Elle est la suprême animatrice et bienfaitrice des civilisations et des cultures, et d'autre part elle est en elle-même indépendente de celles-ci, libre, universelle, strictement universelle, catholique".

3. *La teología de la cultura y la temática de la 1.ª parte de la Constitución pastoral*

Aparte el concepto de mundo-cultura y del esquema material, hay que ver, desde dentro de la temática doctrinal que lleva la parte primera de la Constitución pastoral, en qué sentido esta antropología cristiana trazada por el Concilio, pueda centrarse en realidad en una teología de la cultura. En efecto, los primeros capítulos doctrinales de la Constitución no sólo significan los principios doctrinales, base de los capítulos más cocretos de la segunda parte, y en particular del capítulo de la cultura, sino que precisamente bajo el punto de vista teológico, constituyen el mismo cuerpo del argumento de la cultura.

Para probar esto, consideraré tres temas que invaden toda la antropología cristiana presentada en la primera parte de la Constitución, y que resultan como un desarrollo de la teología de la cultura, apenas insinuada en los nn. 57 y 58, y que responden a la noción integral de cultura, dada en el n. 53; los temas son: 1) La cultura centrada y dirigida a la *perfección del hombre;* 2) La cultura como respuesta a la *vocación divina;* 3) La cultura como realización de la *imagen de Dios* en el hombre.

a) La cultura y la perfección del hombre

La cultura —se ha visto antes— no sólo es un fenómeno radicalmente y necesariamente ligado a la aparición y existencia del hombre, un "fenómeno humano"[75], ni sólo una operación humana, sino también un proceso del mismo hombre para alcanzar la "verdadera y plena humanidad"; es, en algún sentido, el mismo hombre en realización y perfeccionamiento humano.

Este enfoque y "centramiento" humano de la cultura aparece también en la primera parte de la Constitución pastoral. La formulación misma de los problemas se expresa en torno al hombre: "¿Que piensa del hombre la Iglesia? ¿Qué criterios fundamentales deben recomendarse para levantar el edificio de la sociedad actual? ¿Qué sentido tiene la acción humana en el universo?" (GS,11). Y los capítulos correspondientes a esta triple problemática cultural están expresados también en visión humana: 1) "La dignidad de la

75. Recuérdese la obra de Teilhard de Chardin bajo este título. A su pensamiento he aludido más arriba y todavía tendré ocasión de citarlo.

persona humana"; 2) "La comunidad humana"; 3) "La actividad humana en el mundo".

Todas las realidades temporales se centran y confluyen en el hombre. Ya Sto. Tomás decía: "Todas las ciencias y artes se ordenan a una cosa: a la perfección del hombre, que es su felicidad" [76]. Y el Concilio considera esta idea como una de aquellas en las que todos los hombres estamos de acuerdo: "Creyentes y no creyentes están generalmente de acuerdo en este punto: todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos" (GS,12).

La sociedad también está al servicio del perfeccionamiento del hombre: "De los vínculos sociales que son necesarios para el cultivo del hombre, unos, como la familia y la comunidad política, responden más inmediatamente a su naturaleza profunda; otros proceden más bien de su libre voluntad. En nuestra época, por varias causas, se multiplican sin cesar las conexiones mutuas y las interdependencias; de aquí nacen diversas asociaciones e instituciones, tanto de derecho público como de derecho privado. Este fenómeno, que recibe el nombre de socialización, aunque encierra algunos peligros, ofrece, sin embargo, muchas ventajas para consolidar y desarrollar las cualidades de la persona humana y para garantizar sus derechos" (GS,25); en efecto "el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana..." (GS,25).

Y desde luego la operación del hombre para dominar y transformar las realidades temporales está orientada a la perfección del mismo hombre: "La actividad humana, así como procede del hombre, así también se ordena al hombre. Pues éste, con su acción, no sólo transforma las cosas y la sociedad, sino que se perfecciona a sí mismo. Aprende mucho, cultiva sus facultades, se supera y se transciende" (GS,35) [77].

---

76. STO. TOMÁS, *Summa theologica*, 1.ª 2ae, q. 62, a. 1: "Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum; scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo". Naturalmente se trata de la "beatitudo proporcionata". Este mismo principio repite G. THILS, *Théologie*, I, p. 154, usando el término "cultura": "La culture a aussi pour destinée providentielle d'être au service de la personne humaine". Se trata de la beatitudo proporcional al hombre; cf. G. THILS, *L'activité humaine dans l'univers*, en *Vatican II. L'Eglise dans le monde de ce temps. Constitution pastorale "Gaudium et spes"*, Paris, 1967, t. II, p. 283. El mismo Concilio habla también de la "verdadera felicidad" que puede proporcionar el progreso humano (cf. GS,37).

77. O como dice E. SCHILLEBEECKX, *Fede cristiana ed aspettative terrene*, en *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Commento alla Costituzione pastorale 'Gaudium et spes'*, Brescia, 1967, p. 115: "Poichè l'uomo è la fonte immediata del

Sin más se ve la afinidad de estas ideas e incluso expresiones, con las del párrafo primero del n. 53, sobre la noción de cultura, centrada en la persona humana [78].

El antropocentrismo cultural significa que la cultura, en cuanto cultura, tiene valor sólo si es referida al hombre; por eso, desde el momento que algunos elementos y obras culturales perdieran su referencia al hombre y a su perfeccionamiento, a su hominización, perderían su valor cultural. Pero en realidad no existe ninguna realidad terrena que no tenga su referencia cultural al hombre —todas las cosas han sido creadas para el hombre—, aunque éste no haya alcanzado introducirlas plenamente en su esfera, imprimiéndoles su sello cultural; en este sentido, no existe una cosa "natural", en cuanto contrapuesta a cultural [79]. El hombre como ser conciencial es llamado a abarcar todo el mundo y a darle sentido [80].

El hombre es el ser capaz de dar con su inteligencia una significación y un valor humano a las cosas, a través de la cultura; y también un contra-valor. La cultura tiene un valor o un desvalor, según el sentido que a ella da el mismo hombre, respecto de sí mismo. Por eso es tan importante ese sentido humano que el hombre da a su operación y a sus productos culturales: "Todas estas posibilidades no podrán llevar al hombre a la plenitud de su desarrollo cultural si al mismo tiempo se descuida el preguntarse a

---

processo d'umanizzazione, egli deve esserne anche lo scopo immediato. L'umanizzazione del mondo deve essere al servizio dell'umanizzazione dell'uomo stesso".

78. Si a través de la elaboración y de la discusión conciliar sobre el esquema XIII se insistió sobre el tema de la *persona humana* como base de planteamiento y de solución de los problemas de la segunda parte de la Constitución, el que la cultura esté centrada fundamentalmente en la persona humana indica también su valor como catalizadora de todos esos problemas.

79. Por eso, hablar del valor natural de las cosas es en realidad hablar de su valor cultural. En el esquema presentado para la discusión en el período de 1965 se decía: "... si el hombre es la única criatura terrestre que Dios ha querido por sí misma, es también esencialmente relación a los otros, tanto que sólo en darse a los otros se encuentra a sí mismo" (*Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis*, Typis Polyglotis Vaticanis, 1965, pars I, n. 16; la traducción es mía).

En el plano de los valores las cosas no tienen consistencia, independientemente del hombre; en el plano del ser tienen su consistencia, aun independientemente del hombre.

80. J. Schlumberger, *Sur les frontières religieuses*, Paris, 1944, pp. 17-18: "L'homme se conçoit lui-même comme l'antenne la plus avancée du monde en travail d'évolution. Ce monde n'acquerra un *sens* satisfaisant que lorsque l'homme parviendra, par sa discipline et son invention, à lui en donner un...".

Así, el mundo tiene valor y significado por el hombre; de lo contrario aquél sería una realidad cerrada, oclusa. Cf. también J. Alfaro, *Teologia*, pp. 41-43 y passim.

fondo por el sentido de la cultura y de la ciencia para la persona humana" (GS,61).

Pero el antropocentrismo cultural tiene además el significado de que la cultura antropológica y antropocéntrica tiene un valor propio y un sentido en sí misma, un valor y un sentido *humanos*. Antes de una utilización religiosa y aun sin tener una referencia expresa al transcendente, la cultura tiene su consistencia, su significado y su valor propio [81].

La acción cultural no es sólo ocasión ni la cultura un mero camino o medio para realizar un ideal superior, el ideal religioso y transcendente. Es un absoluto "secundum quid" y "ultima perfectio hominis rationalis" [82]. Un absoluto *humano* [83].

Esta consistencia y valoración propias de la cultura tienen como consecuencia la autonomía de vida, según las leyes de la misma dinámica cultural: autonomía y libertad respecto de unas instancias religiosas transculturales. Pero el Concilio distingue dos tipos de autonomía en el n. 36 de la *Gaudium et spes:* una, la indicada en el párrafo anterior; la otra, la que cierra la cultura al transcendente, negando una de las dimensiones del hombre, la dimensión divina, es más bien "autosuficiencia" [84].

Y el hombre debe liberarse de esta autosuficiencia y debe librar también la cultura, no cerrándola en sí misma, sino refiriéndola a Dios, dándole un complemento de significación y una dimensión última [85]. Si la cultura como realidad antropocéntrica tiene un valor

---

81. G. THILS, *L'activité humaine*, p. 291: "Le Seigneur ne place pas l'homme en face de domaines 'indifférents' et sans signification pour lui, en sorte que ceux-ci n'obtiendraient de valeur que par et dans la seule utilisation religieuse qu'il en fait". La "utilización" cultural les da un valor cultural consistente.

82. STO. TOMÁS, *Summa theologica*, 1.ª 2ae, q. 62, a. 1. Una perfección última a la medida de la naturaleza humana. J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, p. 27, dice lo mismo, aun contraponiendo el fin relativamente último y el absolutamente último: "Il bene della 'vita civile' o della civiltà è un fine último in *un dato ordine*, nel ordine temporale o delle virtù acquisite (Sum. Theol. I-II, q. 65, a. 2; De Virtut. cardin., a. 4, ad 3), ma non in modo assoluto".

83. G. THILS, *ibid.*, p. 286: "C'est ne pas le monde qui est 'l'absolu de l'homme' ... Mais c'est l'homme 'l'absolu du monde', qui doit le soumettre, l'interpreter à partir de lui, assurer son épanouissement, bref, le 'régir', mais en esprit de service. Service grave et bien lourde responsabilité. En disant 'absolu', on n'oublie nullement 'l'Absolu', Dieu".

84. M. F. SCIACCA, *Cultura e anticultura*, p. 48, distingue entre autonomía y autosuficiencia. La cultura es autónoma, pero no autosuficiente.

85. Así dice G. THILS, *L'activité humaine*, p. 290: "Les réalités terrestres —on parle évidemment ici de ce qui est valable, assumable par un chrétien— ont leur consistence propre, leur 'densité' vraie, en elles-mêmes et par elles-mêmes. Mais il leur faut un surplus de signification, une dimension ultime, qui leur

propio, es también como fenómeno humano y en el mismo hombre que recibe una apertura al transcendente. Y todas las realidades terrenas, siendo transformadas culturalmente por el hombre, reciben a través de él tal apertura [86].

Un "humanismo integral" [87] tiene que "integrar" —si vale la redundancia— la dimensión divina del hombre en su aspiración a realizar el hombre perfecto: "... la Iglesia recuerda a todos que la cultura debe estar subordinada al desenvolvimiento integral de la persona humana, al bien de la comunidad y de la sociedad humana entera" (GS,59). Y a continuación hace alusión al aspecto religioso que forma parte de esa perfección integral.

La realización terrena del hombre no se contrapone ni está separada de su dinámica transcendente. Si una concepción visualizada en forma de dimensión horizontal y vertical puede dar lugar a esta disociación, una visualización sólo horizontal, en un plano único, creo que cabe y puede superar esta concepción bi-direccional. Por eso, estoy de acuerdo con A. Dondeyne, que concibe el mundo como el horizonte del hombre que trata de cultivarlo [88]. Si la cultura representa el *horizonte* de acción del hombre y de desarrollo en el mundo, al mismo tiempo este horizonte anuncia y en cierto sentido está penetrado de lo que queda más allá del horizonte. Así el transcendente no es algo vertical, sino que está en la misma dirección horizontal de la cultura e históricamente unida con este lado. El ho-

---

advient du fait qu'elles sont 'référées' à Dieu par l'homme qui les crée, les organise, en jouit".

86. Un autor ateo, como se considera J. SCHLUMBERGER, en su obra *Sur les frontières religisuses*, pp. 17-18, llama, casi por intuición, *sacerdotal* a la acción cultural del hombre en el mundo: "La planète totute entière cherche son aboutissement à travers l'homme, de sorte que celui-ci se trouve revêtu d'un sacerdoce aussi glorieux que lourd". Para los cristianos el sacerdocio tiene un contenido religioso preciso, y se puede llama rsacerdotal a la acción cultural, pues el hombre como mediador entre Dios y las otras criaturas, espiritualiza las realidades y en definitiva las consagra a Dios.

87. *Humanisme intégral* de J. Maritain no se refiere al hecho de que el hombre no ha realizado su ser integral si no se dirige todo él a su dimensión divina. Para él ni siquiera se puede hablar de "verdadera cultura", si no se da esta dimensión divina y penetración cristiana. Ya se ha visto que, según el Concilio, el hombre alcanza su "verdadera y plena humanidad" (GS,53), por la cultura y que la cultura tiene su consistencia, su valor, su sentido y su verdad propios en el hombre.

88. A. DONDEYNE, *Révélation et culture*, p. 307: "... le monde en tant que monde à *cultiver* par l'homme, est comme l'horizon au sein duquel la vie terrestre se déploit".

rizonte no es una divisoria sino una aproximación y una esperanza del más allá [89].

Si la cultura responde a una voluntad y designio de Dios, que ha hecho al hombre dueño y señor de todas las cosas [90] y a un mandamiento de caridad por parte de Cristo [91], el mismo hombre está hecho para Dios y debe abrirse a El, a través de su cultura: "Todas las cosas son vuestras, vosotros de Cristo y Cristo es de Dios" (I Co 3,22-23). El humanismo integral pasa por el cristianismo y se realiza en él, porque Cristo es puesto como mediador entre el hombre y Dios: El es el "hombre perfecto", que da significado pleno al mismo hombre y a su mundo cultural, asumiendo y recapitulando su historia cultural: "El Verbo de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas, hecho El mismo carne y habitando en la tierra (cf. Jn 1,3 y 14), entró como hombre perfecto en la historia del mundo, asumiéndola y recapitulándola en sí mismo (cf. Ef 1,10)" (GS,38) [92].

Por tanto, el antropocentrismo de la cultura, tal como presenta GS,55 y se desarrolla temáticamente en la primera parte de la Constitución pastoral, no se opone al Cristocentrismo y al Teocentrismo teológico de todas las realidades; y la antropología está ordenada a la Cristología y en definitiva a la Teología [93] porque "totum quod homo est, et quod potest, et habet, ordinandum est ad Deum" [94].

---

89. Cf. R. P. MOHAN, *A thomistic Philosophy*, p. 5. El autor considera la cultura como preparación a la felicidad final, sobre todo por el elemento religioso introducido en ella.

90. Cf. GS,34. Aunque aquí directamente se hable de la actividad cultural por dominar el mundo material sin embargo, es una vertiente de la cultura que no se puede separar de las otras; y lo que en relación con ella dice sobre la voluntad y designio de Dios, se puede aplicar a toda la operación cultural del hombre.

91. GS,57: "El hombre, en efecto, cuando con sus manos o ayudándose de los recursos técnicos cultiva la tierra para que produzca frutos y llegue a ser morada digna de toda la familia humana, y cuando conscientemente interviene en la vida de los grupos sociales, sigue el plan mismo de Dios, manifestado a la humanidad al comienzo de los tiempos: someter la tierra y perfeccionar la creación al mismo tiempo que se perfecciona a sí mismo. Más aún, obedece al gran mandamiento de Cristo de entregarse al servicio de sus hermanos". (Cf. GS,36).

92. Basta haber aludido a este tema de Cristo como "hombre perfecto" e ideal del humanismo integral de la cultura. Como dice P. SMULDERS, *L'attività umana nel mondo*, en *La Chiesa nel mondo di oggi. Studi e commenti intorno alla Costituzione pastorale "Gaudium et spes"* Firenze, 1967, p. 323: "È come uomo perfetto che il Verbo di Dio entrò nella storia del mondo. Allora tutta la storia del mondo si revelò ordinata verso l'uomo".

93. K. RAHNER, *Considérations générales sur la Christologie*, en *Problèmes actuels de Christologie* (Obra dirigida por H. Bouëssé y J. J. Latour), Bruges, Desclée de Brouwer, 1965, p. 29: "La Christologie est la fin et le commencement de l'anthropologie, et cette anthropologie, dans sa plus radicale réalisation, celle

Al contrario, la cultura, por ser humana y antropocéntrica, tiene la posibilidad de abrirse al transcendente y recibir un significado más pleno, en la persona humana y a través de ella [95]. Porque ella actúa el "propositum Dei" para el que ha recibido la *vocación* de parte del mismo Dios: "La fe todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre" (GS,11). El mundo, como cultura y como historia en referencia al hombre, es como encuentra su fuente y su destino transcendente en Dios [96].

b) La cultura y la vocación divina

En el n. 57 del capítulo sobre la cultura, es presentada ésta como ocupando un lugar eminente dentro de la *vocación integral* del hombre: "Los cristianos, peregrinando hacia la ciudad celeste, deben buscar y gustar las cosas de arriba (cf. Col 3,1-2); lo cual en nada disminuye la importancia de la obligación que les incumbe de trabajar con todos los hombres en la construcción de un mundo más humano. Realmente, de los misterios de la fe cristiana reciben múltiples estímulos y ayudas para cumplir intensamente su misión y, sobre todo, para descubrir el sentido pleno de las actividades que

---

de la Christologie, est pour l'éternité théologie". Así expresa el autor muy bien el ordenamiento del que se habla.

94. STO. TOMÁS, *Summa theologica*, 1.ª 2ae, q. 2, a. 4, ad 3.

J. MARITAIN, *Religion et culture*, p. 35, se opone al término "antropocentrismo", por el significado "cerrado" que puede tener, y prefiere hablar simplemente de "humanismo", abierto al transcendente: "A la conception 'anthropocentrique' de la culture la conception chrétienne s'oppose comme une conception véritablement humaine et humaniste qui ne mente pas à son étymologie, à celui dont un Thomas d'Aquin nous donne l'exemple: humanisme purifié par le sang du Christo, humanisme de l'incarnation". Cf. también su obra *Umanesimo integrale*, pp. 31 ss. Sin embargo, creo que una cultura "humana y humanista" no recoge todo el sentido y contenido de "cultura antropocéntrica". Por lo cual seguiré usando este término, dejando en claro que no se trata del hombre cerrado en su cultura, sino abierto al transcendente.

95. G. CAMPANINI, *Cristianesimo*, p. 175: "È in una prospettiva personalista che il rapporto fra cristianesimo e civiltà, fra valori sacri e profani può essere ricondotto ad interiore unità al di là delle sue complesse articolazioni. La sintesi fra spirituale e temporale può essere conseguita solo ed in quanto l'uno e l'altro termine del problema vengano risolti in chiave personalistica. Nel rispetto integrale della persona e della sua dignità e libertà ..., il contrasto che perennemente si ripropone tra valori sacri e valori profani può essere serenamente composto. È la persona che con la sua presenza dà valore alle istituzioni e che con la sua assenza le priva di significato e di senso...".

96. CH. DUQUOC, *L'Eglise*, p. 53: "Le monde, dans la perspective de la création c'est l'Univers créé pour l'homme, transformé, contemplé et humanisé par lui en vue de la communion de Gloire. L'Univers et l'histoire humaine sont unifiés en leur source radicale: Dieu".

señalan a la cultura el puesto eminente que en la vocación integral del hombre le corresponde".

Este principicio fundamental de la teología de la cultura es también el que ilumina toda la antropología cristiana, expuesta en la primera parte de la Constitución, como indica el mismo título general "La Iglesia y la vocación del hombre".

El tema de la *vocación* divina es una constante de toda la primera parte: aparece más de 16 veces. En ella se basa la dignidad de la persona humana.

La cultura del hombre responde a una vocación divina. Ya en el Génesis se concibe la cultura como una vocación y una misión divinas, confiadas al hombre. Es una llamada al hombre a realizar la "plena" hominización personal y de la humanidad entera, y la humanización de las realidades terrenas.

Si antropológicamente el hombre puede definirse por su cultura, bajo el punto de vista teológico esta cultura es ante todo una vocación divina. En el Concilio la vocación divina se refiere a veces a la sola operación cultural: "Después de haber expuesto la gran dignidad de la persona humana y la misión, tanto individual como social, a la que ha sido llamada en el mundo entero..." (GS,46).

En el esfuerzo de la humanidad por la realización cultural, cada persona tiene su función "según la vocación personal de cada uno" (GS,43).

Es una vocación a colaborar en la obra creadora de Dios: porque Dios no ha hecho simplemente una creación inicial, dejando después por su propia cuenta el desarrollo de la misma, sino que su acción creadora continúa[97]. El está presente y dirige en cierto sentido esta obra creadora a través de la historia que es la cultura. En esta creación está presente Cristo, que se ha hecho hombre[98], y la dirige el mismo Espíritu Santo: "El Espíritu de Dios, que con admirable providencia guía el curso de los tiempos y renueva la faz de la tierra, no es ajeno a esta evolución" (GS,26).

Así la historia de la cultura humana es también en cierto sentido una historia de la salvación, y la vocación cultural en orden

97. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Milieu divin* (Oeuvres, vol. IV), Paris, 1957, p. 108: "L'effort humain, jusqu'en ses domaines inexactement appelées profanes, doit prendre, dans la vie chrétienne, la place d'une opération sainte et unissante. *Il est la collaboration,* tremblante d'amour, que nous prêtons *aux mains divines occupées à nous parer et à nous préparer* (nous et le Monde) pour l'union *finale à travers le sacrifice*".

98. Cf. GS,38.

a una progresiva hominización y humanización es una vocación en orden a la divinización.

En otras palabras, la vocación cultural está integrada en una vocación única, que el hombre ha recibido de Dios, desde el principio: vocación de salvación en Dios. En la misma cultura se realiza ya en forma *oculta* el designio salvífico de Dios y la vocación del hombre a unirse con el Transcendente, con Dios, por medio de Cristo.

La vocación salvífica no es algo añadido a la vocación cultural como elemento externo y posterior, sino que el designio de salvación se ha inserto en el designio creativo-cultural de Dios. O mejor, Dios ha intimado al hombre una "vocación integral" de salvación en la realización cultural a través de la historia.

El Concilio habla sobre todo de "vocación integral", que responde al "propositum Dei" concebido desde el principio. Según E. Schillebeeckx, la expresión "propositum Dei", en el lenguaje conciliar, significa tanto el plan de Dios de la creación como su plan de salvación [99], como único designio.

Con la expresión "vocación integral" se quiere, pues, evitar una disección *doctrinal y práctica entre una vocación humano-natural* y terrestre y una vocación humano-sobrenatural y celeste.

Tal vocación integral está definida por la *comunión* con Dios y en su vida divina (cf. GS,18 y 19), que da el significado pleno ("plenum sensum") a la operación cultural y a la cultura humana [100], y permite hablar también de "humanismo integral".

El designio divino y la vocación integral se dan ya en el primer hombre, que es llamado a realizar la apertura a Dios [101]. En forma velada, pero realmente presente y actuante en la historia cultural del hombre, Dios, el "Incondicionado" del que habla P. Ti-

---

99. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Fede cristiana*, p. 114.

100. M.-D. CHENU, *La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo*, en *La Chiesa nel mondo di oggi. Studi e commenti intorno alla Costituzione pastorale "Gaudium et spes"*, Firenze, 1967, p. 348: "Nella partecipazione dell'uomo alla divinità si completa l'umanizzazione, vale a dire la creazione dell'uomo".

101. Y. M.-J. CONGAR, *Le rôle de l'Eglise dans le monde de ce temps*, en *Vatican II. L'Eglise dans le monde de ce temps. Constitution pastorale "Gaudium et spes"*, Paris, 1967, t. II, p. 315: "Il faut évidemment respecter la gratuité absolue de notre vocation à devenir fils de Dieu, mais c'est cela qui est visé dès le début par Dieu comme la fin qu'il crée à son image. Cela met dans la nature de l'homme une ordination qui est, selon les points de vue où la considère, capacité, *ouverture* (subrayado mío) et pour autant appel, condition dans laquelle doit s'accomplir la destinée de chacun. C'est cette théologie qui est sous-jacente à ce que *Gaudium et spes* dit sur la vocation intégrale de l'homme...".

llich[102], dirige al hombre en su realización cultural y le lleva hacia el cumplimiento de la vocación integral.

Sólo por la Revelación divina, dada a través de la cultura, y por la fe, el hombre puede descubrir al hombre y el sentido pleno de la cultura humana (cf. GS,11,13,57).

Pero es en modo particular en Cristo, en quien se nos revela tal vocación (cf. GS,22 y 32), y por lo mismo El ha dado plenitud de sentido a la cultura humana. El ha entrado en ella[103], y se ha *enculturado* en una cultura concreta.

"Sometiéndose voluntariamente a las leyes de su patria, santificó los vínculos humanos, sobre todo los de su familia, fuente de la vida social. Eligió la vida propia de un trabajador de su tiempo y de su tierra" (GS,32).

El ha manifestado al hombre su propio ser humano y su vocación sublime por la revelación del misterio del Padre y de su amor (cf. GS,22) y ha establecido la ley fundamental de la dinámica cultural humana con el mandato de la caridad: "El es quien nos revela *que Dios es amor* (1 Jn 4,8), a la vez que nos enseña que la ley fundamental de la perfección humana, y, por tanto, de la transformación del mundo, es el mandamiento nuevo del amor" (GS,38). Incluso a través de la cultura común vivida y realizada nos ha manifestado el amor del Padre y la sublime vocación humana "evocando las relaciones más comunes de la vida social y sirviéndose del lenguaje y de las imágenes de la vida diaria corriente" (GS,32).

Así pues, su presencia en el mundo y en el establecimiento del Reino escatológico de Dios, no menguan la dinámica de la cultura, antes bien han dado nuevo valor y nueva vitalidad a ella.

No se pueden identificar el progreso histórico del Reino de Dios y el progreso histórico de la cultura humana, pero en ningún modo se pueden separar, porque se unen en la misma persona humana y porque el Reino de Dios ha penetrado ya en la historia cultural del hombre y se realiza en ella. De lo contrario, se llega a concebir el Reino de Dios como salvación individual de las almas aisladas, como parece concebir A. D. Sertillanges[104].

---

102. Cf. P. TILLICH, *Théologie,* pp. 64 ss.

103. H. R. NIEBUHR, *Christ and Culture,* p. 193: "The Word that became flesh and dwelt among us, the Son who does the work of the Father in the world of creation, has entered into human culture that has never been without his ordering action".

104. A. D. SERTILLANGES, *Pensées inédites. De la vie. De l'histoire,* Paris, Forcalquier, 1964, p. 119: "Le progrès dans le christianisme n'est pas linéaire et horizontal, il est vertical. Il vise l'éternité, non la longueur du temps. La raison

El "fenómeno humano" no hay que separar del "fenómeno cristiano", sino que éste es culminación de aquél, y el que da plena esperanza y apertura al progreso cultural del hombre [105].

La cultura, conservando su dinámica propia y dentro de ella, es asumida en el Reino de Dios [106], hasta que sea absorbida y consumada en el mismo Reino definitivo, a través del "salto cualitativo" de la Parusía [107].

Entonces se consumará también la vocación integral de la humanidad, constituida a través de la historia y realizada paso a paso en un continuo proceso de aculturación y humanización. La humanidad con su mundo transformado por la cultura [108], que tenga valor verdaderamente humano, "sacramento del Reino de Dios" en la historia [109], al fin resucitará [110] como "recapitulación en Cristo, polo de atracción de toda civilización" [111].

Se puede terminar este párrafo sobre la cultura humana en la vocación integral del hombre, de quien participan las demás criaturas humanizadas por la cultura, con el conocido texto de S. Pablo que puede resumir lo dicho hasta ahora: "Pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios.

---

d'être du temps, c'est d'en sortir âme par âme. Quand le nombre des âmes prévues du Créateur sera atteint, le temps prendra fin quoi qu'il en soit de l'état de l'humanité à cette heure ...". En esta posición, la cultura y el progreso humanos no tienen ningún valor para y en el Reino de Dios. En sentido opuesto, cf. L. SMULDERS, *La vision de Teilhard de Chardin*, p. 235.

105. Cf. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phénomène humain*, passim. El mismo autor, en su obra *Hymne of tne Univers*, London, Collins and Harper, 1965, p. 29, dice: "Without Christianity, the world becomes in a twofold way impossible to breathe in. In the first place, because it is, to our despair, closed ahead, with total death facing it; and secondly, because there is no longer any living warmth in it to give life to its terrifying mechanism".

106. Cf. J. GROOT, *Mondo e Sacramento*, en *Concilium* IV (1968, 1) 86.

107. Cf. G. CAMPANINI, *Cristianesimo*, p. 176.

El Concilio llama a la cultura "materia regini coelestis" (GS,38).

108. M.-D. CHENU, *La missione della Chiesa*, p. 344, llama a este mundo "corpo ampliato dell'uomo".

109. G. CAMPANINI, *Cristianesimo*, p. 90, citando a su vez a E. Mounier, dice: " 'Il temporale tutto intero è il sacramento del regno di Dio', la storia e la civiltà sono come 'un sacramento collettivo del regno di Dio', nel senso che, data la condiizone umana appaiono mediatrici indispensabili tra Dio e l'uomo".

110. H. DE LUBAC, *The Religion of Teilhard de Chardin*, London, Collin, 1967, pp. 93-94: "To use an analogy that is not to be found explicitly in this form in Père Teilhard himself, but which would seem to be an accurate expression of his thought, we may say that everything that mankind produces in any order, that has real and communicable value, constitutes a sort of enlargement of his own being, an extension and improvement of his organism, a rest collective body built up by the succession of human generations and no less summoned to resurrection than each of our individual organism".

111. M.-D. CHENU. *ibid.*, p. 334.

La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquél que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no sólo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo" (Rm 8,19-23).

c) La cultura y la imagen de Dios en el hombre

El tema del hombre "imagen de Dios" no aparece expresamente en el capítulo de la cultura, aprobado por el Concilio.

En el esquema de Zürich, discutido en el período conciliar de 1964, en el número dedicado a la cultura se hablaba expresamente del hombre "imagen de Dios", que comunica esa dignidad suya a las cosas, por medio de su acción cultural.

Con todo, el que tal alusión directa y expresa haya desaparecido del capítulo sobre la cultura, no significa que el tema de la imagen de Dios no constituya una idea fundamental en él. En efecto, Ch. Moeller, por ejemplo, interpreta el segundo párrafo del n. 57 bajo este título: "El hombre creado a imagen de Dios" [112].

Por lo demás el tema del hombre "imagen de Dios" tiene su expresión y significado primordiales en el hombre cultural, como se verá en toda la primera parte de la Constitución pastoral, donde tal tema constituye otro de los ejes [113]. Además esta idea va íntimamente ligada a las otras del "hombre centro de la cultura" y de la "vocación integral del hombre". El hombre "imagen de Dios" dará nueva luz a los temas del "humanismo integral" y de la "vocación integral" del hombre.

Si la Antropología cultural ha podido definir al hombre como un "ser cultural", la teología lo define como "imagen de Dios" [114]. Es

112. Cf. Ch. Moeller, *La promozione*, pp. 395 ss.

113. Aparte del n. 12, titulado "De homine ad imaginem Dei", al tema del hombre "imagen de Dios" se alude unas diez veces. Alguna que otra vez, referido a Cristo. Z. Alszeghy, *L'imagine di Dio nella storia della salvezza*, en *La Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Introduzione storico-dottrinale. Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento*, Torino, 1968, pp. 425-452, tiene una interpretación de todo el capítulo primero de la primera parte de la Constitución, hecha bajo esta perspectiva del hombre "imagen de Dios".

114. Es la respuesta primera de la Biblia a la cuestión "Qué es el hombre", que propone el Concilio (GS,12).

ante todo sobre la base de estas dos definiciones donde se realizará el encuentro entre la antropología cristiana y la Antropología cultural, y donde se puede afirmar la posibilidad de una teología de la cultura.

La imagen de Dios es ante todo un *dato* y un *don* de Dios al hombre. Algo que posee el hombre y los demás seres inferiores no. El hombre ha sido creado "a imagen de Dios" (cf. GS,12,29,34,41).

Bajo este aspecto de don de Dios, depositado en el hombre, "imagen de Dios" significa una capacidad de abrirse al Creador para conocerlo y amarlo (cf. GS,12), a las criaturas terrestres, como señor, para dominarlas y servirse de ellas, glorificando a Dios (cf. GS,12), y a los otros hombres para formar una sociedad o una comunidad (cf. GS,24).

Y más concretamente, "imagen de Dios" significa *libertad*, "signo de la imagen de Dios en el hombre" (GS,17) y *razón* ("alma racional", GS,29). En virtud de estas dotes el hombre puede abrirse consciente y libremente en esa triple dimensión de la que he hablado arriba.

Pero como todas las nociones bíblicas, la definición del hombre como "imagen de Dios" no es principalmente una definición esencial o constitutiva, sino existencial y dinámica.

Bajo este punto de vista la imagen de Dios se refiere primordialmente a la acción de dominar activamente la tierra y los seres terrestres: "Creado el hombre a imagen de Dios, recibió el mandato de gobernar el mundo en justicia y santidad, sometiendo a sí la tierra y cuanto en ella se contiene..." (GS,34). Como dice Sto. Tomás, la suma semejanza del hombre con Dios está en su operación [115].

En el Génesis el significado literal de la expresión "imagen de Dios" es ese dominio activo del hombre sobre las criaturas terrestres y al mismo tiempo el "ser muchos", como dice Ch. Moeller [116], es decir, la vida y la acción social y comunitaria: "Creó Dios al hombre a su imagen: a imagen de Dios lo creó; macho y hembra los creó" (Gn 1,27) [117].

El segundo párrafo del GS,57 está plenamente en esta línea, aunque no aluda explícitamente a la expresión "imagen de Dios", e in-

115. Sto. Tomás, *Summa theologica*, 1.ª 2.ae, q. 55, a. 2, ad tertium: "... summa assimilatio hominis ad Deum est secundum aliquam operationem".

116. Cf. Ch. Moeller, *La promozione*, pp. 395 ss.

117. E. Schillebeeckx, *Fede cristiana*, p. 112: "Creato e chiamato ad essere 'imagine di Dio', imagine del Dio trino, l'uomo è anche orientato verso la società umana".

cluso cita el texto del Génesis 1,28: "Y los bendijo Dios y les dijo: 'Sed fecundos y multiplicaos, y llenad la tierra y sometedla; dominad en los peces del mar, en las aves del cielo, y en todo animal que serpea sobre la tierra".

Ch. Moeller insiste en que el sentido primario y literal del tema de la "imagen de Dios" es la "acción comunitaria y humanizante del Universo" [118], dirigida al exterior, de donde deriva también el cultivo interior y personal (cf. GS,57), pero sin excluir los otros sentidos [119].

Las actividades más interiores de la inteligencia y facultades superiores, las artes en orden al cultivo del mismo hombre —la misma libertad, razón, etc.— como reflejo de la "imagen de Dios" en él, no serían sino derivaciones teológicas. De hecho GS,57 trata de estas actividades intelectivas y artísticas, en orden a la adquisición de valores personales, en un párrafo diferente, como expresión o participación en la Sabiduría divina por parte del hombre. Pero esta misma alusión pone el cultivo humano personal-interno dentro del tema del hombre "imagen de Dios".

De modo que la teología en toda actividad cultural ve el reflejo de la imagen de Dios. Pero es precisamente esta concepción existencial y dinámica de "imagen de Dios", que se actúa en la cultura, la que da la posibilidad de ponerse en contacto con los conceptos anteriores de la cultura como vocación o mandato a realizar el plan de Dios, y del humanismo integral. La imagen de Dios es una vocación y un ideal de humanismo integral, que el hombre trata de realizar a través de la historia, en orden a llegar a aquella "verdadera plenitud humana" de la que he hablado en el análisis de la descripción de cultura, dada por el Concilio.

Las realidades terrenas y el mismo hombre no son objetos hechos y derechos desde un principio, de modo que la historia consistiera en mirar atrás y tratar de realizar lo mejor posible aquel modelo; las realidades terrenas y el hombre son un ideal a conseguir por la humanización de la tierra y la hominización progresiva del mismo hombre.

---

118. CH. MOELLER, *La promozione*, p. 396.

119. CH. MOELLER, *Fede*, p. 144: "Questo senso primario non esclude in alcun modo gli altri sensi sul legame d'interiorità tra l'uomo e Dio, sulla comunicazione e comunità degli uomini".

Aquí sobre todo se ve el significado prospectivo de la cultura en contraposición (no en oposición) [120] al significado retrospectivo de la misma, del que se hablaba en otra parte.

El "verdadero y pleno hombre" se descubre al final de la historia cultural de la humanidad, vivida en su vocación integral de transformar el universo en una apertura constante al Transcendente.

En esa humanidad —en todo su proceso histórico— que ha llegado a su plenitud de espiritualización y de hominización en la humanización del universo, esa humanidad cuyo ideal es Cristo (cf. GS,45) [121], "imagen de Dios invisible", el "hombre perfecto" (GS,22 y 45).

El ha entrado en la historia, nos ha revelado el significado integral del hombre "imagen de Dios", y ha restituído a los hombres esa semejanza divina integral, perdida por el pecado (cf. GS,22).

Esa plenitud de significado y de contenido de la "imagen de Dios" está expresada en la *comunión* con Dios y en su vida divina: comunión presente en alguna forma incipiente, pero efectiva, en la realización cultural y a través de ella, por la apertura al Creador que la imagen divina significa y que la cultura realiza, en obediencia a su mandato.

Pero desde Cristo, "centro de la civilización", la imagen de Dios que debe realizar el hombre y la humanidad, tiene una actuación ideal: el mismo Cristo. En él se realiza la imagen de Dios de parte de los hombres, a través de El, por la comunión personal con El y la comunión mutua de los hombres en El. El cristiano es el que se ha "conformado" con la imagen de Cristo (cf. GS,22), y, en El, de Dios. El esfuerzo cultural recibe consistencia a través de su revelación, indicando la meta segura que debe seguir: "Así, pues, a los que creen en la caridad divina les da la certeza de que abrir a todos los hombres los caminos del amor y esforzarse por instaurar

---

120. "La esperanza es lo mismo que reminiscencia", dirá incluso P. Ricoeur; citado por CH. MOELLER, *Fede*, p. 159.

121. Y. M.-J. CONGAR, *Le rôle de l'Eglise dans le monde de ce temps*, en *Vatican II. L'Eglise dans le monde de ce temps. Constitution pastorale "Gaudium et spes"*, Paris, 1967, t. II, pp. 318-320: dice con razón que la expresión *Cristo-Mesías* hubiera recogido bien esa dimensión *ideal* que lleva la imagen. En efecto el Mesías de Israel era el hombre esperado, en quien se cumplirían las aspiraciones mayores del Pueblo escogido, incluso como el realizador de un humanismo *ideal* en sí y en su Pueblo. Su mesianismo espiritual tiene un impacto en la historia terrestre de los hombres.

la fraternidad universal no son cosas inútiles" (GS,38). El "existencial crístico" da un significado nuevo a la cultura [122].

* * *

Sobre la base de una noción antropológica y antropocéntrica integral de cultura en general, se ha visto la posibilidad de centrar en torno a este concepto los temas de una Antropología cristiana y de una Teología de las realidades terrenas, que quiere dar la primera parte de la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, abriendo así las perspectivas para una visión teológica de la cultura e incluso para una Teología de la cultura.

No he tratado de dar una teología de la cultura en referencia a Cristo y al Reino de Dios, etc. Todos los aspectos del pecado y redención, purificación y destrucción no los he tocado apenas. Mi intención ha sido sólo la de ilustrar teológicamente la cultura humana como una vocación divina, en orden a centrar la antropología cristiana en torno al concepto de cultura. Lo mismo se puede decir sobre la cultura, como realización de la imagen de Dios.

Queda también aclarado lo que he planteado desde el principio de este trabajo: cómo el perenne problema "Dios-hombre" en la realización cristiana a través de la historia, hoy puede ser formulado de manera global en términos de *cultura*.

Pero en la mente del Concilio y en la misma estructuración de la 1.ª parte de la Constitución pastoral, la antropología cristiana y la teología de las realidades terrenas están consideradas en una perspectiva eclesial, como fundamento de las relaciones y como base del diálogo entre la Iglesia y el mundo, de que se habla en el cap. IV de la misma primera parte [123], o entre *la Iglesia y la cultura*, según lo que se ha visto a través de este título.

Esta es en realidad la conclusión de este título: que la primera parte de la Constitución pastoral ofrece las bases antropológicas para las relaciones entre la Iglesia y la cultura.

---

122. J. ALFARO, *Teologia*, p. 92: "L'esistenziale cristico dell'uomo e del mondo (attraverso l'uomo) conferisce un significato nuovo all'azione dell'uomo sul mundo".

123. GS,40: "Todo lo que llevamos dicho sobre la dignidad de la persona, sobre la comunidad humana, sobre el sentido profundo de la actividad del hombre, constituye el fundamento de la relación entre la Iglesia y el mundo, y también la base para su mutuo diálogo".

Es sobre todo en este nivel del diálogo efectivo entre la Iglesia y la cultura, donde se verifica la concretez de la cultura y la realidad de la pluralidad de culturas.

R. Tucci, en su comentario sobre el capítulo de la cultura, al final del análisis del n. 53, recalca el tema del pluralismo de las culturas, sobre el que el Conciio ha tomado una actitud positiva, de acuerdo con las investigaciones antropológicas y etnológicas, planteando así el problema de la encarnación de la Iglesia en las culturas no occidentales [124].

Así pues, el problema de las relaciones entre la Iglesia y la cultura viene a desembocar en el problema de las relaciones entre la Iglesia y las culturas.

124. R. Tucci, *Zweites Kapitel*, p. 454: Zwar blieb man auf der deskriptiven Ebene, und enthielt sich darum eines eigentlichen Werturteils, doch ist hierin bereits eine positive Stellungnahme zum kulturellen Pluralismus und zu den Kulturanthropologischen und ethnologischen Forschungen enthalten: u. a. trug dazu der Wunsch bei, das Problem anzugehen, wie das Christentum in den nichtabendländischen Kulturen inkarniert werden kann".

VI. — LAS CULTURAS Y LA IGLESIA

En las páginas precedentes, aun sin hacer un análisis o comentario del n. 57 del capítulo de la cultura, ha sido particularmente este número titulado "La fe y la cultura" el objeto de atención, en orden a dar unas bases de antropología cristiana sobre el concepto integral de cultura en general. En las que siguen, el centro de atención es el n. 59, visto igualmente en el contexto y a la luz de otros muchos textos del Concilio.

Este número se titula —los títulos no fueron objeto de votación en el Concilio— "Múltiples conexiones entre la buena nueva de Cristo y la cultura". Está dividido en cuatro puntos: — Dios ha hablado por la Revelación según los diversos tipos de cultura; — Igualmente la Iglesia a través de la historia se ha servido de los recursos de las diversas culturas en la predicación del Mensaje, en su estudio y comprensión, en su expresión litúrgica y en la realización comunitaria de la vida cristiana[1]; — La Iglesia no está ligada exclusiva o indisolublemente a ningún pueblo o cultura, ni en el tiempo ni en el espacio; en fidelidad a su propia tradición y a su misión universal, puede comunicarse con todas las culturas en un enriquecimiento mutuo; — La buena nueva de Cristo ejerce una función de renovación de la vida cultural y de alejamiento de los errores introducidos en la cultura; de fecundación, consolidación, complemento y restauración en Cristo de los valores peculiares de cada cultura, por medio de las riquezas sobrenaturales *insertas en el interior de las mismas* y actuando como desde su dinámica. Con lo que la Iglesia, en el cumplimiento de su Misión propia, contribuye al progreso de la cultura y a la libertad interior de los hombres.

1. Este juicio histórico tiene un valor bastante relativo, como se puede concluir de lo dicho a lo largo de este trabajo.

Así pues, en realidad hoy y desde que la Misión fue encomendada a la Iglesia, las relaciones entre el Mensaje y la cultura se actúan en las relaciones entre la Iglesia y la cultura, puesto que ella es la depositaria, la actualizadora y la encargada de difundir la Revelación.

Pero como este número y otros diversos documentos: Constitución dogmática *Lumen gentium* y Decreto *Ad gentes* sobre la acción misionera, sobre todo, tratan de la Iglesia respecto de la pluralidad de las culturas o culturas en concreto, el capítulo IV de la primera parte de la Constitución pastoral trata de la misma Iglesia en relación con el "mundo-cultura" humano en general, abriendo también la puerta al tema de la pluralidad de culturas en relación con ella. Por eso, ese capítulo puede ser considerado como un fundamento para analizar las relaciones entre la pluralidad de culturas y la Iglesia *una* y entre cada cultura particular y la Iglesia universal, tema primario de este capítulo VI del trabajo.

A) Relación entre Iglesia y cultura

La Iglesia en relación con el mundo es el "Pueblo de Dios" [2], histórico y visible, que no se identifica propiamente con el Reino de Dios [3].

El mundo es la humanidad caminante, viviente y actuante en el universo creado por Dios, tal como lo ha definido la misma Constitución pastoral en el n. 2. —Sigo leyéndolo por cultura (civilización), asegurado para ello también por Congar [4]—.

La Iglesia se presenta como una mediación entre el Reino de Dios, instaurado por Cristo, y la historia cultural de los hombres:

---

2. Y. M.-J. Congar, *Le rôle,* p. 314: "L'Eglise dont il s'agit dans ce ch. IV est donc le peuple de Dieu, caractérisé par ces traits: 1.° il n'est pas séparé du monde, mais existe au milieu de lui, vit et agit avec lui (nn. 1; 40); 2.° il est tout entier consacré (cf. LG,II) sans que cela le détourne des tâches terrestres; 3.° il est structuré". El autor, constatando que la expresión "Pueblo de Dios" es relativamente poco usada en la *Gaudium et spes,* cree poder encontrar el motivo en el hecho de que "Pueblo de Dios" puede dar ocasión a considerarlo como algo distinto y separado del mundo; cf. *ibid.,* pp. 327-328.

3. En este sentido no parece exacta la frase de J. Maritain, *Le Catholicisme, agent de coopération,* en *Les conflits de civilisations,* Lyon, 1937, p. 267: "La rencontre de l'Eglise et des civilisations, c'est la recontre du royaume de Dieu avec le monde".

4. Y. M.-J. Congar, *ibid.*: "Le monde dont il s'agit (en el capítulo IV) est l'ensemble de l'activité terrestre des hommes, qu'on peut aussi bien appeler civilisation ou histoire, en y encluant les valeurs ou réalités terrestres".

"La Iglesia, al prestar ayuda al mundo y al recibir múltiple ayuda, sólo pretende una cosa: el advenimiento del Reino de Dios y la salvación de toda la humanidad" (GS,45); o incluso como una realización histórica y visible del encuentro del Reino de Dios y la cultura humana; pues ella " 'entidad visible y comunidad espiritual'..., avanza juntamente con toda la humanidad, experimenta la suerte terrena del mundo..." (GS,40). La Iglesia no es una sociedad de promoción cultural ni tampoco un puro engendro de la cultura humana. Ella "procede del amor del Padre eterno, ha sido fundada por Cristo Redentor y es congregada por el Espíritu Santo" (GS,40); y su finalidad es "salvífica y escatológica" (GS,40).

En este sentido ella no puede ser identificada con el mundo y con la cultura. Su primordial tarea es la *Evangelización:* predicar el Kerigma, convertir a los hombres al Evangelio, para que constituyan la Iglesia: la humanidad de creyentes[5]: "Está ya aquí en la tierra formada por hombres, es decir, por miembros de la ciudad terrena que tienen la vocación de formar en la misma historia del género humano la familia de los hijos de Dios..." (GS,40). Diríase incluso que bajo esta perspectiva, la Iglesia se encuentra *frente* al mundo y *frente* a la cultura, y representa una realidad nueva en la historia de la cultura humana, una realidad de salvación divina: "La actividad misionera es, en última instancia, la manifestación del propósito de Dios o epifanía y su realización en el mundo y en la historia, en la que Dios, por medio de la Misión, lleva abiertamente a cabo la historia de la salvación" (AG,9) [6].

Pero su misma Evangelización significa una penetración en la cultura. La dinámica misional que representa y trae la Iglesia se insiere en la dinámica cultural que vive el mundo, para actuar desde dentro de ella (cf. GS,58). Y ahí se realiza el encuentro y la

5. El Documento inicial preparado por la Secretaría, para el Sínodo de 1974, sobre la Evangelización en el mundo moderno, definía de este modo la Evangelización: "La actividad que tiene como objeto la proclamación y propagación del Evangelio, por la cual se suscita la vida de la fe en los no cristianos y su incremento en los cristianos". El Evangelio aceptado en la fe crea la comunidad de creyentes, que es la Iglesia; en este sentido la Palabra está estrechamente ligada al surgir de la Iglesia y centra la Misión de la Iglesia en la Evangelización.

6. En este sentido es por lo menos desacertada la forma de expresarse de P. Charles, *Missiologie,* p. 27: ... la mission ayant pour but de dilater les frontières de la chrétienté est donc non seulement porteuse d'une doctrine et des moyens de salut éternel mais d'une 'façon de vivre' foncièrement chrétienne, c'est-à-dire d'une culture". Si quiere decir que la misión tiene que penetrar en la cultura, bien. Pero la Misión no es portadora de una cultura cristiana o de una cristiandad.

com-penetración entre ellas, y concretamente en cada persona enculturada que recibe el Mensaje de la Evangelización. Por lo mismo, la Iglesia, como comunidad que deriva de la Evangelización, vive en el interior de la dinámica cultural, y hasta realiza el encuentro y la compenetración entre el Mensaje de salvación y la realización cultural humana.

Sin embargo, la Iglesia y la humanidad histórica no pueden identificarse en forma absoluta como parece indicar alguna vez Ch. Duquoc[7]. La compenetración histórica es un misterio que "sólo puede percibirse por la fe" (GS,40), en el que, además de la tensión inherente a la misma compenetración[8], se da la otra tensión provocada por el pecado, que es en sí ruptura, pero superable a través de la historia de la salvación de Dios, al menos hasta cierto punto.

Por otra parte, ni la Iglesia, en cuanto Iglesia, es una fuerza cultural, que absorba o dirija la dinámica cultural[9]. Ella puede estar presente en el mundo como una fuerza cultural en cuanto grupo social, pero ya no es en cuanto la Iglesia de la Misión[10]. Ni cultura alguna, por más cristianizada que sea, será una "cultura cristiana" en la historia, pues supondría una identificación de la Iglesia con la cultura humana[11].

---

7. CH. DUQUOC, *L'Eglise et le monde*, en *Lumière et Vie* 73 (1965) 55: "L'Eglise est l'humanité en marche vers Dieu". Pero en la página siguiente dice: "Dans la perspective dogmatique, l'Eglise eschatologique, lieu de la vocation dernière de l'humanité, englobe le Monde. Par contre, l'Eglise, sacrement historique de cette vocation, se distingue du Monde".

8. F. WEBER, *La Chiesa e le culture*, II, p. 248: "A meno di volere sopprimere gli uni a profitto degli altri (está hablando de los "valores sobrenaturales" de la cultura), bisogna riconoscere che il loro rapporto non è a senso único e la loro armonizzazione non può essere ottenuta, se non conservando le loro opposte tensioni. Perciò nella misura in cui vuol essere transformatrice, perchè animatrice, delle culture, la Chiesa non può non essere contestata dalle culture, e, la sua volta, non può non contestare le culture".

9. P. TILLICH, *Théologie*, p. 102: "Les transformations culturelles s'opèrent en vertu de dynamismes internes de la culture elle-même. L'Eglise peut y participer, parfois avec rôle de direction, mais elle n'est alors qu'une force culturelle à côté d'autres, et non la représentante d'une realité nouvelle dans l'histoire".

10. M.-D. CHENU, *La missione*, p. 337: "Infatti questa presenza universale (de la Iglesia) non è affatto una teocrazia, come d'altra parte neppure l'edificazione del mondo è un valore immediato di salvezza".

La *misión* no se reduce a *aculturación*. Aquí tendríamos que referirnos a toda la discusión en el último Sínodo sobre la Evangelización, y en torno al Sínodo, sobre el tema de la Evangelización y liberación; discusión que, formulada en estos términos, ha sucedido a la que en años anteriores se planteaba con los términos de misión-progreso o desarrollo humano.

11. J. FABRÈGUES, *Christianisme*, p. 473: "Il est vrai qu'il n'existe pas de 'civilisation chrétienne' au sens strict qu'en elle toutes les institutions seraient d'accord avec la vie sociale, seraient en toute circonstance entièrement animées

1. *Servicio de la Iglesia a la cultura*

El Concilio señala como la función de la Iglesia en la cultura la de ser "*fermento*" y "*alma*" de la misma (cf. GS,40). De ella derivan las otras. Si la Misión define en cierto sentido a la Iglesia, el calificativo de fermento y alma expresa fundamentalmente la relación entre ella y la cultura. Sin embargo, no se pueden separar ni distinguir adecuadamente, al menos en la práctica, la Iglesia-Misión y la Iglesia-fermento e Iglesia-alma de la cultura. La Misión culmina en alguna manera la acción de fermento y la vivificación de alma, integrándolas: pero la Iglesia no se reduce a la Misión tampoco. La acción de fermento y de alma sobre la cultura ni son simple consecuencia de desbordamiento de la Misión, ni tampoco pura preparación, temporalmente previa a ella [12].

En realidad la tarea de la Iglesia abarca todo lo humano, al que da y revela su sentido total [13]. Así la Iglesia, colocada como fermento en el fondo de la cultura humana, desarrolla el sentido de ésta hacia la plenitud de su significado, y como alma, la penetra y la vivifica [14], inyectando nuevo dinamismo en la dinámica propia de la cultura por la apertura que le revela de Dios y de Cristo, como el perfecto hombre y el ideal de la misma cultura humana.

Ante todo se trata de una acción *reveladora* y *descubridora* del pleno significado del progreso cultural de la humanidad: "... difunde sobre el universo mundo, en cierto modo, el reflejo de su luz" (GS,40). Así se puede decir que, en alguna forma, la Revelación hace progresar la cultura en el mismo plano de la cultura humana, manifestándole el sentido total del hombre [15], y de su cutura, tanto en el campo personal, como el social, como el cósmico.

---

par l'esprit chrétien, ce qui supposerait que tous les membres de la société soient chrétiens parfaits".

12. Como dice A.-D. CHENU, *La missione*, p. 343: "Il mondo non è solamente il terreno di esercizio della Chiesa, esso è creazione in corso, nel misterio della ricapitolazione di Cristo".

13. Y. M.-J. CONGAR, *Le rôle*, p. 316: "La tâche de l'Eglise concerne toute l'humanité dont-elle révèle et procure la troisième dimension, le sens selon Dieu".

14. "Suplemento de alma" es la expresión inventada por E. Bergson, citado por Y. M.-J. CONGAR, *Sacerdocio y laicado*, p. 396.

Cf. igualmente J. MARITAIN, *Religion et culture*, pp. 43-47. Sin embargo la vivificación de la cultura por parte de la Iglesia no se reduce a insistir y profundizar ciertos valores culturales, más espirituales, como parece indicar el autor.

15. E. SCHILLEBEECKX, *Fede cristiana*, p. 118: "La rivelazione di Dio è anche un chiarimento della nozione che l'uomo deve avere di se stesso; essere cristiano rende l'uomo 'più uomo' ". No es que la fe cristiana sea garantía de una humanización cultural progresiva automática. Antes bien, un no cristiano puede

El Evangelio que anuncia y presenta la Iglesia es *luz* de los hombres. Por eso la misma Iglesia realiza una acción iluminadora respecto de la cultura, precisamente aclarando su significado y su valor total [16].

Ella, en fidelidad a su Misión religiosa, muestra a los hombres la dimensión divina de su vocación humana, de sus aspiraciones y problemas de vida personal, social y de su actividad en el mundo.

Pero sobre todo, la Iglesia *manifiesta* y *actúa* [17] en sí misma esta dimensión religiosa y divina, en la realización del encuentro entre la cultura y la Revelación divina en la que ella cree. En su propia acción y en su propia vida terrestre resulta el "sacramento del mundo", en cuanto recoge y realiza las aspiraciones mayores de la cultura "mundana" [18], y por lo mismo es "modelo" de la cultura humana y factor configurador de la misma.

En la vertiente personal el cristiano, unido a Cristo, el hombre perfecto, halla en El la consumación de sus aspiraciones humanas, de modo que "el que sigue a Cristo, hombre perfecto, se perfecciona cada vez más en su propia dignidad de hombre" (GS,41).

Igualmente las aspiraciones sociales y comunitarias de la cultura resultan corroboradas y completadas en la comunidad eclesial: "La unión de la familia humana cobra sumo vigor y se completa con la unidad, fundada en Cristo, de la familia constituida por los hijos de Dios" (GS,42).

Si una de las mayores aspiraciones, hoy particularmente sentida y vivida, de la cultura humana es la unidad de los hombres, la Iglesia resulta el signo de la verdadera unidad (cf. LG,1) [19], indicando la verdadera fuente de tal unidad: la fe, la caridad; y el fundamento, que es el Espíritu Santo. En ella se realiza el plan divino

---

ser culturalmente más desarrollado. Pero la luz de la fe cristiana da el conocimiento del sentido íntegro de la cultura y la vida cristiana impulsa en ese sentido el desarrollo cultural.

16. Cf. P. MARELLA, *La Chiesa, luce e fermento di ogni civiltà*, en *L'incontro cristiano con le culture*, Milano, 1966, pp. 5-19.

17. Estos aspectos de revelación eficaz y actuante o de revelación y de actuación como aspectos inseparables han sido resaltados por Y. M.-J. CONGAR, *Le rôle*, passim, tanto en relación a Cristo como a su Iglesia.

18. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Fede cristiana*, p. 122.

19. *Ibid.*, p. 118: "L'unità della Chiesa è per il mondo un segno di realizzazione di una vera unità". Y algo más tarde, p. 125: "... la Chiesa è un segno visibile per tutto il mondo, il segno nel quale diviene visibile il mistero della vita terrena nella sua completezza. Nella 'Koinônia', o comunità d'amore che è la Chiesa, deve emergere l'intenzione di unire l'humanità in una comunità di fratelli, in forza della loro comunione con Dio nel suo inviato, Cristo Gesù".

de la unidad de los hombres en *un* Pueblo de Dios, como *un* cuerpo de Cristo, como *un* templo del Espíritu Santo (cf. AG,7).

El Concilio se refiere concretamente a su unidad transcultural (cf. GS,42) [20], que no significa una negación de las culturas humanas, sino una confirmación y consagración de la unidad humana, creada en la misma diversidad cultural. Pero de esto hablaré largamente más adelante en este mismo título.

Por fin, toda la actividad cultural humana recibe su plenitud de significado, cuando es realizada por el cristiano que es llamado a actuar su fe en todas las facetas de la cultura, para hacer la síntesis con la dimensión religiosa que su fe comporta.

La Liturgia, los Sacramentos y la Eucaristía, en particular, acogen, consagran y transfiguran [21] la cultura humana: en la esperanza de la consumación de la humanidad, el Señor dio a los suyos el sacramento de la fe, "en el que los elementos de la naturaleza, cultivados por el hombre, se convierten en el cuerpo y sangre gloriosos con la cena de la comunión fraterna y la degustación del banquete celestial" (GS,38). Punto de vista éste que P. Smulders completa desde una perspectiva de la consagración de la comunidad humana, comentando a Teilhard de Chardin [22].

Así pues, en la Iglesia y a través de ella, la cultura humana recibe esa transformación y configuración en el sentido de darle una unidad de significación y de valor salvífico, preparando en el mismo mundo y en la historia actual el futuro de la humanidad cultural con su mundo humanizado. Como dice E. Schillebeeckx, "el futuro que la Iglesia celebra en la Liturgia, lo prepara en el mundo" [23].

En definitiva, ella realiza la recapitulación de todas las cosas en Cristo: de la humanidad y de su mundo humanizado; hasta que en la escatología se identifiquen el mundo transfigurado y la Iglesia [24].

---

20. Es P. Tillich quien emplea el término "transcultural" en relación a la función de la religión respecto de las culturas. Me parece que puede ser un término para expresar un aspecto de la relación Iglesia-cultura humana.

21. Ch. Moeller, *La promozione*, p. 393, tiene reflexiones interesantes en el sentido de la acción transfiguradora de la cultura por parte de la Liturgia.

22. Cf. P. Smulders, *La visión*, p. 257.

23. E. Schillebeeckx, *Fede cristiana*, p. 134: "... nella liturgia la Chiesa celebra quel futuro, nel mondo lo prepara".

24. Ch. Duquoc, *L'Eglise*, pp. 53-54: "L'Eglise et le Monde parfait sont une seule et même réalité dans la gloire de Dieu: l'Eglise y est le Monde parvenu au terme de son histoire et le Monde parfait y est l'Eglise céleste". Así se ilumina también la vocación "integral" del hombre.

2. *Condicionamiento cultural de la Iglesia*

El significado de la presencia de la Iglesia dentro de la humanidad y de la compenetración entre la Iglesia y la cultura, o la dinámica misional y la cultura, no se agota con lo que se ha dicho hasta ahora, pues la Iglesia penetra en la cultura humana y *necesariamente* se culturaliza, es decir, toma las formas de la cultura humana. Es ésta la idea de fondo del n. 44 de la Constitución pastoral, titulado "Ayuda que la Iglesia recibe del mundo moderno". Lo que dice en relación a la cultura moderna, vale en sus principios para siempre, respecto de las relaciones Iglesia-cultura.

La Iglesia en su expresión concreta e histórica está condicionada por la cultura. No puede hacer obra de mediación entre el Reino de Dios o el Mensaje de Cristo y los hombres, si no es en y a través de la cultura que éstos viven y realizan. Un principio tan radicalmente expresado, —y es ese el sentido del mismo Concilio— tiene consecuencias enormes en todos los campos de expresión de la Iglesia: Evangelización, doctrina, liturgia, estructuras y realización comunitaria de los cristianos.

La Iglesia, al penetrar proféticamente en la cultura está sujeta a un condicionamiento espacial y temporal que el Kerigma, en su propio carácter absoluto, no puede menos de aceptar, por necesidad de las cosas [25].

Las relaciones entre la Iglesia y la cultura están basadas en el hecho de que la misma Iglesia, como realidad histórica y visible, está culturalizada y de que la cultura tiene su propia dinámica, consistencia y autonomía respecto de la dinámica misional, que la Iglesia fundamentalmente representa y actúa.

La dinámica misional tiene necesidad absoluta de la cultura para concretarse en Iglesia visible. Por eso en realidad no se da otro diálogo que el de la Iglesia histórica, culturalizada, con la cultura, en cuanto tiene su dinámica propia y su autonomía incluso en el interior de la misma Iglesia, y no es absorbida por ésta. Esto se comprende mejor desde una eclesiología de la Iglesia particular en la que se realiza la culturalización de la Iglesia como tal, y en la que se "localiza" (= historiciza) la Iglesia como misterio, originándose la diversidad de Iglesias particulares [26].

---

25. Aquí se puede aplicar en algún modo el proverbio japonés: Cuando el infinito cae al mar, se convierte en pez".

26. "Siendo la localización un elemento esencial de la realización de la Iglesia en cada comunidad eclesial, desde los primeros pasos de su peregrinar te-

Existe, pues, y ha existido una reciprocidad profunda entre la Iglesia y la cultura (las culturas) por fuerza de las cosas; pero su reconocimiento explícito y conciliar supone un paso histórico de grandes consecuencias para la Eclesiología, y también para una Teología de la cultura en general y de las culturas en particular, porque ya supone no sólo una visión que viene desde arriba, desde la Iglesia a la cultura humana, sino también una visión de la Iglesia desde el interior de la dinámica cultural a través de la historia [27].

B) Unificación y pluralismo en el mundo de hoy

1. *Proceso social y proceso cultural*

El fenómeno de la *socialización* es considerado en la *Gaudium et spes* como una de las características fundamentales y más sobresalientes del mundo de hoy: "En nuestra época, por varias causas, se multiplican sin cesar las conexiones mutuas y las interdependencias; de aquí nacen diversas asociaciones e instituciones, tanto de derecho público como de derecho privado" (GS,25). La Constitución pastoral analiza las raíces del mismo: la industrialización, la urbanización, los medios de comunicación social (cf. GS,6; AA,8). El mismo Concilio acepta los valores de este fenómeno: "La Iglesia reconoce... cuanto de bueno se halla en el actual dinamismo social: sobre todo la evolución hacia la unidad, el proceso de una sana socialización y asociación civil y económica" (GS,42). E igualmente considera como un proceso en sí mismo favorable para el desarrollo de los valores y cualidades personales, aun reconociendo un peligro real para la misma personalización (cf. GS,6): "Este fenómeno que recibe el nombre de socialización, aunque encierra algunos peligros, ofrece, sin embargo, muchas ventajas para consolidar y desarrollar las cualidades de la persona humana y para garantizar sus derechos" (GS,25).

En realidad, el mismo fenómeno de la socialización va unido a una afirmación personal y de cada grupo, y a una aspiración a la realización como tales personas o grupos: "Las personas y los gru-

---

rrestre ha existido siempre vinculada a una cierta diversidad de formas locales" (A. Anton, *Iglesia universal — Iglesias particulares*, en *Estudios Eclesiásticos* 47 (1972) 409-435). De todos modos, más tarde trataré de este tema.

27. La dinámica cultural no determina el fondo mismo del Kerigma; pero en cuanto a nosotros, no podemos actuarla sino desde nuestra cultura.

pos sociales están sedientos de una vida plena y libre, digna del hombre, poniendo a su servicio las inmensas posibilidades que les ofrece el mundo actual" (GS,9). Al mismo tiempo, nace el deseo de participar en la vida de la sociedad.

Esta socialización en acto en todos los campos y planos, ha adquirido un carácter también internacional. Por una parte, aumenta el sentido de interdependencia, de solidaridad [28], de colaboración entre los pueblos, y la conciencia de la unidad universal (cf. GS,4,33, 77,78), y por otra, la aspiración a formar esa unidad o comunidad universal: "Las naciones ... se esfuerzan cada vez más por formar una comunidad universal" (GS,9).

El proceso de unificación del mundo actual es constatado frecuentemente por el Concilio: se puede decir que es una dominante sobre todo en la Constitución pastoral, pero también la Constitución dogmática *Lumen gentium* y la Declaración *Nostra aetate* parten de la constatación de este fenómeno.

Tal conciencia y aspiración se concretan en muchas asociaciones y organismos internacionales (cf. GS,8) [29]. Toda la sección 2.ª del capítulo 5.º de la segunda parte de la Constitución pastoral está dedicada a esta edificación concreta de la comunidad internacional [30], en la que los cristianos son llamados a colaborar.

Pero junto a este proceso de unidad universal, se opera la reafirmación de todos los pueblos y naciones que se independizan y que quieren "desempeñar libremente su función en el mundo" (GS,9). Al mismo tiempo se da una reavivación de la conciencia de los derechos de las minorías, y de sus obligaciones (cf. GS,74).

Todo este proceso de socialización y de unificación y de reafirmación personal, colectiva y nacional, es, por una parte, la expresión social de un fenómeno amplísimo que en otra parte he indicado

---

28. AA,14: "Entre los signos de nuestro tiempo hay que mencionar especialmente el creciente e ineluctable sentido de la solidaridad de todos los pueblos".

29. Cf. E. Zoghby, *Unità e diversità della Chiesa*, en *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica "Lumen Gentium"*, Firenze, 1965, pp. 522-540.

30. La visita del Papa a la sede de la ONU y su discurso pronunciado en aquella ocasión, que, como expresión oficial del pensamiento conciliar, fue introducido en las Actas del Concilio, representa el más subido reconocimiento por parte de la Iglesia, del valor y de la necesidad de tales organismos internacionales, y en concreto de la ONU, en el proceso actual de unificación de los pueblos: "... convaincu comme nous sommes que cette Organisation représente le chemin obligé de la civilisation moderne et de la paix mondiale" (En AAS 52 (1965) 878). Cf. también Ch. Malik, *The spiritual Significance of the United Nations*, en *Religion and Culture. Essays in honor of Paul Tillich*, New York, 1959, pp. 341-353.

bajo el título de la dinámica *cultural* y he expresado en términos de mundialidad y de democratización de la cultura. Y, por otra parte, tal proceso social e internacional es el factor que origina y condiciona una dinámica cultural en toda su amplitud. En efecto, las mismas raíces de la socialización: la industrialización y la urbanización, además de ser hechos culturales en sí mismas, originan una sociedad industrial y una cultura urbana, con todo lo que ello significa en todas las vertientes culturales[31]: "La industrialización, la urbanización y los demás agentes que promueven la vida comunitaria, crean nuevas formas de cultura (cultura de masas), de las que nacen nuevos modos de pensar, de actuar y de descansar" (GS,54).

Los medios de comunicación social, cuya importancia en este proceso de socialización y de unificación ha sido recalcada por el mismo Concilio[32], la tienen como medios de difusión y comunicación cultural, en el campo de las ideas, conocimientos, etc., etc.

Así pues, lo que se puede, en sus diversas facetas, expresar en términos de sociología, economía, política, en una forma global y con un enfoque radicalmente humano y antropocéntrico se expresa en términos de Antropología cultural. Y esto lo ha hecho el mismo Concilio[33] analizando y valorando tanto la difusión universal de la cultura y de la responsabilidad personal en la dinámica de la cultura propia, como y sobre todo el fenómeno de la unificación de las culturas y del nacimiento de una cultura mundial y planetaria, al mismo tiempo que las culturas particulares se reafirman y se abren en una aportación mutua. Precisamente en esta visión total mundial de la cultura está la novedad del fenómeno[34].

---

31. Cf. *Vatican II. Constitution pastorale,* notas 10 y 11.

32. Cf. AA,8; *Declaración sobre la educación cristiana de la juventud: Gravissimum educationis momentum,* en *Concilio Vaticano II,* pp. 706-708 (Proemio). Por las ironías de la vida, que también alcanzan a la asamblea conciliar, este aspecto queda bastante relegado en el *Decreto sobre los medios de comunicación social: Inter Mirifica,* cuando precisamente el motivo principal de llevar por primera vez este tema a una asamblea conciliar era el carácter de "mundialidad" que han adquirido hoy día los medios d ecomunicación social. Por lo demás, el motivo básico de la oposición de última hora, por parte de muchos Padres conciliares, a la promulgación de este Decreto se debía a la ausencia de esta perspectiva teológico-filosófica, que no era suficientemente valorada y tratada en el documento.

33. *Vatican II. Constitution pastorale,* nota 101: "Pour la première fois, semble-t-il, l'Eglise a été conduite à envisager la vie sociale et culturelle dans son caractère global, au point central où se nouent toutes les questions économiques, politiques, familiales, philosophiques, religieuses, etc.".

34. Cf. J. MARITAIN, *Umanesimo integrale,* cap. V.

M.-D. CHENU, *La fin de l'ère constantinienne,* en *Un Concile pour notre temps,* Paris, 1961, pp. 89-109. Cf. también G. LERCARO, *L'universalismo della Chie-*

La cultura, como un hecho humano-personal de comunicación, al mismo tiempo que realidad sociológica y etnológica, entra ya en el fondo y da el contenido más profundo y el significado integralmente humano, por una parte, al fenómeno de la socialización y, por otra, a la unificación de los pueblos y de la humanidad, dentro de la caracterización y diversidad de los pueblos y naciones.

Ya el esquema de Ariccia discutido en el cuarto período del Concilio, en el capítulo sobre la cultura, decía: "Siendo ante todo de orden espiritual, los bienes de la cultura, al contrario de los puramente materiales, pueden ser poseídos por todos sin excepción y así pueden contribuir más eficazmente a la unidad humana" [35]. Esta frase desapareció en el documento definitivo por la separación decidida —pero no por ello clara— que hacía entre bienes materiales y bienes espirituales en el contexto de la cultura, como sugiriendo la distinción entre cultura y civilización; con todo, la idea de la cultura como realidad de comunicación y de unificación entre los hombres es afirmada en el mismo capítulo sobre la cultura (cf. GS,53; 54; etc.) [36].

La democratización de la cultura, como participación individual, colectiva y nacional en la dinámica de la propia cultura y en la dinámica internacional es significativamente recalcada y valorada por el Concilio como fenómeno actual: "Por primera vez en la historia, todos los pueblos están convencidos de que los beneficios de la cultura pueden y deben extenderse realmente a todas las naciones" (GS,9; cf. GS,54; 66). Esta expansión cultural, significa por otra parte, la responsabilidad, dentro de la cultura propia (cf. GS,55) y en un plano inter-cultural, de la acción y promoción culturales.

En este contexto de reciprocidad y de diálogo hay que entrar en el análisis más detallado de las relaciones entre la Iglesia y la cultura; pero vistas ahora estas relaciones en particular desde la misma cultura y su dinámica.

---

sa: di qualità, non solo di quantità, en RANIERO LA VALLE, *Coraggio del Concilio giorno per giorno. La seconda sessione*, Brescia, 1964, pp. 541-546.

K. RAHNER, *Pluralismo e dialogo*, en *Sapienza* 19 (1966) 137-149; en particular las pp. 140-142.

35. *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis*, 1965, pars II, cap. II, n. 65. (La traducción es mía).

36. J.-T. DELOS, *La coopération intellectuelle: ses fondements*, en *Les conflits de civilisations*, Lyon, 1937, pp. 398-399: hace resaltar también este aspecto de la cultura: "Les liens sociaux les plus forts sont ceux qui saisissent les hommes par les sommets de l'esprit. Ces liens sont inséparables du développement de la culture. La culture les fait naître immanquablement: elle met nos esprits et nos coeurs en un certain *état de communion avec notre prochain*".

En realidad, si desde un punto de vista unilateralmente eclesial, la dinámica cultural aparece como condicionamiento y como una contribución a pagar a la situación histórica, desde una concepción de reciprocidad auténtica que valoriza la perspectiva cultural de la relación entre Iglesia y cultura, la dinámica cultural aparece con un sentido positivo, como un servicio a la Iglesia. El progreso cultural humano contribuye a la edificación del Cuerpo de Cristo. M. Flick pone como hipótesis que el progreso humano es un substrato del reino escatológico, de modo que éste supondría como condición cierto progreso cultural colectivo [37]; con más seguridad se puede afirmar que el progreso cultural a través de la historia contribuye al desarrollo histórico de la Iglesia.

Desde una enculturación y culturalización necesaria de la Iglesia se pasa a la valorización positiva de la dinámica cultural, en orden a la dinámica misional de la misma Iglesia [38]: éste es el núcleo y la dialéctica del pensamiento que se desarrolla en las siguientes páginas.

La dinámica cultural se presenta hoy en la realidad no como algo abstracto, sino como algo concreto, no en el plano de una cultura en general, sino en las culturas concretas, y en su interculturación: como dinámica pluralista-unitaria, en la valorización de todas las culturas y en la comunicación de todas para una cultura planetaria. Por eso, la Iglesia deberá analizar su relación con esta dinámica cultural actual. Y ante todo, hay que ver el significado que esta dinámica pluralista-unitaria tiene en sí misma.

---

37. M. Flick, *L'attività umana nell'universo*, en *La Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Introduzione storico-dottrinale. Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento*, Torino, 1968, pp. 628-629: "Si potrebbe forse dire che un certo progresso umano è un sostratto del regno escatologico, così che, come nessuno può essere rigenerato in Cristo, finchè non è generato da uomini, così il passaggio dell'umanità alla consumazione escatologica presuppone, come sua condizione, uno sviluppo collettivo, frutto dell'attività umana nell'universo".

38. "La Iglesia no puede dialogar con el mundo actual, por ejemplo, sobre el modo de realizar mejor la vida matrimonial cristiana, la justicia social en las relaciones económicas y sociales, la paz entre los pueblos, hasta que no tenga instrumentos de reflexión y de acción suficientemente elaborados para comprender el dinamismo interno de las culturas, la tensión que existe entre ellas y la aspiración siempre más profunda para llegar a la verdadera cultura humana" (R. Sigmond, *Cultura y culturas a la luz de la "Gaudium et Spes"*, en *Selecciones de Teología* 25 (1968) 109).

2. *Unidad y pluralidad de culturas*

a) Planteamiento

El Concilio mira a la dinámica cultural actual en modo particular bajo la perspectiva de la unidad y de la pluralidad o diversidad.

"El creciente intercambio entre las diversas naciones y grupos humanos descubre cada vez más a todos y a cada uno los tesoros de las diferentes culturas, y, así, poco a poco se va haciendo una forma de civilización universal, que tanto más promueve y manifiesta la unidad del género humano cuanto mejor sabe respetar las particularidades de las diversas culturas" (GS,54).

En este párrafo me parece estar expresada toda la entraña de la dinámica unitaria-pluralista de la cultura en el mundo de hoy. Una afirmación clara y valorativa de las diversas culturas en sí mismas y no respecto de una cultura (la occidental, por ejemplo) como tipo de la civilización universal. Y precisamente sobre esa valoración genuina se establece la mutua relación, y apertura, de todas las culturas, para una aportación común a una civilización universal: mejor, mundial o planetaria, que promueve y manifiesta la unidad de los hombres en la diversidad. Esta concienciación tiene algo de nuevo, como dice el Card. Suenens [39].

Este fenómeno, que es considerado por el Concilio como un signo positivo de los tiempos actuales, no se da, sin embargo, en forma totalmente pura y recta. El mismo párrafo citado arriba indica las exigencias de esa dinámica cultural. Por desgracia hay que constatar que dentro del proceso no hay pocas contradicciones y desviaciones.

Así, el Concilio acusa los orgullos nacionales que exaltan exageradamente los propios valores, los nacionalismos desorbitados que se cierran y desprecian las culturas de los otros pueblos; el imperialismo cultural, que trata de dominar a las demás culturas en su personalidad y originalidad, e incluso de exterminar sistemáticamente las minorías culturales. Por otra parte, las crisis de las tradiciones

---

39. L. SUENENS, *La Chiesa di fronte alla pluralità delle culture*, en RANIERO LA VALLE, *Coraggio del Concilio giorno per giorno. Seconda sessione*, Brescia, 1964, p. 549, dice, como comentando la posición de la Iglesia conciliar: "Gli altri non sono più barbari". Y dos líneas más abajo añade: "Questa situazione come è nuova per il mondo, così è nuova per la Chiesa.

In verità, per la prima volta il mondo diviene esplicitamente consapevole della sua unità e anche della sua diversità".

de los pueblos, provocadas por el contacto con culturas más poderosas [40], en particular por la expansión de la cultura occidental científico-técnica y la ideología que ella comporta [41]. Todo ello provoca acciones y reacciones que tienen lamentables tensiones y roturas y divisiones, como consecuencia, hasta desembocar en guerras. Si la salvaguardia de la "civilización" ha sido invocada más de una vez como simple arma emocional para provocar y para sostener guerras, que incluso podían ocultar otros motivos, no deja de haber verdaderos motivos culturales y etnológicos por los que los pueblos han podido encerrarse en sí mismos y levantarse en defensa de su propio patrimonio cultural, que constituye la vida misma de la etnia o grupo, ahora amenazada por el imperialismo y la colonización cultural de las potencias mayores [42].

Por lo demás, e incluso independientemente de un problema político de conservar la paz entre los pueblos, ese tema constituye un problema radicalmente humano, de ordenamiento y de desarrollo armonioso de todos los recursos que la humanidad tiene para expresarse más plenamente: es un problema de antropología cultural [43].

---

40. En este sentido MONS. CH. DE PROVENCHÈRES, en sus sugerencias sobre el número 22 del esquema de la Iglesia en el mundo actual, discutido en el período de 1964, y que trataba sobre la cultura (SEMHT, B, p. 272), decía: "Verum est diversas culturas in contactum venire et aliquo modo miscere. Hoc est factum hodiernum maximi momenti. Sed modus huius contactus est saepe saepius tragicus, dum societates traumatizantur, ut aiunt, valoresque destruuntur".

41. CH. DE PROVENCHÈRES, SEMHT, B, p. 273, escribía: "Textus rite loquitur de contactibus inter diversas culturas necnon de fructibus, qui ex comparatione culturarum exspectare possunt. Sed nihil dicitur de facto maximi momenti: nempe hodiernis diebus culturae traditionales quo vertuntur ex contactu inopinato cum civilizatione scientifico-technica. Ex quo gravia oriuntur damna pro personis et pro societate. Unde problemata difficilia de mutua et equilibrata assimilatione culturarum urgenti modo studia nostra requirunt".

En el documento final este tema aparece más de una vez.

Cf. también G. M. FOSTER, *Traditional Cultures and the Impact of technological Change*, en *Peuples d'Outremer et Civilisation occidentale* (Semaines Sociales de France 1949), Paris, Ed. Gabalda, 1949.

42. Así decía MONS. R. JOHAN, en su intervención conciliar (30-X-1964), SEMHT, B, p. 1280: "De die in diem, inter culturas varias, miro modo relationes multiplicantur.

Nec (quam dolendum) tales contactus semper ex se valent conferre ad bonum omnium totiusque humanae familiae.

Non raro (scimus experientia) contra cunctibus rei sive oeconomicae sive politicae circumstantiis, huiusmodi relationes potius perturbant humanas communitates, immo valores autenticarum traditionum alienare minantur. Unde incitantur haec communitates ad proprias particularitates exclusive respiciendas ac zelose defendendas, tali modo ut culturae diversae nil posse ad invicem videntur, nisi inseparabiliter opponi".

43. C. KLUCKHOHN, *Initiation*, p. 311: "L'ordre mondial se fondera-t-il sur la domination d'une seule nation imposant son mode de vie à toutes les autres,

No se trata tanto de decidir si la unidad cultural es un signo positivo del mundo actual, sino cómo se ha de realizar tal unidad [44].

Por lo mismo, la primera grande cuestión, desde el punto de vista antropológico, en relación con la cultura, es ésta: "¿Qué hay que hacer para que la intensificación de las relaciones culturales, que deberían llevar a un verdadero y fructuoso diálogo entre los diferentes grupos y naciones, no perturbe la vida de las sociedades, no eche por tierra la sabiduría de los antepasados ni ponga en peligro el genio propio de los pueblos?" (GS,56).

La cuestión, aunque planteada en modo general, mira más en particular al problema de la expansión de la cultura occidental científica y técnica a los países y culturas que tratan de apropiarse tales progresos, pero salvando sus propias tradiciones culturales [45].

La historia parece invitar al pesimismo respecto de una solución adecuada de este problema [46]; pero el mismo planteamiento en términos tan claros, es ya un signo positivo y un intento de penetración en la problemática de la dinámica cultural de hoy.

b) Principios

Aunque ni en el capítulo de la cultura, ni en ninguna otra parte del Concilio se halla tratado este problema sistemática y amplia-

---

ou sur quelque autre solution qui préserverait cette richesse inestimable que représente la diversité de cultures? Tel est le problème principal de notre siècle. L'uniformité culturelle conduirait à la monotonie esthétique et morale. La solution de l'anthropologiste, c'est l'unité dans la diversité, accord sur un ensemble de principes fondant une moralité mondiale', mais respect et tolérance pour toutes les activités qui ne menacent pas la paix du monde. La mise en pratique de cet idéal est difficile, mais non impossible".

44. Así se expresa D. BIDNEY, *Theoretical Anthropology*, p. 182: "For in the world of culture, as in the political world, the crucial practical problem of our timo is not so much whether unity is desirable as what kind of unity shall we have". Siendo el hecho mismo positivo, la cuestión es la forma de dirigirlo con conciencia y deliberación.

45. Es el interrogante que desde el punto de vista japonés, plantea en los siguientes términos H. WALDENSFELD, *Le climat spirituel du Japon et le Christianisme*, en *Concilium*, 1966, 19, p. 133: "Si le japonais perd de nos jours son originalité, cela est dû finalement au fait que le Japon doit actuellement chercher ce qu'il est non plus en lui-même, mais dans l'autre, à savoir dans ce qui n'est pas japonais. Car le Japon est obligé de prendre position vis-à-vis de la culture occidentale qui venue d'Europe, se répand sur tout le monde. Il ne peut pas nier que le monde soit en croissance vers une grande civilisation et s'efforce vers une nouvelle unité organique".

46. V. COSMAO, *Evangélisation*, p. 86, parece incluso escéptico frente a una apertura y comunicación de culturas: "On peut réellement demander si la communication des cultures es possible et si jusqu'à présent l'histoire humaine n'a pas été simplement une succession de colonisations culturelles, y compris beaucoup d'evangelisation".

mente desde el punto de vista antropológico y social [47], a lo largo de los diversos documentos del mismo Concilio el problema es tocado y enjuiciado muchas veces.

La humanidad constituye una familia y una fraternidad: con esta confesión comenzaron las labores conciliares: "Confesamos que todos los hombres, de cualquier raza y nación, somos hermanos" [48].

Esta fraternidad humana universal se basa en nuestro Padre común, principio y fin de todos, a cuya imagen todos hemos sido creados (cf. GS,24; 92; NA,5). "Es Cristo, su Hijo eterno, quien ha venido a decírnoslo y a enseñarnos que todos somos hermanos" [49].

No sólo formamos una unidad y fraternidad, sino que fundamentalmente somos iguales: "La igualdad fundamental entre todos los hombres exige un reconocimiento cada vez mayor. Porque todos ellos, dotados de alma racional y creados a imagen de Dios, tienen la misma naturaleza y el mismo origen. Y porque, redimidos por Cristo, disfrutan de la misma vocación y de idéntico destino" (GS,29).

Por lo mismo, la Iglesia ve muy bien la dinámica social actual hacia la unidad (cf. GS,42). Incluso toda la Constitución pastoral *Gaudium et spes* está orientada a ayudar a los hombres todos para que "con la más clara percepción de su eterna vocación, ajusten mejor el mundo a la superior dignidad del hombre, tiendan a una fraternidad universal más profundamente arraigada y, bajo el im-

---

47. En este sentido cayó un poco en vacío la llamada vibrante que Mons. Routhier, en sus sugerencias escritas en torno al tema de la cultura, en el n. 22 del esquema discutido en el período de 1964 (SEMHT, B, p. 355-356), había hecho: "Omnia quae hic dicuntur mihi videntur bona esse. Attamen unus aspectus valde momentosus istius problematis non sufficienter consideratur: quaestio est de pluralitate culturarum". Después de denunciar el imperialismo cultural, sobre todo del mundo occidental y las bases humanas y cristianas para defender y promover las culturas particulares, continuaba: "Haec est ratio theologica profunda quare Ecclesia non tantum racismum sed omnem formam oppresionis valorum hominis, sive in campo culturali, sive in campo oeconomico, sive in campo religioso, etiam apud homines non christianos denuntiare debet. Hoc munus in sua vocatione erga catholicitatem radicatur. Attitudo (sic) concreta multorum populorum, praesertim occidentalium, qui alienas culturas contemnunt et opprimunt, aliqua pessima forma est superbiae quae saepe aliquod sociale peccatum gravissimum constituit et semper divino proposito amoris opponitur. Hoc in textu schematis clarius dicatur, ita ut evidens sit actionem Ecclesiae in campo culturae humanae non provenire ab aliquo humanismo sed ab ista natura catholica sua".

48. *Mensaje de los Padres del Concilio Ecuménico Vaticano II a todos los hombres,* en *Concilio Vaticano II,* p. 6, n. 12.

49. *Mensajes del Concilio a la humanidad. Mensaje a los gobernantes,* en *Concilio Vaticano II,* p. 735, n. 3. Se recordará que varios Padres pidieron que se proclamara solemnemente la doctrina de la fraternidad de todos los hombres.

pulso del amor, con esfuerzo generoso y unido, respondan a las urgentes exigencias de nuestra edad" (GS,91).

Esta unificación, como he dicho antes, se va realizando hoy en un plano cultural general. Si la cultura es una realidad de comunicación humana, la dinámica cultural de hoy la manifiesta y promueve particularmente en un plano mundial y en una forma de interculturación, y no de simple aculturación unidireccional. Es ahí donde la unidad y la fraternidad humanas adquieren una profunda consistencia humana. Más que unos acuerdos u organizaciones políticas, económicas, etc., es la comunicación cultural que une a los hombres y manifiesta y condensa en concreto su conciencia de unidad y de fraternidad, resaltando al mismo tiempo la personalización y la caracterización de cada grupo, etnia o nación en su cultura particular.

En efecto, los hombres no constituyen una unidad y fraternidad, si no es en su diversidad (diferencias personales, diferencias raciales, nacionales, históricas) [50]. Tales diferencias responden a un designio de Dios. Una dinámica cultural debe dar cuerpo a esa unidad y diversidad y tender a crear la fraternidad humana en la diversidad.

Cada cultura es una expresión del hombre, una prolongación de la misma persona humana, por lo que un ataque a la cultura de una persona y de una comunidad humana, es un atentado a las personas que forman la comunidad cultural [51]. La toma de conciencia de cada grupo cultural respecto de su peculiaridad es un hecho luminoso del mundo de hoy, porque cada cultura es una expresión de las virtualidades infinitas puestas por Dios en el hombre, imagen de Dios y expresión de la misma grandeza de Dios: "Cada parcela de la familia humana, en sus mejores tradiciones, lleva consigo algo del tesoro espiritual confiado por Dios a la humanidad, aunque muchos desconozcan su origen" (GS,86,d) [52].

Por lo mismo, la dinámica de la cultura de hoy, en su mundialidad, está sujeta a normas basadas en la misma naturaleza de la cultura, como expresión de un grupo humano y como realización de

50. Cf. Y. M.-J. CONGAR, *Unité de l'humanité*, passim.

51. Esta es una de las argumentaciones de Mons. E. ROUTHIER, en sus sugerencias al n. 22 del Esquema, 1964, SEMHT, B, p. 255.

52. Mons. E. ROUTHIER, *ibid.*, decía: "... diversitas culturarum, linguarum, expressionum, civilizationum a natura humana sicut a Deo creata exoritur. Humana natura, quia in mundo nostro perfectissime ipsius Dei imago est, in se fert potentialitates et virtualitates quarum unaquaeque ut aliquod divinum donum et aliqua plenitudinis divinitatis epiphania existit".

un designio de Dios y manifestación de la riqueza puesta por El en el mundo: para que la bendición suya respecto de la unidad y la diversidad de pueblos y culturas no se convierta en maldición, como ocurrió con la torre de Babel, a causa del pecado del hombre; y la unidad en la diversidad cultural no se convierta en un imperialismo cultural y en una división [53], por motivo de la incomprensión, de la incomunicación y de la soberbia, hasta provocar guerras de cultura.

c) Condiciones

Cada cultura debe ser respetada en su originalidad y en sus propios valores. Contra tal norma puede pecarse por un plan de exterminación sistemática de una cultura: el genocidio no se realiza sólo matando materialmente un pueblo, sino también destruyendo el desarrollo normal de su cultura, que es su propia vida "espiritual". Una alusión expresa a esta faceta no aparece en el Concilio; pero en su reprobación de toda persecución (cf. NA,9), queda incluída en un modo particular la persecución cultural. Otra forma de atentar contra la vida de la cultura de un pueblo, puede ser un imperialismo, más velado que la persecución directa, pero no menos eficaz. Bajo ambiciones económicas y políticas puede darse una forma de imposición cultural nefasta para las tradiciones nativas; lo que ocurre sobre todo por la extensión a todo el mundo de la cultura científico-técnica, que si bien puede llevar y lleva de hecho grandes mejoras económicas a los pueblos, es un peligro al patrimonio cultural fundamental de los mismos y a su desarrollo normal, si no se procura que la cultura nativa asimile los progresos que le ofrece tal otra cultura, conservando y promoviendo al mismo tiempo su propia tradición. De lo contrario se da el hecho de la "desculturación" [54]. A este hecho, hoy particularmente grave en los pueblos "subdesarrollados", pero dotados de un rico y original patrimonio cultural, el Concilio alude numerosas veces.

De ahí surge también la necesidad de que cada cultura se desarrolle desde el interior de sí misma: la solidaridad internacional y

53. Cf. Y. M.-J. CONGAR, *Unité de l'humanité*, pp. 164-166.
H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, Ed. du Cerf, 1952; en particular las pp. 31-37.

54. D. BIDNEY, *Theoretical Anthropology*, p. 360: "For many native peoples brought involuntarily and reluctantly into contact with Western Civilization, acculturation is all too often 'deculturation', since the old partially discarded cultural forms and institutions are not superseded by functional new forms".
La desculturación es sin duda una tragedia vital, como bellamente expresa la narración del viejo indio que vio apagarse su cultura bajo el dominio de otra; cf. R. BENEDICT, *Patterns*, pp. 15-16.

las ayudas del exterior no deben absorber el esfuerzo y la revitalización que nace y se desarrolla desde el interior de cada pueblo, tanto en el plano económico como en el cultural: "Tengan presente (los pueblos) que el progreso surge y se acrecienta principalmente por medio del trabajo y la preparación de los propios pueblos, progreso que debe ser impulsado no sólo con las ayudas exteriores, sino ante todo con el desenvolvimiento de las propias fuerzas y el cultivo de las dotes y tradiciones propias" (GS,86,a).

Y lo que se dice en el plano internacional, se debe afirmar igualmente en el contexto de una unidad política, donde las minorías culturales son las auténticas intérpretes de su propio desarrollo cultural; las autoridades políticas y administrativas no son para imponer una dirección a la dinámica cultural, particularmente cuando se trata de las minorías culturales; ellos no son para imponer una cultura dentro del Estado: "A la autoridad pública compete no el determinar el carácter propio de cada cultura, sino el poner las condiciones y el tomar las medidas que promuevan la vida cultural entre todos, aun dentro de las minorías culturales" (GS,59). El atentar contra las minorías culturales, es atentar al patrimonio cultural de toda la humanidad [55].

Por otra parte, las culturas, en su misma diversidad, y precisamente por ser todas ellas expresión de una comunidad humana y la realización concreta de aspiraciones humanas en búsqueda del ideal del hombre, pueden encontrarse y dialogar [56]: las culturas son solidarias y pueden complementarse (cf. GS,15), en una comunicación mutua [57].

---

55. C. Kluckhohn, *Initiation*, p. 225: "S'il détruit les valeurs du groupe minoritaire, le pouvoir dominant porte atteinte au patrimoine culturel de l'humanité, et se crée à lui-même des problèmes".

56. Mons. J. Zoa, Intervención conciliar (4-XI-1964), SEMHT, B, pp. 264-265, habló sobre el encuentro de las diversas culturas. Este encuentro se realiza en el plano de los valores propios de cada cultura, pero no sólo en cuanto son propios, sino en cuanto son *humanos*, del hombre como tal. Para él sólo sobre esta base puede darse un encuentro, un diálogo y una unificación de culturas; dice así: "Principium fundamentale. Ut confluentia hodierna diversarum culturarum ad verum progressum humanum conducat, necessarium est unamquamque culturam suos valores proprios ..., proponere, non solum in quantum proprios, sed etiam in quantum ad hominem ut hominem pertinentes ...

Non existit cultura sine libera aliqua communicatione inter se hominum, humanitatis causa et beneficio. Ad hoc exigitur ut omnes valores mensura humanitatis probentur et mendentur, ut melius ad quandam genuinam universalitatem reducantur, quae omnem colluctationem temporis, morum, stirpis, personarum et loci removet".

57. Cf. *Declaración sobre la educación cristiana de la juventud: Gravissimum educationis momentum*, Proemio.

La cultura mundial no es simplemente una cultura "universal" por expansión o imposición desde un centro o por una construcción artificial, en un "denominador común", de una cultura abstracta y atemporal [58], sino algo que nace de la aportación de cada cultura y de la compenetración entre ellas: es decir, la cultura mundial nace de la revalorización más profunda de cada cultura y de la apertura universal de cada una, desde su propia dinámica y desde sus propias riquezas [59]. Por eso, tanto mejor se procurará la unidad humana "cuanto mejor se preserven y respeten las particularidades de las diversas culturas" (GS,54), en esa dinámica de contactos y de comunicación leal [60].

De esta forma, la historia puede conducir a la humanidad a su plenitud humana, y la cultura puede adquirir su carácter verdadero de mundialidad [61]. La misma "humanidad" como unidad de todos los hombres, no es tanto una realidad original ni abstracta, sino un resultado histórico concreto; como dice R. de Montalvon, "es la relación recíproca de todos los pueblos particulares" [62], una relación realizada concretamente en la intercomunicación cultural.

---

58. Ch. Moeller, *La promozione*, p. 387.

59. J. Daniélou, *Comment dialoguer*, p. 25: "Ainsi l'humanité serait moins belle s'il n'y avait pas le Sénegal et la Finlandie, le Viet-Nam et le Liban. C'est-à-dire que rien n'est plus contraire à une vue juste du dessein créateur qu'un impérialisme culturel, qui voudrait imposer la culture d'un peuple aux autres peuples, ou un nivellement culturel, qui dissoudrait les cultures diverses dans une uniformité fastidieuse".

60. C. Kluckhohn, *Initiation*, p. 225: "Les contacts entre peuples ne peuvent que s'accroître, et le contact en lui-même est deja une action. Un peuple est transformé par le simple fait de savoir que les autres sont différents de lui. Ce qui importe, c'est que les formes du contact soient adaptées, qu'elles répondent à ce que chaque partie attend, qu'elles se rattachent de part et d'autre à de valeurs culturelles".

61. M. Mencheikh, *Ce pain de l'esprit dont l'homme a aussi faim: Vatican II et les différentes cultures*, en *Rencontre de cultures à l'UNESCO sous le signe du Concile Oecuménique Vatican II*, Tours, 1966, p. 46: "En préservant 'le genie propre de chaque peuple' on conserve toutes les chances de voir l'homme accéder vraiment et pleinement à l'humanité pour entreprendre la réalité d'une synthèse universelle".

Cf. también Ch. Moeller, *La promozione*, p. 327.

F. Weber, *La Chiesa e le culture*, p. 470, se expresa en el mismo sentido: "Proprio questa pluralità può permetterci di essere partecipi e artefici di un umanesimo, non più ristretto entro i confini di una nazione o di un continente e di una tradizione, ma arricchito dai contributi di tutta l'umanità, un umanesimo delle dimensioni veramente umane".

62. R. de Montalvon, *Des Peuples différents se recontrent*, en *Le Tiers-Monde, l'Ocident et l'Eglise*, Paris, 1967, p. 181: "L'humanité est cette relation réciproque de tous les peuples particuliers".

3. *Vías de solución*

Este problema de la unidad y de la pluralidad de culturas, tema fundamental de la Antropología cultural, ha venido a ser, de forma explícita y consciente, uno de los grandes temas de la *política* internacional, como se puede concluir de lo que se ha dicho hasta ahora [63], y nacional, sobre todo con el problema de las minorías culturales e incluso del regionalismo [64]; de la *sociología:* La dinámica social es parte, factor y reflejo de la dinámica cultural, como se ha visto antes; por otra parte, hoy la cultura particular no sólo hace referencia a una etnia o a un grupo humano considerado territorialmente, sino también a un grupo o estrato social, que puede ser y es ordinariamente hoy día un fenómeno que sobrepasa al grupo territorialmente definido: la cultura de la clase proletaria, la cultura de los médicos, etc. Es un cambio de perspectiva interesante precisamente en este problema de la diversidad y de la unificación culturales.

Caminos de solución han sido buscados y se siguen buscando en la *filosofía* o en la *teología:* La filosofía, en cuanto significa una actividad cultural fundamental y en algún sentido estructurante de la cultura; la teología, como reflexión de la fe única y expresión humana variada, dependiente, en gran parte, de la misma filosofía [65].

---

63. C. KLUCKHOHN, *Initiation,* p. 70: "A la Conférence de la Paix de Versailles, des ethnographes furent consultés comme experts à propos des frontières culturelles de l'Europe. Tout eût peut-être mieux tourné si l'on avait attaché autant d'importance aux limites culturelles, qu'aux limites politiques". Ambos aspectos van estrechamente ligados, porque, como dice M. E. DUTHOIT, *Du heurt,* p. 59: "On peut dire qu'aujourd'hui tout les grands conflits politiques sont en même temps des heurts de civilisations".

El punto de vista político está expresado sobre todo en este párrafo de T. S. ELIOT, *Notes,* p. 61: "... obviously, so long as there exist which are beyond some point antagonistic to each other, antagonistic to the point of irreconciliability, all attempts at politico-economic unification will be vain. I say 'beyond some point', because in the relations of any two cultures there will be two opposite forces balancing each other: attraction and repulsion without the attraction they could not affect each other and without the repulsion they could not survive as distinct cultures; one would absorb the other, or both would be fused into one culture".

64. El regionalismo, como un problema de administración política y económica, tiene una base cultural, como dice el mismo T. S. ELIOT, *Notes,* pp. 53-54: "Nor, I think, should the political or the economic problem be the *primary* concern of the true regionalist. The *absolute* value is that each area should have its characteristic culture which should also harmonise with, and enrich, the cultures or the neighbouring areas".

65. La revista italiana *Sapienza,* dirigida por los PP. Dominicos, ha promovido a través de todo el año 1966, una discusión sobre este argumento, particu-

En la *ciencia:* Es verdad que la ciencia y la mentalidad científica están originando un mundo nuevo [66]. Sin duda el progreso científico moderno ha promovido la unificación del mundo. Pero aquí se trata del enorme problema de si y cómo la ciencia experimental y objetiva pueda fundar una cultura mundial en la diversidad de las culturas particulares. Cómo la moderna ciencia pueda hacer lo que la historia cultural no nos ha dado hasta hoy. La ciencia moderna experimental va dominando todos los campos de la cultura, y así trata de hallar una unidad global. Pretendería incluso entrar en el reino de los valores, es decir, en lo más humano de la cultura [67]. En la *ideología:* Ella tiene una fuerza especial de expansión y de unificación de los ideales de los hombres. En la misma *técnica* [68]. En la *religión:* La Revolución francesa trató de instaurar una nueva religión naturalista que encarnase también en el aspecto religioso el ideal de *fraternidad.* Tal religión racional respondería a las aspiraciones de unidad de los hombres y contribuiría a la realización de la "humanidad". En cierto sentido, la misma humanidad viene a ser el objeto de culto de la nueva religión naturalista [69].

---

larmente orientado bajo el punto de vista del tomismo. En ella han intervenido distinguidos teólogos y filósofos: Y. M.-J. Congar, K. Rahner, E. Gilson, etc. Cf. también M. Flick, *Pluralismo teologico ed unità della fede,* en *La Civiltà Cattolica* 121 (1970, I) 323-333.

66. A. Richardson, *History,* p. 79: "... thinking *scientifically* has created a new world and is today leading mankind into a new age of universal history". Cf. J.-T. Delos, *La coopération,* passim.

67. C. Kluckhohn, *Initiation,* p. 323: "Nul dogme n'a été plus néfaste pour notre époque que le cliché: 'La science n'a rien à voir avec les valeurs'. Si le domaine des valeurs doit rester la propriété exclusive de la religion et de la philosophie, une compréhension scientifique de l'expérience humaine est impossible. Les valeurs sont des faits sociaux d'un certain type; elles peuvent être observées et décrites avec autant d'objectivité qu'un phénomène linguistique ou une technique artisanale".

De hecho, no es sólo el pensar científico común, es también el lenguaje, son los métodos y es el espíritu científico: todos ellos van creando la unidad de la cultura.

68. Así dice A.-M. Henry, *L'Eglise,* p. 338: "Et comme les techniques s'échangent et des procédés de fabrication et des modèles, on en arrive à ce paradoxe que la technique laïcisante par principe, puisqu'elle ne veut connaître que la raison, unit d'une certaine façon les peuples là où, au contraire, les religions du monde, en se découvrant mutuellement, commencent à s'affronter".

Ratzinger, sin embargo, expresa con viveza la ambigüedad y la "superficialidad" de la unidad de las culturas particulares que ha creado la cultura técnica universalizada (cf. su comunicación sobre *Unidad y cultura tecnológica,* en la Conferencia general de "Fe y Constitución" de Lovaina, 2-13 de agosto de 1971).

69. Es característico en este sentido el título de la obra de A. Comte, *Système politique, ou Traité de Sociologie instituant la religion de l'humanité.*

La verdad es que a través de la historia, la religión, cualquiera de ellas, no ha mostrado tener la capacidad o la virtud de ser un elemento de unificación de los pueblos; más frecuentes o vistosas son las guerras de religión, calientes o frías, y las divisiones casi infranqueables entre diversos pueblos y culturas por motivos fundamentalmente religiosos. En este sentido, todas las religiones, también el cristianismo han sucumbido a la tentación de toda religión pagana, la de ligarse a un territorio o a una cultura, aunque en el fondo de las divisiones y luchas se hayan aducido, y con sinceridad, e incluso haya habido realmente, motivos de coherencia a la propia fe y de fidelidad a las propias convicciones [70].

Hoy el cristianismo, que desde sus orígenes se proclama católica y universal, ha sido desafiado por la nueva realidad del mundo actual, en su conciencia y sus aspiraciones de unidad y de pluralidad culturales, a que dé la respuesta que está llamada a dar [71], no tanto por su enseñanza sobre el ordenamiento social e internacional, sino por su propia realización de estos ideales de la cultura humana hoy: reconociendo el valor eclesiológico de la unidad y pluralidad de culturas, y dándoles un preciso significado a través de su propia conformación histórica [72].

---

70. J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, p. 82: "Se esaminiamo le religioni pagane, queste ci appaiono tutte come particolarizzate da una cultura determinata e nemica delle altre culture; si dividono come le lingue e i gruppi sociali".

R. Sigmond considera las religiones desde el punto de vista de factores de unidad dentro de una cultura expansiva: "El influjo de una religión de dimensiones universales ha constituido por largo tiempo el principio de unidad de las grandes culturas. Así ha sucedido no sólo con el cristianismo, sino también con el Islam, el hinduismo, el budismo y en cierto modo con el confucionismo" (R. Sigmond, *Cultura y culturas*..., p. 111). Aquí parece que el autor entiende la religión como el "factor configurador" del que he hablado; lo que no niega el hecho de que la religión históricamente haya supuesto un elemento de división entre las culturas, sino precisamente afirma la posibilidad de este hecho. El problema que tendremos que plantear es precisamente en qué modo podrá ser el cristianismo, siendo el factor configurador de la cultura, no el factor de división de las culturas, sino el factor unificador de las mismas, hoy, en el contexto de la dinámica cultural hodierna.

71. El desafío o el "proceso al Occidente" que el mundo quiere hacer hoy día, es también un proceso a la Iglesia "católica"; cf. *L'Eglise, l'Occident et le Monde*, p. 9.

72. Ya en 1936, la Semana social de Francia planteaba este problema de la diversidad, del conflicto y de la unificación de las diversas culturas, sobre todo desde el punto de vista de la aportación del cristianismo a su solución; cf. *Les conflits de civilisations* (Semaines sociales de France, 28 session 1936), Lyon, 1937: en modo particular M. E. DUTHOIT, *Du heurt à l'échange pacifique entre civilisations*, pp. 43-90, y MONS. DE SOLAGES, *Catholicisme et civilisations*, pp. 243-265.

Hoy este problema se ha agudizado y se ha tomado más conciencia del mismo. Así dice L. SALERNO, *Chiesa e cultura*, p. 33: "Oggi ... si è acquistata una più

Este desafío parte desde luego de una acusación precisa, no sólo de que la Iglesia es occidental, sino de que incluso en su acción misionera ha ejercido el imperialismo y la colonización cultural [73]. Puesto que el juicio de la cultura y de su dinámica por parte de la Iglesia viene desde dentro de la misma dinámica cultural, por necesidad, porque la misma Iglesia está culturalizada, un juicio sobre la cultura debe ser también un juicio sobre la misma Iglesia [74]: con ello se daría un inicio de la respuesta al desafío.

¿Cómo ha respondido el Concilio a tal desafío? La verdad es que el problema de la unidad y de la pluralidad de culturas es tratado o aludido más frecuentemente con respecto a la Iglesia, es decir, bajo la perspectiva eclesiológica que bajo la perspectiva puramente antropológica o sociológica. También es verdad que el Concilio ha aceptado plenamente, y ha repetido y recalcado insistentemente sobre la idea de que la actividad misionera no es una difusión de la cultura cristiana occidental, sino una transfusión del Mensaje en las formas propias de cada cultura [75], de modo que la Iglesia universal venga a ser la unión y la comunión de las Iglesias particulares. Pero quizás por la novedad de la situación actual y sobre todo por la larga historia de la misma Iglesia más o menos ligada a una cultura occidental, el Concilio no parece haber llegado a todas las consecuencias eclesiológicas que sus propios principios parecen reclamar.

---

chiara e precisa coscienza del pluralismo delle culture ed era naturale che anche la Chiesa ne prendesse atto: ciò ha posto un nuovo problema. Il riconoscimiento, infatti, della legitima pluralità delle culture, impone alla Chiesa di incarnare il suo messaggio nelle diverse culture, rispettando la loro peculiarità.

Così veniamo a parlare delle *nuove dimension dei rapporti tra Chiesa e cultura, dimensioni pluralistiche:* Non si tratta di dialogare con una cultura unica, non si tratta di incarnare il messaggio cristiano in una sola cultura, ma contemporaneamente in diverse culture".

73. MONS. E. ROUTHIER, Sugerencias al n. 22 del Esquema sobre la Iglesia y el mundo actual, discutido en el período de 1964, SEMHT, B, pp. 355-356: "Bene hodie omnes christiani admittunt quod diversae Ecclesiae in actione sua missionaria saepe in hoc peccatum ceciderunt, imponentes populis quos evangelizaverunt traditiones, mores, culturas regionum ex unde missionarii provenibant". Y al final de su escrito: "Attamen Ecclesia non debet actionem suam ad aliquas denuntiationes limitare. Debet in vita sua propria illas deviationes vitare".

74. P. TILLICH, *Théologie,* pp. 90-91: "... elle (la Iglesia) juge le monde par sa présence même. Mais l'Eglise est aussi du monde et elle se trouve comprise dans le jugement qu'elle porte sur le monde. Une Eglise qui cherche à s'exclure d'un tel jugement perd son droit de juger le monde et est avec raison jugée par lui. Telle est la situation tragique de l'Eglise catholique romaine. Sa façon de traiter les problèmes de la culture se ressent de sa difficulté à se soumettre elle-même au jugement qu'elle prononce sur le monde. Le protestantisme, en principe, du moins, résiste à cette tentation; en réalité il y succombe sans cesse et de bien de manières".

75. Cf. K. BROCKMÖLLER, *Cultura industriale,* p. 8.

C) Iglesia una y plural

1. *Catolicidad de la Iglesia y mundialidad de la cultura*

La Iglesia, como he dicho en otra parte, está inserta en la dinámica cultural de la humanidad, sin identificarse con ella. Pero la dinámica cultural y la dinámica eclesial no están separadas, ni siquiera son paralelas. Entre ellas existe una íntima conexión y compenetración. En concreto, respecto de la unificación cultural de la humanidad, dice el Concilio: "La promoción de la unidad concuerda con la misión íntima de la Iglesia, ya que ella es 'en Cristo como sacramento o señal o instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano' " (GS,42) [76].

Pero aquí veo la unidad desde el punto de vista de la *catolicidad,* es decir, la unidad católica o universal o la universalidad una. En efecto, estas dos "dimensiones" [77] de la Iglesia se distinguen por una parte, por otra se confunden y siempre se interfieren, de modo que se puede perfectamente ver cualquiera de ellas desde la perspectiva de la otra [78].

---

76. A este respecto es interesante la Conferencia general de "Fe y Consittución", celebrada en Lovaina, 2-13 de agosto de 1971, sobre el tema *Unidad de la Iglesia — Unidad del Género humano.* Aspectos más relevantes tratados fueron precisamente la relación entre la unidad de la Iglesia (de las Iglesias) y la unidad del mundo, por una parte; y, por otra, unidad-pluralidad de culturas respecto de la unidad-pluralidad en la Iglesia.

77. H. Küng, *L'Eglise,* Bruges, Desclée de Brouwer, 1968, vol. II, pp. 373 ss., llama así a lo que los manuales de teología llaman "notas" de la Iglesia.

78. Cf. Y. M.-J. Congar, *Saint Eglise. Etudes et approches ecclésiologiques, Paris 1963; sobre todo los títulos: "Unité, diversité et divisions"; "Catholicité"* y "Unité de l'humanité et vocation des peuples".

H. Küng, *ibid.,* p. 422, dice por su parte: "... Unité et catholicité sont tout de même évidemment des concepts correlatifs".

Cf. también Y. M.-J. Congar, *Esquisses du Mystère de l'Eglise,* Paris, 1966; en la p. 121 afirma: "La catholicité est la capacité universelle de l'unité, ou encore l'universalité dynamique des principes d'unité de l'Eglise".

En relación con la doctrina del Concilio, sobre este tema, cf. J. L. Witte, *La Chiesa, "sacramentum unitatis" del cosmo e del genere umano,* en *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica "Lumen Gentium",* Firenze, 1965, pp. 491-521. E. Zoghby, *Unità e diversità della Chiesa,* en *La Chiesa del Vaticano II,* pp. 522-540.

Además sobre la catolicidad de la Iglesia se pueden ver en los Tratados de Teología las partes de Eclesiología en general. Especialmente sobre este tema cito algunos títulos: V., *Katholizität der Kirche,* en LThK 6, pp. 90-92; J. Salaverri, *El dogma de la catolicidad y la espiritualidad misionera,* en *Misiones Extranjeras* 3 (1953) 6-32; H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux,* París, Ed. du Cerf, 1952; M. Jugie, *Cattolicità,* en *Enciclopedia Cattolica,* Città del Vaticano, Sansoni, 1949, t. II.

La unidad católica ante todo es un don de Dios: "Este carácter de universalidad, que distingue al pueblo de Dios, es un don del mismo Señor por el que la Iglesia católica tiende eficaz y constantemente a recapitular la Humanidad entera con todos sus bienes, bajo Cristo como Cabeza, en la unidad de su Espíritu" (LG,13).

La Iglesia ha recibido de Cristo esta doble dimensión de la unidad y de la universalidad, porque ha realizado en sí y por sí la regeneración del género humano y ha restaurado su unidad: "El amor de Dios para con nosotros se manifestó en que el Padre envió al mundo a su Hijo unigénito para que, hecho hombre, regenerara a todo el género humano con la redención y lo congregara en unidad (cf. I Jn 4,9; Col 1,18-20; Jn 11,52)" (UR,2). Ya en el esquema "De Ecclesia", presentado a la discusión en el segundo período del Concilio, se recalcaba este tema, con acento netamente bíblico: "El Padre envió a su Hijo para salvar a los pecadores (1 Tim 1,15) y conducir de nuevo a la unidad a los hijos de Dios dispersos (Jn 11,52), y para que fuese el principio sólido de la unidad del género humano" [79].

Así Cristo se ha constituído como "autor de la salvación y principio de la unidad" (LG,9) de la Iglesia, por su Espíritu (cf. LG,13; UR,2).

La Iglesia en su unidad y pluralidad es una imagen de la Trinidad: "El supremo modelo y supremo principio de este misterio (de la unidad y de la variedad de dones) es la unidad de un solo Dios Padre e Hijo en el Espíritu Santo en la trinidad de personas" (UR,2).

Tal unidad de la Iglesia se expresa y se concreta "en la confesión de una sola fe, en la celebración común del culto divino y en la concordia fraterna de la familia de Dios" (UR,2), cuyo principio y fundamento visible es el Papa y con él el Colegio episcopal (cf. LG,18). Pero donde de modo particular "se significa y se realiza la unidad de la Iglesia" es en la celebración de la Eucaristía (cf. UR,2).

La unidad de la Iglesia es un don, pero no es un "privilegio", como dice J. Hamer [80]. Esta Iglesia en su unidad católica, recibida

79. *Schema Constitutionis dogmaticae De Ecclesia,* Typis Polyglottis Vaticanis, 1962, Pars I, cap. I, n. 3. (La traducción es mía). Párrafo que un poco cambiado aparece en la *Lumen Gentium,* n. 13. El texto de S. Juan aparece cuatro veces en los documentos conciliares y en modo particular en la UR,2.

80. J. HAMER, *Unità del mondo e pluralità della civiltà,* en *La Chiesa e le religioni non cristiane,* Napoli, Edizioni Domenicane Italiane, 1966, p. 67: "Senza dubbio l'unità è propia della Chiesa, ma non a modo di un privilegio. Non è un dono di Dio di cui si gode in disparte e come nel segreto. L'unità è una comunicazione che, nella Chiesa, ci unisce gli uni agli altri, perchè essa ci unisce al Cristo. Ma è una comunione aperta a tutti, offerta al universo. È nella Chiesa e per la Chiesa, poichè è nel Cristo e per il Cristo, che il mondo deve trovare la sua coesione".

del Señor, se insiere y se abre al mundo en su diversidad, como un "germen" (cf. LG,9) y como un ideal de unidad para los hombres: "... la Iglesia se manifestó públicamente ante la multitud; comenzó la difusión del Evangelio por la predicación y fue, por fin, prefigurada la unión de los pueblos en la catolicidad de la fe por medio de la Iglesia de la Nueva Alianza, que habla en todas las lenguas, comprende y abraza en la caridad todas las lenguas y supera así la dispersión de Babel" (AG,4).

Su catolicidad ilumina la mundialidad de la cultura y puede ayudar a resolver el problema del encuentro de las culturas en el respeto de su diversidad [81]. El Evangelio que ella predica al mundo es un "fermento de fraternidad, de unidad y de paz en la historia humana, incluso la temporal" (AG,8), respondiendo así a las aspiraciones de la cultura humana.

La catolicidad que ella realiza es transcendente y religiosa, y es una realidad transcultural: "Cristo y la Iglesia, que de El da testimonio por la predicación del Evangelio, transcienden todo particularismo de raza o de nación, y, por lo tanto, no pueden ser considerados como extraños a nadie o en lugar alguno" (AG,8); pero tal catolicidad no es extra-cultural [82]. La catolicidad es una tarea a realizar a través de la historia de la cultura humana, e insiriéndose en su dinámica, como "sacramento de unidad" del género humano: "La congregación de todos los creyentes que miran a Jesús como autor de la salvación y principio de la unidad y de la paz, es la Iglesia, convocada y constituída por Dios para que sea sacramento visible de esta unidad salutífera para todos y para cada uno. Rebasando los límites de tiempo y naciones, entra en la historia humana con la obligación de extenderse a todos los continentes" (LG,9). La salvación tiene, pues, una significación de unidad [83].

El tema de la Iglesia como "sacramento de unidad" de todos los hombres y pueblos aparece desde las primeras líneas de la *Lumen*

81. Cf. L. SUENENS, *A l'écoute*, pp. 26-27.

82. Si la vocación salvífica y la respuesta en la Iglesia es personal y libre, esto no quiere decir que sea transcultural. Es precisamente en la persona, donde se realiza el encuentro de lo transcendente y de la unidad cultural. El hacer consistir la transcendencia de la Iglesia en el carácter personal y espiritual de la vocación, en contraposición al carácter racial o hereditario, etc., como lo hace F. WEBER, *La Chiesa e le culture*, II, p. 242, tiene su razón de ser, pero no se puede afirmar en forma absoluta.

83 G. LAGNY, *Le salut du monde et l'unité chrétienne*, en *Les Chrétiens devant l'Oecumenisme* (Col. Catholicité 8-9-10), Lille, 1947, p. 35: "Le salut du monde est ... d'abord une unité sainte, une communion, c'est-à-dire une unité scellée d'amour, d'un amour divin et parfait, d'un amour qui est en Dieu, et celui-là précisement qui unit le Père au Fils".

gentium: más aún, es el tema-motivo de toda la Constitución dogmática (cf. LG,1) [84], que bajo diversas expresiones se repite muchas veces: "germen unitatis", "signum unitatis", etc.

Su misión no sólo consiste en predicar el Evangelio a los hombres, sino también en reunirlos en una comunidad de salvación: "La Iglesia, en virtud de la misión que tiene de iluminar a todo el orbe con el mensaje evangélico y de reunir en un solo Espíritu a todos los hombres de cualquier nación, raza o cultura, se convierte en señal de la fraternidad que permite y consolida el diálogo sincero" (GS,91) [85].

La Iglesia asume, pues, la dinámica unitaria-pluralista de la cultura y le da el pleno sentido y la plena realización en la catolicidad de la misma Iglesia.

El autor ortodoxo Jorge Khodr expresa esta idea en este modo:

"La Iglesia es el sentido del mundo, su inteligencia o, según la expresión tan eficaz de Orígenes, el 'cosmos del cosmos' [86]. No sólo es un modelo de la dinámica cultural [87] o fermento de la unidad y diversidad de culturas, sino que, recogiendo las aspiraciones de la cultura, las asimila, las purifica, las configura, constituyéndose en sacramento de una catolicidad trasformativa. Desde un punto de vista teológico esta "sacramentalidad" (podríamos provisionalmente decir: este "factor configurativo") de la Iglesia en relación a la dinámica cultural de hoy hacia una unidad en la pluralidad de

---

84. J. L. WITTE, *La Chiesa,* pp. 49-52, insiste sobre la novedad de esta perspectiva de la *Lumen gentium.*

85. *The new Catechism. Catholic Faith for Adults* (Catecismo holandés), New York, Herder and Herder, 1967, p. 356: "The christian missions can also be the profoundest factor in the unification of mankind".

86. *The Social Teaching of the World Council of Churches,* citado en *I-Doc International* (15 marzo 1971) 44.

87. PABLO VI, *Allocutio in Consilio Nationum Unitarum,* en AAS 57 (1965) 880, indica algo de esto refiriéndose al significado de la Organización del ONU: "Vous êtes une association. Vous êtes un pont entre les peuples. Vous êtes un réseau de rapports entre les Etats. Nous serions tentés de dire que votre caractéristique reflète en quelque sorte dans l'ordre temporel ce que notre Eglise catholique veut être dans l'ordre spirituel: unique et universel".

Esta idea invade todo el discurso de Pablo VI en esta ocasión. Con todo, él no pretende separar, ni siquiera considera simplemente como paralelos los procesos del mundo de hoy y de la acción de la Iglesia.

En este sentido me parece más claro el Card. Suenens en su discurso de saludo a los congregados en la Conferencia general de "Fe y Constitución" en Lovaina, ya citada: "La unidad de la Iglesia no se sitúa junto a o fuera de la unidad del mundo. Existe una unión íntima, difícil de definir, entre la acción del Espíritu que anima a la Iglesia y la acción del Espíritu que crea y conduce el mundo".

las culturas no es utópica, artificial, o exterior a la misma Iglesia, si tenemos en cuenta la propia naturaleza de la Iglesia como continuación histórica de Cristo.

Si la tensión entre la unificación y la diversidad cultural hoy no encuentra una salida válida en ningún elemento cultural (ciencia, técnica, filosofía, ideología, religión), el recurso a un elemento configurador transcultural como la Iglesia no es una escapatoria, porque la Iglesia como Cristo se identifica con cada cultura, realizando desde dentro la unidad y la pluralidad de las culturas [88].

Por esta función de la Iglesia en la cultura, hoy la mundialidad de ésta hace más urgentes un repensamiento y una nueva toma de conciencia de su catolicidad: "Las condiciones de estos tiempos añaden a este deber de la Iglesia una mayor urgencia, para que todos los hombres, unidos hoy más íntimamente con toda clase de relaciones sociales, técnicas y culturales, consigan también la plena unidad en Cristo" (LG,1; cf: LG,28).

Así pues, la catolicidad de la Iglesia, con ser de orden religioso y transcultural, no es algo abstracto, como una vaga "internacional" [89], y separado de la dinámica cultural, ni dado de una vez para siempre desde lo alto, sino un lugar de encuentro entre la catolicidad-don de Dios y la dinámica cultural a través de la historia [90]. Como dice Congar, la Iglesia "es llamada, y es este uno de los orígenes de su carácter esencialmente misionero, a hacer que se encuentren lo que en Cristo es para la humanidad y en el mundo es para Cristo" [91].

---

88. A este respecto podemos citar un texto de autor protestante que comenta la Conferencia del Consejo Ecuménico de las Iglesias en Bangkok, en 1973: "Christ en s'incarnant, s'identifie aux hommes de toutes tribus, races, couleurs ou cultures et, ainsi, les rachète de l'aliénation dans laquelle ils se trouvent tous. D'une parte, il est impossible de retourner aux cultures en vase clos d'il y a 400 ou 500 ans; d'autre part, il n'y a pas de culture universelle en vue à laquelle on puisse s'identifier en espérance. Nous nous trouvons pris entre le particulier et l'universel, sans pouvoir renoncer à l'un ou à l'autre. Or le Christ, par son incarnation même, unit l'un et l'autre" (J. ROSSEL, *Salut, identité et culture*, en *Revue de Théologie et Philosophie* (1974, 1) 6).

89. Cf. O. CLEMENT - P. EVDOKIMOV, *Discerner les esprits?*, en *Informations Catholiques internationales*, junio 1968, nn. 313-314, p. 27.

90. Es verdad fundamentalmente lo que dice J. MARITAIN, *Religion et culture*, p. 51: "... la culture ou la civilisation est enracinée dans le sol de la vie naturelle, tandis que l'Eglise a ses racines dans le sol de la vie surnaturelle". Pero hay que recordar que las ramas del sobrenatural se han extendido al mundo y a la historia, para realizar en su frondosidad la transformación clorofílica.

91. Y. M.-J. CONGAR, *Le rôle*, pp. 325-326. (La traducción es mía).

O, como dice S. QUADRI, *La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo*, en *La costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Introduzione*

Aquí se sitúa la ayuda que el mundo de hoy da a la Iglesia, y es donde la catolicidad de ésta recibe sentido integral [92], como plenitud, dando plenitud de significado a la mundialidad de la cultura.

2. *Pluralidad de culturas y plenitud católica*

a) Iglesia transcultural y enculturada

Ante todo, la Iglesia no se identifica con ninguna cultura local o temporal, ni está ligada a ninguna cultura particular. "Como, por otra parte, en virtud de su misión y naturaleza (la Iglesia) no está ligada a ninguna forma particular de civilización humana ni a sistema alguno político, económico o social, la Iglesia, por esta su universalidad, puede constituir un vínculo estrechísimo entre las diferentes naciones y comunidades humanas..." (GS,42) [93].

Este es un aspecto de su catolicidad que la sitúa en un plano transcendente y transcultural (cf. LG,9; AG,8), por la que puede constituir un lugar de encuentro y de comunión de los pueblos y comunidades, por encima de sus divergencias humanas [94]. Pero la Iglesia por su misma Misión, tiene que inserirse en cada cultura, a semejanza de Cristo: "La Iglesia, para poder ofrecer a todos el misterio de la salvación y la vida traída por Dios, debe introducirse en todos estos grupos con el mismo afecto con que Cristo se unió por su encarnación a las determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió" (AG,10).

---

storico-dottrinale. Testo latino e traduzione italiana. Esposizioni e commento, Torino, 1968, p. 648: "La sua trascendenza (de la Iglesia) è ... una forma di presenza intima di natura religiosa in ogni valore umano autentico".

92. Y. M.-J. CONGAR, *ibid.*, p. 325: "C'est un dialogue (entre la Iglesia y el mundo) qui comporte une reciprocité; le monde apporte quelque chose. C'est la théologie de la catholicité qui est en cause ici; il est très certain que cette catholicité a une source d'en haut, à savoir le plerôme du Christ, mais elle a aussi comme une source d'en bas, à savoir les ressources quasiment indéfinies de la nature humaine".

93. En este sentido el cristianismo se contrapone a las llamadas religiones nacionales; así dice J. MARITAIN, *Religion et culture,* p. 25: "Partout ailleurs dans le monde antique le nationalisme a parasité et corrompu la religion: il l'a absorbée dans la culture, il en a fait quelque chose d'une civilisation, d'une culture". Esto es en el plano de los principios; en cuanto a la realización histórica, ya se han visto antes las reservas que se han puesto también respecto de la Iglesia católica.

94. P. SMULDERS, *La vision,* p. 252: "De même que dans le monde la pointe du développement est constituée par l'humanité, de même dans l'humanité elle est constituée par l'Eglise. Dans l'Eglise est déjà réalisé en un sens le dernier idéal du développement humain, l'union d'amour de tous les hommes dans l'amour commun de Dieu et dans le désir commun d'union avec lui. L'Eglise est

Esta culturalización de la Iglesia es comparada, pues, a la encarnación (enculturación) de Cristo [95]. Lo que El representó no simplemente como hombre, sino como hombre concreto, judío, de Nazaret, hijo de un carpintero, etc., cada Iglesia o comunidad cristiana representa en la cultura propia, expresando su propia vida con los medios expresivos que le ofrece la misma: "Ciertamente, a semejanza de la economía de la encarnación, las Iglesias jóvenes, radicadas en Cristo y edificadas sobre el fundamento de los apóstoles, asumen en admirable intercambio todas las riquezas de las naciones que han sido dadas a Cristo en herencia (cf. Sal 2,8). Las Iglesias reciben de las costumbres y tradiciones, de la sabiduría y doctrina, de las artes e instituciones de sus pueblos, todo lo que puede servir para confesar la gloria del Creador, para explicar la gracia del Salvador y para ordenar debidamente la vida cristiana" (AG,22).

La catolicidad no significa una posición "neutral" de la Iglesia respecto de las culturas diferentes y particulares [96], sino que significa ser enviada a cada cultura y penetrar en ellas, para enculturarse, sin atarse a ninguna: "... La Iglesia, enviada a todos los pueblos sin distinción de épocas y regiones, no está ligada de una manera exclusiva e indisoluble a ninguna raza o nación, a ningún género de vida particular, a ninguna costumbre antigua o reciente" (GS,58). Esta precisación última: "de forma exclusiva e indisoluble", indica bien, por una parte, la independencia de la Iglesia respecto de cualquier cultura concreta y, por otra, la conexión general de la misma Iglesia con *todas* las culturas particulares. En efecto, "fiel a su propia tradición y a su misión universal, puede entrar en comunión con las diversas civilizaciones; de ahí el enriquecimiento que resulta así para ella como para cada cultura" (GS,58). No se ata a ninguna cultura en concreto, de forma exclusiva e indisoluble, precisamente para poder entrar en comunión con todas y con cada una de ellas.

---

la communauté des hommes, pour autant qu'elle a déjà été rassemblée sur la terre et qu'elle est unie par l'amour de Dieu qui, comme tel, englobe tous les hommes et toute l'humanité. Voilà pourquoi elle peut réunir tous les hommes au-delà des oppositions de race, de nationalité, de classe et de condition. Dans l'Eglise, l'unité essentielle et universelle de la famille humaine est déjà vecue".

Cf. también A.-M. HENRY, *L'avénement des jeunes Eglises*, en HUMC, vol. III, p. 158.

95. J. DANIÉLOU, *El misterio*, p. 39: "Le sucede a la Iglesia, lo que a Cristo, que fue hombre de un país, de una civilización y de una época determinadas".

96. Lo que dice J. FABRÈGUES, *Christianisme*, p. 4: "Les civilisations ne sont pas plus neutres à l'égard de la Foi qu'elles ne le sont à l'égard de ce qu'elles disent et font de l'homme", puede ser dicho respecto de la Iglesia, como él lo dice respecto de la fe.

b) Encuentro Iglesia-cultura

Esta primera exposición sobre la transcendentalidad y el carácter transcultural de la Iglesia, era necesaria, aunque no fuese absolutamente una novedad. En efecto, convenía afirmar claramente que la Iglesia está, por su naturaleza, libre de toda atadura e identificación con ninguna cultura, para poder convencer de su sincera disposición a dialogar y entrar en auténtica comunión con todas las culturas de la tierra [97].

Esta posibilidad de encuentro entre la Iglesia y cada cultura, está en que cada una es una creación y una expresión humana, y, por tanto, fundamentalmente un valor, y que responde a un designio creativo de Dios en el Verbo. Pero el Verbo Creador y el Verbo Redentor que predica la Iglesia, son el mismo [98]. El germen divino depositado en cada cultura, la Iglesia debe tratar de descubrirlo ella misma y ayudar a descubrirlo y abrirse a él, a cada pueblo a través de sus valores culturales [99]. La presencia del pecado, del "misterio de iniquidad", en toda cultura humana, no quita que ésta pueda en sus valores ser una "preparación evangélica" (cf. LG,16) [100] y una

97. El CARD. G. LERCARO, Intervención conciliar (4-XI-1964), SEMHT, B, p. 244, mira este problema desde el punto de vista de la pobreza evangélica y de la *dinámica* misional: "Semper Ecclesia negavit se ipsam vel suam doctrinam idem se facere cum aliquo systemate, cum peculiari philosophia et theologia. Usque adhuc, tamen, distinctio haec de iure fuit, magis quam de facto".

"Nunc est tempus ut Ecclesia et nuntium eius essentiale de facto magis in dies separetur a quodam "organon" culturali, cuius perennitatem et universalitatem multi Ecclesiae homines adhuc nimis asseverant, spiritu possessionis et sufficientiae moti".

"Ut ad verum dialogum se pandat cum cultura huius temporis Ecclesia, in spiritu evangelicae paupertatis, culturam suam agiliorem in dies reddere debet, eam magis magisque vertens ad supersubstantiales divitias Sacrae Scripturae, et mentis et sermonis biblici".

98. Sobre este tema tradicional, pero hoy más actual que nunca en la reflexión teológica, cf. M. J. LE GUILLOU, *La vocazione missionaria della Chiesa*, en *La Chiesa del Vaticano II. Sstudi e commenti intorno alla Costituzione dommatica "Lumen Gentium"*, Firenze, 1965, pp. 679-695.

99. Cf. E. ZOGHBY, *Unità*, p. 535.

100. J. L. WITTE, *La Chiesa*, p. 497: "La Chiesa ... riconosce e apprezza una 'preparazione evangelica', accanto a un 'mistero di iniquità' molto reale". Aunque el texto de la *Lumen gentium*, aludido en el texto, habla directamente de las religiones no-cristianas, vale perfectamente para las culturas, en las que el cristianismo no ha penetrado, pues aquéllas son consideradas por el cristianismo como productos y expresiones culturales.

Respecto del tema de la "praeparatio evangelica", en el Concilio último, cf. particularmente las breves páginas de V. MUNARI, *La "praeparatio evangelica" nel Concilio Vaticano II*, Udine, 1971. En ellas presenta los textos conciliares que se refieren al tema.

"presencia secreta de Dios" en los elementos de verdad y de gracia: "Cuanto de verdad y de gracia se encontraba ya entre las naciones, como por una cuasi secreta presencia de Dios, lo libera de contagios malignos y lo restituye a su Autor, Cristo..." (AG,9). La Iglesia acepta a las culturas tal como son [101], para un encuentro y un diálogo: en un reconocimiento del valor y de los valores de cada cultura, que por su catolicidad, recibida de Dios, son valores de la Iglesia (cf. LG,8).

Para este encuentro leal y este diálogo sincero se exige un esfuerzo por conocer y entrar en el fondo de la dinámica de cada cultura, en su configuración [102], con simpatía e interés: "Es propio de todo el pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada" (GS,44; cf. AG,11 y 26; etc.).

c) Adaptación como enculturación

La adaptación, entendida en forma general, es considerada como la ley primordial de la acción de la Iglesia en las diversas culturas: "Esta adaptación de la predicación de la palabra revelada debe mantenerse como ley de toda la evangelización" (GS,44) [103]. Lo que

---

101. Cf. P. MARELLA, *La Chiesa*, p. 8.

102. Digo "dinámica" de la cultura o "configuración", entendida como algo activo, y no simplemente "interioridad" de la cultura, porque cada una es un continuo proceso interno, sobre todo por el contacto y comunicación con las otras. El descubrir la genuinidad de cada cultura particular no debe ser un paso de retroceso en la misma dinámica cultural. La genuinidad interna hay que hallarla en la misma dinámica progresiva; cf. R. VAN KETS, *L'Eglise et les cultures*, p. 130.

103. Cf. P. MARELLA, *La Chiesa*, pp. 12-19.

En la renovación misionológica de este siglo, sea en el campo protestante como en el católico, el problema de la adaptación del mensaje evangélico a las diversas culturas y religiones ha sido uno de los más agudos. Su solución va ligada al tipo de teología en general. En el campo protestante hay una tendencia a rechazar el concepto de adaptación; a este respecto son significativas las obras de H. KRAEMER, *The Christian Message in a non-christian World*, Harper, New York, 1938, y de H. SCHAERER, *Die missionarische Verkündigung auf das Missionsfeld*, Basilea, 1946 (sobre todo esta última niega en modo perentorio el concepto de adaptación). Cf. también E. C. DEWICK, *The Christian attitude to other Religions*, Cambridge University Press, London, 1953. En el campo católico, con diversas variaciones, se ha aceptado y defendido el concepto de adaptación en la misionología; a ello ha contribuido el magisterio misionológico de los Papas en este siglo. Cf. OLEGARIO DOMÍNGUEZ, *Teología de la adaptación misionera*,

dice aquí de la evangelización, en el párrafo siguiente lo dice de las estructuras eclesiásticas respecto de las estructuras sociales (cf. GS,44, par. 3). Igualmente invita a las diversas categorías que actúan y viven en los países de misión, a adaptarse a las costumbres y culturas del lugar respectivo (cf. AG,16,25,26). Toda la educación cristiana debe ser adaptada a las tradiciones de cada pueblo y en espíritu abierto a los otros pueblos y culturas [104]. En fin, toda la acción cultural del cristiano debe adaptarse "a las variadas circunstancias de lugar, tiempo y nación" (AA,7).

Pero la adaptación significa más que un gesto condescendiente, hecho desde la propia situación cultural. Adaptación debe significar penetrar, inserirse en la cultura, para comulgar con ella, y desde dentro realizar la acción eclesial. Significa una verdadera naturalización o indigenización del Mensaje y de la Iglesia en la cultura propia del pueblo, no sólo en su superficie, sino en toda su profundidad [105].

El Concilio expresa así, en forma sintética, esa acción eclesial desde el interior de la cultura: "La buena nueva de Cristo renueva constantemente la vida y la cultura del hombre caído; combate y aleja los errores y males que provienen de la seducción permanente del pecado. Purifica y eleva incesantemente la moralidad de los pueblos. Con las riquezas de lo alto fecunda *como desde sus entrañas*

Misiones Extranjeras, Burgos, 1957; H. GONDREAULT, *L'adaptation missionnaire à la lumière de l'Encarnation*, en *Kerigma*, n. 18 (1972) 2-23. Desde luego, en el mismo campo protestante es muy diversa la actitud de un K. Barth y de un P. Tillich respecto de la valoración de las religiones paganas y de las culturas humanas, y por lo mismo la concepción de la adaptación del mensaje cristiano y de la Iglesia, a ellas.

104. Cf. *Declaración sobre la educación cristiana de la juventud: Gravissimum educationis momentum*, n. 1.

105. P. ROSSANO, *Adaptation (indigénisation) de l'Eglise en Asie*, en *Bulletin* (Secretariatus pro non Christianis) 12 (1959) 188, define así el término de "indigenización", resumiendo un artículo de Y. RAGUIN, *Teaching All Nations:* "Par indigénisation on entend la présentation de l'Evangile sous une forme qui corresponde à tout cet ensemble de dons spirituels et de tendences profondes qui caractérise un peuple. En vertu de l'indigénisation le christianisme peut être profondément assimilé par les cultures asiatiques et même en devenir la plus haute expression religieuse. Jusqu'ici quelques pas à peine ont été faits dans ce sens en Asie et c'est pourquoi l'Eglise y prend visage d'une importation étrangère, occidentale. Bien loin sommes-nous encore du jour où le Corps mystique du Christ une fois atteint son unité visible pourra manifester en soi la multiplicité de cultures, de langues, de mentalités et tendences spirituelles des nations du monde".

Como se ve, el autor le da un sentido mucho más profundo que a simple adaptación, que tiene el deje de importanción de un cristianismo de un país a otro. Al contrario, "indigenización" parece indicar que la expresión cristiana nace de la misma cultura particular de cada país.

(el subrayado es mío) las cualidades espirituales y las tradiciones de cada pueblo y de cada edad, las perfecciona y las restaura en Cristo. Así, la Iglesia, cumpliendo su misión propia, por ello mismo ya contribuye a la cultura humana y la impulsa, y con su actividad, aun la litúrgica, educa al hombre para la libertad interior" (GS,58; cf. LG,13 y 17; AG,9) [106]. La acción sacramental de la Iglesia se dirige no sólo a los individuos, sino también penetra en los pueblos y culturas como tales, consideradas como una unidad [107].

d) Expresión cultural de la Iglesia

La adaptación significa además que la Iglesia asuma, integre los valores culturales y se *exprese* en las formas culturales de los diversos pueblos: "... en todos los pueblos se hace posible expresar el mensaje cristiano de modo apropiado a cada uno de ellos y, al mismo tiempo, se fomenta un vivo intercambio entre la Iglesia y las diversas culturas" (GS,44). (Pero de ello hablaré un poco más tarde).

La asunción de la cultura quiere decir, pues, no instrumentalización, sino revalorización de la misma en su propio sentido de valores auténticos que expresan la vida y las aspiraciones de cada grupo humano: la vida y los valores no pueden ser constatados y tratados como simples medios [108].

La última línea del texto últimamente citado del Concilio: "al mismo tiempo, se fomenta un vivo intercambio entre la Iglesia y las diversas culturas", nos coloca en un plano diverso de la pura adaptación, que es el del diálogo y el de la interpretación entre la Iglesia y cada cultura [109].

Ante todo, el progreso cultural en general y el encuentro de la Iglesia con cada cultura concreta es una especie de nueva revela-

---

106. K. Rahner expresa estas ideas bajo el término de "explicitación" cristiana de los valores culturales. Esa es la idea desarrollada por él en las reuniones teológicas tenidas durante el Congreso Eucarístico internacional de Bombay.

107. Cf. J. Laloup - J. Nelis, *Cultura y Civilización*, pp. 201-202.

108. Cf. F. Weber, *La Chiesa e le culture*, II, p. 244. Y más tarde, p. 245, dice en forma más positiva: "Assumere una cultura non significa dunque accogliere elementi senza conessione tra loro, isolati e neutri. La si fa propria, assumendone la configurazione, impregnandosi dell'anima che la sottende e la permea. Assumere una determinata cultura è 'farsi', 'vivere', 'essere' quella cultura. Assunzione delle culture vuol dire per la Chiesa farsi proprie le culture e farsi loro".

109. Y. M.-J. Congar, *Le rôle*, p. 326: "Par là (está hablando de las relaciones dialogales entre la Iglesia y el mundo) se trouve dépassée (mais d'abord assumée) l'idée d'adaptation apostolique développée avec prédilection dans les années 1920-1935".

ción (o, si se prefiere, manifestación), en el sentido de que, gracias a este contacto y a ese encuentro, la Iglesia toma nueva conciencia de sí misma y descubre nuevas dimensiones en el depósito revelado y en las riquezas doctrinales, litúrgicas y estructurales que Cristo le ha entregado: "La experiencia del pasado, el progreso científico, los tesoros escondidos en las diversas culturas, permiten conocer más a fondo la naturaleza humana, abren nuevos caminos para la verdad y aprovechan también a la Iglesia. Esta, desde el comienzo de su historia, aprendió a expresar el mensaje cristiano con los conceptos y en la lengua de cada pueblo y procuró ilustrarlo además con el saber filosófico" (GS,44) [110]; y más abajo: "La Iglesia, por disposición de una estructura social visible, señal de su unidad en Cristo, puede enriquecerse, y de hecho se enriquece también con la evolución de la vida social, no porque le falte en la constitución que Cristo le dio elemento alguno, sino para conocer con mayor profundidad esta misma constitución, para expresarla de forma más perfecta y para adaptarla con mayor acierto a nuevos tiempos" (GS,44).

Aun cuando estas ideas están expresadas en relación con el mundo moderno, pueden ser también principios generales de relación entre la Iglesia y la cultura, como se puede ver por lo que sigue; lo cual no está tratado como algo circunstancial, sino ligado a las relaciones permanentes entre la Iglesia y la cultura.

En efecto, cada cultura le da nuevas posibilidades de expresión y de realización concreta en sus diversas dimensiones esenciales de la palabra, del culto y de la comunión eclesial. Ya en las citaciones anteriores ha aparecido este aspecto, que es recogido en síntesis por el n. 5 de la misma Constitución pastoral y desarrollado sobre

110. Este aspecto queda bien "comentado" en este texto de CH. DUQUOC, *Le Christ, chef de la création,* en *Vie spirituelle* 109 (1963) 709-710, en el que hace resaltar cómo el misterio de Cristo en su relación con la creación depende de nuestro conocimiento y concepción de la situación del hombre en ese mismo universo: "L'humanité de Jésus, historique et ressuscité, entre donc das la détermination de cette relation (entre Cristo y la creación). Toutefois, même dans le Christ, la 'nature humaine' n'est pas donnée de telle sorte qu'on puisse définir exhaustivement toutes ses possibilités et la totalité de son reseau de relations. La manière dont on envisage le rôle du Christ dans la Création dépendra pour une part de la situation qu'on reconnaît à l'homme dans l'univers. Il est donc possible qu'une affirmation fondamentale de la foi chrétienne ne prenne signification vécue qu'à l'apparition historique des moyens culturels, techniques ou philosophiques qui lui donnent corps. Ainsi le mouvement même de la culture, et donc l'évolution de l'esprit humain, ne soint pas étrangers à l'intelligence du Mystère du Christ dans sa relation à la création". (Cita tomada de G. THILS, *L'activité humaine,* p. 298).

Más explícitamente viene afirmado esto por J. Daniélou, en su obra ya citada *Le mystère du salut des Nations.*

todo en el *Ad gentes* y en la *Lumen gentium*, como se verá a continuación.

Así la Iglesia no sólo hace suyos los pueblos, sino que ella misma *se hace* las diversas culturas, como decía F. Weber [111] y como dice también Zoghby [112].

La predicación del Evangelio, su exposición, su vivencia cristiana busca en el medio cultural los recursos expresivos: "... la Iglesia, que ha vivido durante el transcurso de la historia en variedad de circunstancias, ha empleado los recursos de las diversas culturas para difundir y explicar el mensaje de Cristo en su predicación a todas las gentes, para investigarlo y comprenderlo más profundamente, para expresarlo mejor en la celebración litúrgica y en la vida de la multiforme comunidad de los fieles" (GS,58).

Este párrafo reúne las tres dimensiones o vertientes de la Iglesia arriba indicadas; en su concretización cultural o culturalización: la teología, la liturgia, las estructuras eclesiales. A estas estructuras eclesiales se ha referido concretamente en GS,44, que he citado antes. En todas estas vertientes, la Iglesia encuentra su expresión en los elementos de la dinámica cultural.

Sobre todo los laicos son llamados a dar a las nuevas Iglesias una expresión propia según la cultura: "(Ellos) han de reflejar esta renovación de vida (realizada en Cristo), en el ambiente de la sociedad y de la cultura patria, según las tradiciones de su nación. Tienen que conocer esta cultura, restaurarla y conservarla, desarrollarla según las nuevas condiciones y, por fin, perfeccionarla en Cristo, para que la fe de Cristo y la vida de la Iglesia no sea ya extraña a la sociedad en que viven, sino que empiece a penetrarla y transformarla" (AG,21) [113].

e) Pluralidad de expresión eclesial

El Concilio mismo ha concretado en algunos aspectos este uso de los recursos culturales de cada pueblo, como expresión de su fe y de su vida cristiana, abriendo el camino a un pluralismo de expresiones cristianas.

---

111. Lo he citado ya en la nota 108 de este capítulo.

112. Cf. E. Zoghby, *Unità*, p. 528.

113. Esta misión específica de los laicos, en relación con la expresión cultural de la Iglesia está en la línea de la Eclesiología desarrollada en los últimos años anteriores al Concilio, y fomentada particularmente por Y. M.-J. Congar. De todos modos, aparte esta "división" de funciones en la Iglesia, lo que más interesa aquí es afirmar que la Iglesia debe encontrar su expresión cultural en cada una de las culturas.

Ante todo, el uso de las lenguas nativas en la Liturgia de la Iglesia occidental (cf. SC,54,63,78,101). Inicio dado por el Concilio que posteriormente en la reforma litúrgica ha sido ampliado por la fuerza de las cosas. Así como en la cultura humana la lengua no es simplemente un medio de entendimiento, sino es un elemento de estructuración de la misma y un portador de los conceptos fundamentales de aquélla, así en la Iglesia, la lengua nativa litúrgica, además de significar una expresión consciente de la oración ante Dios, significa el llevar a la asamblea litúrgica los contenidos de vida ordinaria del lenguaje vivido en la cultura propia, y significa además la expresión de una fe vivida a base de conceptos vivos y cargados de experiencia cultural [114]. La lengua y las lenguas son el símbolo, en la Biblia, para significar las culturas y su integración en la unidad de la Iglesia. Por eso su introducción en la Liturgia tiene su enorme importancia no sólo pastoral, sino teológica, además de antropológica [115].

Respecto de la Liturgia, el Concilio ha abierto también la vía a un mayor pluralismo y diversificación, dentro de la Iglesia occidental, de expresiones, no sólo como adaptación del rito romano a costumbres y formas de expresión religiosa diversas de las diferentes culturas, sino incluso como introducción de elementos religiosos de las culturas en la Liturgia cristiana. A este problema dedica todo un apartado en la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, nn. 37-40 [116].

Particularmente respecto de la asunción del arte nativo, como medio de expresión de las verdades, misterios y sentimientos cristianos, la Iglesia siempre ha sido más liberal. En la misma línea sigue el Concilio (cf. SC,39,119,120,123).

---

114. El problema de la lengua ha sido objeto de estudio teológico por parte de K. RAHNER, *Über das Latein als Kirchensprache*, en *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln, Benzinger Verlag, 1962, vol. V, pp. 411-467; y por parte de J. TRAVERS, *Le mystère des langues dans l'Eglise*, en *Maison-Dieu* 11 (1947) 15-38.

115. Recalcando esta importancia antropológica de la lengua, que tiene su repercusión en la evangelización, dice V. COSMAO, *Evangélisation*, pp. 85-86: "Une langue qui n'assimile pas les messages nouveaux est une langue qui meurt, et une langue qui meurt, c'est une culture qui meurt; une culture qui meurt, c'est toujours, au moins pour un temps, un regression humaine collective".

116. J. FOLLIET, *Les tendences nouvelles dans la transformation des cultures*, en *L'Eglise et le culture* (Conférence des Organisations Catholiques Internationales, Vienne, 1965) (Datiloescrito), p. 27, indica la importancia de la Liturgia en la Iglesia bajo este aspecto de la acción de unificación y pluralidad de culturas, por parte de la Iglesia: "Quant à l'Eglise en tant que telle, elle peut rendre à la culture l'immense service de l'aider dans son unification sans mépriser et refouler les valeurs des cultures anciennes. Cet exemple, elle le donnerait d'une manière frappante si elle parvenait à une reforme liturgique qui réalise l'unité dans la diversité".

Pero sobre todo, el Concilio ha abierto el camino para un pluralismo teológico y de expresión de los dogmas, a partir de las culturas particulares [117]. En el Decreto *Unitatis Redintegratio* da un principio en forma de constatación: "La tradición transmitida por los apóstoles fue recibida de diversas formas y maneras. Por esto, desde los mismos comienzos de la Iglesia, fue explicada diversamente en cada sitio por la distinta manera de ser y la diferente forma de vida" (UR,14). Este principio ha sido concretado sobre todo en el Decreto *Ad gentes*. En efecto, para conseguir una auténtica culturalización del Mensaje y de la vida cristiana en cada cultura "es necesario que en cada gran territorio socio-cultural se promueva aquella consideración teológica que someta a nueva investigación, a la luz de la tradición de la Iglesia universal, los hechos y las palabras reveladas por Dios, consignadas en las Sagradas Letras y explicadas por los Padres y el Magisterio de la Iglesia. Así se verá más claramente por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia, teniendo en cuenta la filosofía o la sabiduría de los pueblos, y de qué forma pueden compaginarse las costumbres, el sentido de la vida y el orden social con las costumbres manifestadas por la divina revelación" (AG,22; cf. AG,16) [118].

Por otra parte, es conocido que en el ordenamiento de la enseñanza eclesiástica no ha insistido sobre la tradición tomista, que

---

117. También la teología va ligada y a su manera es parte y expresión de la cultura particular. Así la concibe Y. M.-J. CONGAR, *Sur le pluralisme culturel et théologique*, en *Sapienza* XIX (1966) 261-266.

118. Quizás es interesante notar que precisamente el Vaticano II, que ha dado todo su valor a la pluralidad de culturas, ha evitado toda definición dogmática.

Los obispos holandeses plantean el problema del condicionamiento cultural de la expresión dogmática de una forma clara, en su respuesta a la encuesta enviada por el Card. Ottaviani, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, a todos los obispos del mundo, sobre los errores actuales, cf. *La risposta dell'Episcopato olandese all'inchiesta del Card. Ottaviani. Ortodossia sostanziale in un vivace processo di aggiornamento*, en *Il Regno*, 15 de marzo 1968, pp. 101-108. Los obispos holandeses responden a la vez a dos cuestiones planteadas por el Card. Ottaviani, que, según ellos, tienen una especial conexión entre todas las planteadas: Una de ellas se refería al concepto de *verdad* y la otra al problema de las fórmulas dogmáticas. En la p. 103 del artículo citado, entre otras cosas, responden: "Nell'attuale teologia cattolica non conosciamo teologi che neghino 'l'assolutezza della verità'. Però più di prima si è affermata la persuasione che la nostra conoscenza e la nostra fede *tendono* realmente verso la verità assoluta, ma che non possediamo questa verità assoluta 'in un modo assoluto'. Di qui l'accento che si mette sui condizionamenti storico-culturali delle espressioni formulate della verità in generale e della verità della fede ... e del dogma in particolare...".

casi monopolizaba la formación eclesiástica; da sólo una recomendación genérica respecto de la "enseñanza de Sto. Tomás" para los cursos teológicos[119]. En realidad, una concepción monolítica de la teología responde a una concepción monolítica de la misma verdad y de su adquisición por parte del hombre. Una visión pluralista de las culturas ve la verdad no sólo de una parte, sino que considera que cada cultura responde y realiza la verdad total de una forma parcial o desde una perspectiva particular. Un encuentro de todas las culturas significará la plenitud de la verdad humana. Las diversas teologías responden igualmente a una visión particular de la totalidad de la verdad revelada.

Respecto de los cursos filosóficos, el Concilio habla simplemente del "patrimonio philosophico perenniter valido"[120].

Efectivamente, el post-Concilio ha marcado un camino nuevo respecto de la reflexión sobre la pluralidad teológica en la Iglesia. Aparte las corrientes teológicas que han tomado sus nombres diversos (teología de la secularización, de la muerte de Dios, de la revolución, de la esperanza, de la liberación, etc.), la pluralidad teológica hace referencia a la pluralidad de culturas, en las que cada Iglesia particular es llamada a enculturarse y a culturalizarse.

La pluralidad de teologías no se refiere tampoco a una pura aplicación de *la* teología a las diversas situaciones, como podría ser la teología kerigmática o la "teología en la misión" de la que habla el misionólogo A. Perbal.

La pluralidad de teologías hace referencia a aquellas áreas socioculturales en las que la Iglesia está llamada a provocar una nueva reflexión teológica desde la misma cultura particular; esto es una exigencia de la Iglesia en general y de la misma teología[121].

El pluralismo teológico es exigido a veces como protesta contra un monopolio teológico europeo: la teología sudamericana de la liberación, la teología africana, la teología negra (americana), etc.

119. Cf. *Decreto sobre la formación sacerdotal: Optatam totius*, en *Concilio Vaticano II*, p. 472, n. 16 del Decreto. Sin embargo, en la nota cita varios documentos de Papas que han insistido sobre la doctrina tomista en el estudio de las ciencias eclesiásticas. Ello se debe sin duda a la recalcitrante posición de algunos Padres.

120. *Cf. ibid.*, n. 14.

121. "La teologia deve avere come compito principale non solo il *rendere ragione della fede* e del fenomeno cristiano di fronte alle interrogazioni ed alle esigenze dello spirito umano di ogni tempo, e delle stesse scienze dello spirito, ma anche il *rendersi conto del* fatto che il *canone dei suoi temi* ed il *suo stesso metodo si svolgeranno in funzione* dell'humus storico del tempo e delle condizioni socio-culturali ed ambientali in cui essa si inserisce" (F. Molinario, *L'Acculturazione*..., pp. 87-88).

todas, además de una orientación común de teología de la liberación en su contenido y en su método, comportan una ansia de liberación también respecto del "imperialismo" teológico occidental o europeo [122].

La Comisión teológica internacional ha reconocido igualmente la legitimidad y el valor de la pluralidad teológica, en relación precisamente a la pluralidad de culturas; entre las 15 tesis, la novena se expresa de esta forma: "Por el carácter universal y misionero de la fe cristiana, los hechos y las palabras revelados por Dios deben ser repensados cada vez, reformulados y vividos en forma nueva en el interior de cada cultura humana, si se quiere que esos hechos y esas palabras den una respuesta a los problemas radicados en el corazón de todo ser humano, e inspiren la oración, el culto y la vida cotidiana del pueblo de Dios. El evangelio de Cristo lleva de este modo toda cultura hacia su plenitud, al mismo tiempo que la somete a una crítica creadora. Las Iglesias locales que bajo la guía de sus pastores se dedican a este arduo objetivo de encarnar la fe cristiana, deben mantener siempre la continuidad y la comunión con la Iglesia universal del pasado y del presente. Gracias a estos esfuerzos suyos, contribuyen tanto a la profundización de la vida cristiana, como al progreso de la reflexión teológica en la Iglesia universal, llevando así al género humano, en toda su diversidad, hacia la unidad querida por Dios".

En este sentido se ha expresado también el Consejo Ecuménico de las Iglesias en la Conferencia de "Fe y Constitución", tenida en Bangkok, 9-12 de enero de 1973 [123].

En el último Sínodo de los Obispos el tema de la pluralidad teológica en relación directa a las Iglesias particulares ha sido uno de los temas vivos. Los Obispos de Africa y de Madagascar, presentes en el Sínodo, en una declaración hecha al final del mismo Sínodo insistían en la diversidad de las expresiones eclesiales, y en modo

---

122. "Les Africains ne veulent pas que leurs problèmes théologiques soient resolus au délà de l'Atlantique, de la mer Méditerranée ou de l'Océan Indien, par des théologiens américains, européens ou asiatiques" (JOHN MBITI, *Point de vue africain sur la théologie noire africaine*, en *Lumière et Vie* XXIII (1974) 91. En términos semejantes se expresa también B. CHENU, *Point de vue d'un théologien européen, ibid.*, particularmente pp. 75-76.

123. "Une théologie correcte reflète l'expérience de la communauté chrétienne en un lieu donné et à une époque donnée. Elle est donc nécessairement une théologie contextuelle; elle est une théologie valable et vivante, qui refuse de se laisser universaliser à la legère, parce qu'elle parle en vue d'une situation particulière et à partir d'elle" (Sección I, A, a); las actas de la Conferencia están contenidas en *Bulletin du C. O. E.*, noviembre 1973, bajo el título *Rendre compte de l'espérance qui est en nous.*

particular en la pluralidad de teologías, en referencia concreta a la teología africana [124].

Sin embargo, Pablo VI se manifestó más reticente respecto de la pluralidad de teologías, en su discurso de clausura del mismo Sínodo: "Creemos necesaria una palabra acerca de la necesidad de encontrar una expresión de la fe, que esté en correspondencia con el ambiente racial, social, cultural. Ciertamente esta es una exigencia necesaria para la autenticidad y eficacia de la evangelización: sin embargo, sería peligroso hablar de teologías diversificadas según los continentes y las culturas. El contenido de la fe o es católico o ya no es tal". Me parece que esta advertencia del Papa debe tomarse como una cautela (quizás terminológica) contra una sistematización automática de diversas teologías, que comportara un peligro de división en los contenidos de fe: cautela provocada por el ambiente creado en el Sínodo. Tanto más cuanto que el mismo Papa unos días antes se mostraba mucho más confiado respecto del pluralismo en la Iglesia, en su discurso pronunciado en el Colegio de Propaganda Fide.

Con todo, habría que notar que el Conclio, aun abriendo caminos luminosos, para un pluralismo de expresiones eclesiales, a través de la valorización de las diversas culturas, en las consecuencias ha estado bastante corto. Pero evidentemente es un dinamismo que comienza su acción y que puede llevar a consecuencias imprevisibles [125].

3. *Las culturas y las Iglesias particulares en la Iglesia universal*

"En la comunión eclesiástica existen las Iglesias particulares, con tradiciones propias, quedando sin embargo íntegro el primado de la Cátedra de Pedro, la cual preside la comunión universal de caridad, tutela las variedades legítimas, y al mismo tiempo cuida de que lo que es particular, no solamente no dañe a la unidad, sino que más bien sirva a ella" (LG,13).

---

124. "Admitiendo, efectivamente, el pluralismo teológico en la unidad de la fe, nuestras Iglesias deben fomentar por todos los medios, la investigación teológica africana. Una teología africana abierta a las aspiraciones fundamentales de todos los pueblos africanos llevará al cristianismo a encarnarse de forma eficaz en la vida de los pueblos del continente africano".

125. Como dice A. GRILLMEIER, *Spirito, impostazione e caratteristiche*, en *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dommatica "Lumen Gentium"*, Firenze, 1965, p. 224, refiriéndose en concreto a la Constitución dogmática *Lumen gentium:* "I frutti della nuova Costituzione per la vita e l'azione della Chiesa nel futuro sono contenuti in germe sopratutto nella sua volontà di far valere nella vera unità della famiglia di Dio una genuina diversità".

La tipología de las Iglesias particulares es amplia: el Rito, la Iglesia patriarcal, la Iglesia diocesana, la parroquia, la Iglesia doméstica, la Iglesia supradiocesana (¿nacional? ¿regional? ¿continental?) [126]. Pero en el fondo del concepto de cualquier tipo de Iglesia particular está la realidad de la "localización" esencial de la Igesia: localización entendida particularmente en un sentido socio-cultural. La Iglesia se realiza históricamente en un ámbito socio-cultural concreto. Este hecho no es externo a la misma Iglesia, sino interno; no es una realidad sociológica simplemente, sino teológica, porque la Iglesia es una realidad encarnada, digamos enculturada y culturalizada [127].

Toda Iglesia particular, para que sea realmente imagen y realización de la Iglesia de Cristo, debe ser identificada por las tres dimensiones esenciales que constituyen la comunidad eclesial: la Palabra, el culto y la comunión servicial. La "localización" sociocultural de estas dimensiones eclesiales dará las Iglesias particulares en su diversidad. Cuando la Palabra divina es objeto de reflexión teológica, tenemos la pluralidad de teologías según las diversas Iglesias particulares; cuando el culto o la oración se hace rito, tenemos la diversidad de liturgias o de ritos; cuando la comunión servicial se institucionaliza, tenemos una diversidad disciplinar e institucional según las diversas Iglesias particulares [128].

El concepto de Iglesia particular en su relación con la universal se aclara sobre todo a la luz del concepto de "Iglesia nueva", concepto desarrollado especialmente por el Decreto *Ad gentes*, en el cual prácticamente se identifican ambos conceptos.

---

126. Cf. A. ANTON, *Iglesia universal — Iglesias particulares*, en *Estudios Eclesiásticos* 47 (1972) 409-435. Sobre la teología de la Iglesia particular en general, cf. también: Y. M.-J. CONGAR, *Théologie de l'Eglise particulière*, en *Missions sans frontières*, Ed. du Cerf, Paris, 1960; J. HAMER, *Eglises locales et Eglises sociologiques*, en *Parole et Mission*, n. 5 (1959); H. DE LUBAC, *Les Eglises particulières dans l'Eglise Universelle*, Aubier, Paris, 1971.

127. "Une propriété essentielle de toute Eglise particulière est d'être indigène, particularisée, incarnée dans un contexte socio-culturel determiné, celui d'un territoire précis et d'une collectivité humaine caracterisée" (A. SEUMOIS, *Théologie missionnaire, t. II: Théologie de l'implantation ecclésiale*, Bureau de Presse, O. M. I., Rome, 1974, p. 96).

128. El grupo B de lengua francesa en el último Sínodo (1974) expresa así una de sus proposiciones: Se desearía que "se conceda más libertad a las Iglesias particulares en el campo de la investigación teológica, disciplina y liturgia, dentro del límite determinado por la Sta. Sede y sin prejuicio de lo que es verdaderamente necesario y esencial". El mismo grupo quería ver extendido el concepto de Iglesia particular a cualquiera Iglesia que actúa en medio de una comunidad humana, y no sólo a la diócesis.

La obra misional de la Iglesia termina con la "implantación" de una nueva Iglesia (cf. AG,6) estable y firme, y, hasta cierto punto, autosuficiente (cf. AG,15,19) [129]. Pero esta formación de comunidad eclesial significa y supone una culturalización en una determinada cultura; "... arraigada ya en la vida social y conformada de alguna manera a la cultura del ambiente" (AG,19), o radicada profundamente en el pueblo, "dotada de las riquezas de la cultura de su nación" (AG,15).

Así las Iglesias particulares no son simplemente una parte administrativa y jurídica, sino que tienen un profundo sentido teológico, por una parte como realizadoras de la catolicidad de la Iglesia, en su plenitud divina, y un profundo sentido teológico también en orden a encarnar el Evangelio en cada cultura, para configurarla para Dios y para transfigurarla [130].

De ahí se originan las Iglesias locales o particulares [131], que "gozan de tradiciones propias" (LG,13), que tienen su legítimo puesto en la comunión eclesial universal.

Las Iglesias particulares se forman con su propia expresión de la fe y de la vida litúrgica y comunitaria, no a modo de transplantación o acomodación de una Iglesia extranjera, sino en el encuentro de la Iglesia "misionera" universal con la cultura nativa, incorporando sus valores, sus riquezas y su dinámica [132]. Con ello que-

---

129. El Concilio, dentro de la unidad de la Misión de la Iglesia, caracteriza las llamadas "Misiones" o la "actividad misionera", que tiene como fin específico "la evangelización y la fundación de la Iglesia en aquellos pueblos o grupos, en los que todavía no existe" (AG,6). Sobre la finalidad específica de la actividad misionera los misionólogos han discutido mucho en los últimos decenios. Concretamente sobre la implantación de la Iglesia; cf. J. PAULON, *Plantatio Ecclesiae. Il fine specifico delle Missioni*, So. Tip. Benedictina, Parma, 1952.

130. H. DE LUBAC, *Les Eglises...*, pp. 44-45, contrapone el contenido teológico de la Diócesis (Iglesia particular) al contenido histórico y circunstancial de los demás tipos de Iglesias (locales). Yo no estaría de acuerdo con esta *contraposición;* el factor humano e histórico de las Iglesias particulares, en cuanto significan una "encarnación" de la Iglesia en los diversos ámbitos socio-culturales, me parece que es una realidad *teológica.* Por lo demás también la Diócesis es un fruto de circunstancias socio-culturales.

131. En los teólogos en general e incluso en el Concilio, los adjetivos "particular" y "local" vienen usados como sinónimos, aunque se marque una tendencia a una diferenciación (cf. H. DE LUBAC, *Les Eglises...*, pp. 35 ss.). El autor prefiere aplicar el término "Iglesia particular" a la diócesis, y "Iglesia local" a otros tipos de Iglesias. Aquí me parece que no tenemos por qué insistir en la diferenciación, y podemos tomar los dos términos como sinónimos o al menos podemos tomar globalmente los diversos tipos de Iglesias.

132. El card. Darmojuwono (Indonesia) decía así en el último Sínodo (1974): "La evangelización no debería significar una 'transplantación' de la Iglesia desde

dan altamente valorizadas como elemento eclesial, pero evitando el particularismo, porque la nueva Iglesia comunica con todas las demás Iglesias (cf. AG,19), convergiendo todas en la "unidad católica", en la que se realizan las aspiraciones unitarias y pluralísticas de las culturas y donde esta dinámica cultural recibe su pleno sentido y su configuración [133].

La unidad católica, pues, no es una realidad abstracta, híbrida o uniforme, realizada por expansión de una Iglesia, sino comunión de diversas Iglesias (cf. AG,22), como un "corpus Ecclesiarum" (LG,23), en el que cada miembro aporta al bien del conjunto. En la Iglesia tal aportación no se mide tanto por el número de los bautizados de cada Iglesia, sino por la calidad de la realización eclesial. La catolicidad de la Iglesia no es tanto una cosa de orden cuantitativo, sino cualitativo [134].

La Iglesia católica es la unión de todas las Iglesias particulares, con todas sus riquezas expresivas características, incorporadas a la cultura nativa. La catolicidad entonces significa una plenitud, "plenitud católica" (AG,6), que ante todo indica "la totalidad o plenitud de los medios de salvación" (AG,6), recibida de Cristo, pero, por otra parte, indica incorporación de todos los pueblos y naciones y grupos humanos, con todas sus riquezas y sus valores culturales, en la "plenitud de la unidad": "En virtud de esta catolicidad, cada una de las partes ofrece sus dones a las demás y a toda la Iglesia, de suerte que el todo y cada uno de sus elementos se enriquecen con las aportaciones mutuas de todos y con la tendencia común de to-

---

fuera, sino la 'implantación' de la Palabra de Dios que se encarna en un contexto socio-cultural bien definido" (citado por *Local Churches and the Universal Church*, en *Omnis Terra* (1975, 66) 152.

133. Si la historia de la salvación ha penetrado en la historia de la aculturación y se realiza en y a través de ésta, no parece del todo exacto lo que dice J. Daniélou, *El misterio*, p. 30: "... las sucesivas cristiandades a través de las cuales se constituye la *Ecclesia una*, no representan más que el revestimiento exterior de aquella historia" (historia sagrada de la salvación por la predicación y la administración de los sacramentos). Los sacramentos y la predicación están llamados a penetrar en los valores culturales para formar una cristiandad característica. Por lo demás, el mismo Daniélou insiste en esta penetración cultural del mensaje cristiano, cf. p. 24.

Resulta al menos ambigua la expresión de A. Seumois, cuando habla de la encarnación socio-cultural de la Iglesia particular como "medio de servir mejor a la Iglesia universal", como si la Iglesia universal histórica, fuese preexistente a las Iglesias particulares (Cf. *Théologie missionnaire*, II: *Théologie de l'implantation ecclesiale*, Bureau de Presse, O. M. I., Roma, 1974, p. 43).

134. Cf. Mons. de Solages, *Catholicisme*, pp. 343-365.

dos a la plenitud en la unidad" (*LG,13*) [135]. Su variedad muestra la unidad de la Iglesia (cf. LG,23) [136].

La mundialidad de la dinámica cultural, que ha sido constatada, queda integrada en una eclesiología original, pero que en el Concilio ha sido repensada en un sentido de catolicidad plena, en que las Iglesias particulares toman mayor valor y consistencia, como expresiones peculiares de una Iglesia universal, como representaciones de la Iglesia universal (cf. AG,20), e incluso como realización de la misma, pues en aquélla "se encuentra y opera verdaderamente la Iglesia de Cristo, que es una, santa, católica y apostólica" [137].

En este sentido precisamente la dinámica cultural actual en su proceso de mundialidad, ha sido determinante en esa toma de conciencia de las Iglesias particulares, dentro de la Iglesia universal. Así se pregunta y se responde respecto de este punto, J. Frisque, buscando la solución en que la historia de la Iglesia está ligada a la historia de la humanidad [138].

Pero la misma doctrina de la catolicidad como comunión de Iglesias particulares entre sí y con el centro [139], toma nuevo significado desde el punto de vista de la dinámica cultural. En efecto, la unidad eclesial universal, de la que son patrimonio todos los valores *religioso-espirituales y culturales* [140], *es la comunión de comunidades* unidades eclesiástico-culturales. En cierto sentido, a la diócesis, como comunidad cristiana eucarística, se une la comunidad cristiana cultural. Las Conferencias episcopales, en parte relevante, se han constituído por unidades políticas; sin embargo, el mismo Concilio recomienda la unión de Conferencias episcopales "dentro de los límites de cada uno de los grandes territorios socio-culturales" (AG,22),

135. Cf. E. Zoghby, *Unità*, pp. 523-536.
P. Marella, *La Chiesa*, pp. 18-19.
H. de Lubac, *Catholicisme;* sobre todo en el capítulo IX condensa sus ideas respecto de estos temas que aquí se tratan.

136. *Cf. E. Zoghby, ibid., pp. 523-528.*

137. *Decreto sobre el deber pastoral de los obispos en la Iglesia: Christus Dominus,* en *Concilio Vaticano II,* p. 365, n. 11.

138. J. Frisque, *Eglise du Tiers-Monde et de l'Occident,* en *Le Tiers-Monde, l'Occident et l'Eglise,* Paris, 1967, pp. 308-309: "Comment se fait-il que vingt siècles de christianisme aient été nécessaires avant que ne commence l'ère des Eglises particuliéres?".
"La réponse paraît claire, encore qu'elle mériterait d'être approfondie et sans doute nuancée: Le développement de l'Eglise et ses virtualitès propres est lié à l'histoire de l'humanité".

139. Cf. J. Ratzinger, *La collegialità episcopale dal punto di vista teologico,* en *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dommatica "Lumen Gentium"*, Firenze, 1965, p. 74.

140. Cf. *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas,* en *Concilio Vaticano II,* pp. 551 y 554, nn. 1 y 5 respectivamente.

de modo que la Iglesia particular toma un sentido fundamentalmente socio-cultural.

Si la cultura es hoy pluralista, la Iglesia es también "pluralista" [141].

Con ello no quiero considerar la Iglesia como una comunión de culturas simplemente. La comunión eclesial tiene en Dios su origen y en la Trinidad su modelo, en Cristo su fundamento y en el Espíritu Santo su principio activo (cf. AG,4); pero, al mismo tiempo, esa comunión transcultural penetra en la dinámica cultural, descubre la presencia divina en ella, y la "fe implícita" de las culturas, la "cristifica" y la "configura". La Iglesia, por una especie de *eclesialización* de las culturas y de su dinámica, realiza la síntesis entre la fe implícita y la cristificación [142], pues renueva en Cristo todos los hombres y su mundo transformado por la cultura (cf. LG,48; GS,40), y en El recapitula todas las riquezas humanas, culturales, de los pueblos (cf. LG,13), para una transfiguración definitiva en la Parusía. Mons. E. Routhier pone en el misterio pascual de la muerte y resurrección de Cristo la fuente de la verdadera catolicidad, pues El glorificó cuantitativa y cualitativamente toda la humanidad. En Cristo encuentra la Iglesia la plenitud que debe difundir al mundo [143]. Así se puede decir que la Iglesia da, en cierto sentido, una

---

141. Esta dinámica pluralista de la Iglesia ha sido puesta de relieve particularmente por los Sínodos de 1969 y de 1974; e igualmente la Conferencia del Consejo Ecuménico de las Iglesias, Bangkok, 1973, a la que me he referido antes, ha puesto en evidencia la marcha hacia cristianismos culturalmente muy diferenciados.

142. Cf. A. CATURELLI, *Pluralismo culturale e sapienza cristiana*, en *Sapienza* 18 (1965) 150-170 y 276-293. En la tercera parte del artículo resume en estas tres leyes la relación entre las culturas y el cristianismo: ley de la fe implícita (presencia de Dios), ley de la "cristificación", ley de la "transfiguración" de las culturas.

Así se expresa él en la p. 287: "Così si ottiene la sintesi della legge della *fede* implicita e la legge della 'cristificazione' delle culture; al tempo stesso, si mantengono la pluralità e l'unità delle culture e la distinzione tra culture legitime (pluralità) e la vera cultura, verso la quale le altre devono convergere. Però, simultaneamente, si vede che se, per ipotesi, supponiamo un mondo tutto cristiano, è evidente che si manterrebbe sempre una pluralità di culture cristiane (occidentali, orientali, africane) fondata nell'unità *cristica* della cultura umana".

143. E. ROUTHIER, Sugerencias al n. 22 del Esquema sobre la Iglesia y el mundo actual, discutido en el período de 1964, SEMHT, B, p. 256: La Iglesia "vi naturae suae insimul ad salutem omnium individuum (sic) et ad perfectam explicitationem omnium possibilitatum naturae humanae ordinatur. Catholicitas in illa non consistit tantum in aliqua proprietate statica, sed in aliquo dynamismo ad semper magis et magis realizandum perfectam evolutionem humanitatis unde (sic) ad eschatologicam transfigurationem. Ideo, quia Christus humanitatem recapitulavit, omnia quae ad uniuscuiusque humanae valoris detrimentum aguntur contra ipsum Christum exercentur".

perennidad a todos los valores culturales de cada cultura que ella asume [144], consolidándolos y revalorizándolos [145].

Así como el fenómeno de la mundialidad de la que se ha hablado, significa una tensión entre la cultura universal y las culturas particulares, tensión fecunda en sí que persistirá siempre [146], la catolicidad de la Iglesia es presentada también como una tensión entre la unidad y la pluralidad, entre la centralización y la descentralización, para cuya realización en el plano concreto el Concilio ha dado un paso importante, y en cierto sentido, un inicio, sobre todo por la doctrina de la Colegialidad episcopal [147].

Pero dentro de la misma tensión, la Iglesia es el símbolo y la realización de la colaboración y compenetración de las diversas culturas, en el ideal de la cultura mundial [148].

* * *

El encuentro entre la Iglesia y las culturas radica y se basa en el encuentro fundamental Iglesia-cultura. Este planteamiento puede a primera vista hacer la impresión de una abstracción vaga e inaferrable del problema Dios-hombre. En realidad el planteamiento Iglesia-cultura hace referencia al hombre, pues es en el hombre en quien radicalmente se da el encuentro Iglesia-cultura, porque tanto la Iglesia como la cultura son realidades que se dan en el hombre social.

La cultura es el contenido concreto de una realización viva de

144. Cf. J. DANIÉLOU, *El misterio*, en particular, el cap. II. Una perennidad, por encima de la misma caducidad de la que habla el autor, cuando dice en la p. 41: "Este (el cristianismo) debe encarnarse en las civilizaciones y formar en ellas cristiandades. Pero estas cristiandades serán siempre caducas y transitorias".

145. El gran historiador inglées A. J. Toynbee concibe a la Iglesia como la etapa ulterior a la civilización. Ella recoge la herencia de las culturas que mueren y sus energías, y la inserta en su dinamismo *religioso* y en su visión universal. La Iglesia es, pues, un sustitutivo de las culturas, una especie de "ultracivilización" universal; cf. J. FABRÈGUES, *Christianisme*, p. 18.

146. R. SIGMOND, *Cultura e culture*, p. 61: "Cultura e culture, cioè cultura umana e culture particolari rimarranno sempre in una tensione".

147. Cf. CH. JOURNET, *Il carattere teandrico della Chiesa fonte di tensione permanente*, en *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dommatica "Lumen Gentium"*, Firenze, 1965, p. 359.

El último Sínodo (1974) ha confesado y puesto de manifiesto en modo explícito esta tensión.

148. MONS. DE SOLAGES, *Catholicisme*, p. 264: "Englobant les civilisations diverses qui y sont nées, une vie mondiale est en train de naître où elles se trouvent souvent en conflit et où elles ont pourtant plus que jamais à collaborer. Pour rendre cette collaboration féconde, et cette vie en commun possible, les civilisations ont plus besoin que jamais de catholicisme".

los hombres como sociedad a través de la historia, y tiene un significado incluso sociológico y etnológico. La Iglesia, por su parte, es una comunidad de hombres concretos, una sociedad que se va actuando y va tomando cuerpo a lo largo de la historia de la dinámica de la cultura. Por eso, el significado del encuentro entre la Iglesia y las culturas es precisamente el de hacer posible y como palpable históricamente y darle un contenido concreto al encuentro entre Dios y el hombre.

En este encuentro, la dinámica de la cultura humana en su variedad y en su unidad adquiere realización genuina, y queda al mismo tiempo valorizada, confirmada y dirigida en su verdadero sentido. Por lo mismo, la aspiración humana a la unidad en una auténtica socialización, encuentra su respuesta en la comunidad de las Iglesias y en la ecumenicidad mundial de la Iglesia *una*.

La comunión eclesial no se identifica con la socialización cultural ni la ecumenicidad mundial con la unidad cultural planetaria, pero las asumen y, en cierto sentido, las subliman, por una especie de "ultrasocialización", como dice Teilhard de Chardin [149], y de unidad superior en el Cuerpo Místico de Cristo.

Si el progreso de la cultura humana significa una progresiva espiritualización en la posesión consciente y libre de cada persona y de la humanidad entera, en la integración de todas las posibilidades y de todos los valores del universo, y en una apertura a los otros hombres para unirse con todos en el amor y dirigirse a Dios [150], ello encuentra su expresión y su sublimación en el Cuerpo Místico de Cristo, en el que la humanidad, con todos los valores culturales, encuentra la plenitud de su unidad en la diversidad. En El esta hu-

149. TEILHARD DE CHARDIN, *Comment je vois*, 1948 (inédito), p. 78: "Au coeur même du phénomène social, une sorte *d'ultrasocialisation* est en cours: celle par laquelle 'l'Eglise' se forme peu à peu, vivifiant par son influence, et collectant sous leur forme la plus sublime toutes les énergies de la Noosphère; l'Eglise, portion réflexivement christifiée du Monde — l'Eglise, foyer principal d'affinités inter-humaines par supercharité — l'Eglise, axe central de convergence universelle, et point de rencontre jaillisante entre l'Univers et le Point Omega". (Tomado de P. SMULDERS, *La visión*, p. 252).

150. P. SMULDERS, *La visión*, p. 241: "... le vrai progrès de l'humanité réside dans l'éveil de l'esprit. L'esprit ne signifie pas en premier lieu une négation de la corporalité, mais possession consciente et libre de chaque personne et de l'humanité comme ensemble, il inclut donc essentiellement l'intégration progressive, dans cette possession de soi humaine, de toutes les possibilités et de toutes les valeurs contenues dans le monde matériel. Et on ne faut pas non plus perdre de vue que cet 'esprit', possession de soi consciente et libre, n'est autre chose qu'une ouverture à l'amour. L'homme qui dit à soi-même un oui conscient et libre, dit aussi un oui à son unité avec les autres hommes et à l'orientation collective de tous les hommes à Dieu".

manidad encuentra efectivamente la plenitud de sus aspiraciones y la consumación de su historia: "El Señor es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones ... Vivificados y reunidos en su Espíritu, caminamos como peregrinos hacia la consumación de la historia humana, la cual coincide plenamente con su amoroso designio: 'Restaurar en Cristo todo lo que hay en el cielo y en la tierra' (Ef 1,10)" (GS,45).

La Iglesia indica también a la humanidad la vía de la realización de su aspiración a la paz, y contribuye a través de su propia Misión y de su acción de fermento y de elevación de todos los valores humano-culturales, en cuya comunidad leal se basa, en gran parte, y se condensa la paz [151], lo mismo que las guerras tienen un fondo de incomprensión e incomunicación cultural [152]: "Con su fiel adhesión al Evangelio y el ejercicio de su misión en el mundo, la Iglesia, cuya misión es fomentar y elevar todo cuanto de verdadero, de bueno y de bello hay en la comunidad humana, consolida la paz en la humanidad para gloria de Dios" (GS,76). Pero sobre todo, la Iglesia "recibe la misión de anunciar el Reino de Cristo y de Dios, de establecerlo en medio de todas las gentes, y constituye en la tierra el germen y el principio de este Reino" (LG,5), que es el "reino de justicia, de amor y de paz" [153]; y así se constituye en expresión y, en alguna forma, en realización efectiva de esa aspiración a la paz, que la dinámica cultural tiene como el ideal humano.

El encuentro entre la Iglesia y la dinámica cultural da un carácter de concretez a aquélla, concebida como realidad histórica y humana. En ese sentido, la Eclesiología depende de la Antropología y, en concreto, de la Antropología cultural: ésta puede iluminar, desde el punto de vista humano, la realización comunitaria de la Iglesia. Ella da particularmente nueva luz a la unidad y a la ca-

151. Cf. PABLO VI, *Allocutio in Consilio Nationum Unitarum*, párrafo final.

152. C. KLUCKHOHN, *Initiation*, p. 317: "Aux origines de la guerre, il faut toujours chercher des points de vue, de façons de voir le monde; les motivations les plus profondes s'expriment indirectement dans les idées de chacun; elles pèsent sur elles et les marquent".

Por ello, tiene razón D. BIDNEY, *Theoretical Anthropology*, p. 366, al decir: "Practically, the Second World War even more than any theoretical argument, has led thinking man to realise that genuine, enduring peace requires a harmony of world cultures which may enable all the peoples of the world to live together in peace assured of their common human rights and opportunies for progressive development".

153. Prefacio de la Fiesta de Cristo Rey.

tolicidad de la Iglesia. Al mismo tiempo, una visión teológica de la cultura humana tiene, por necesidad, un carácter eclesiológico. Desde esta perspectiva, sobre todo, el problema de la unidad y pluralidad de las culturas recibe una vía de solución, y a través de ella el proceso cultural de la humanidad encuentra su dirección y su destino final en Dios, por mediación de Cristo.

D) Configuración eclesial de las culturas

A través de este título he hablado muchas veces de *configuración* (y de configuración salvífica) de las culturas. Este concepto ha sido explicado en el título "La cultura y las culturas". Es necesario que aquí lo explicitemos en relación precisamente a la Iglesia (relación cultura-Iglesia); de este modo, además de justificar y centrar el título de esta obra, podremos profundizar y aclarar particularmente el significado de esta última parte.

La exposición de este último título ha ido muy ligada a los documentos del Concilio, con algunas referencias al desarrollo posterior del pensamiento teológico en cuestión, precisamente porque se trata de mirar al Concilio en las perspectivas abiertas por él; perspectivas que en parte han venido iluminándose y desarrollándose. Así pues, bajo el concepto de la Iglesia como factor configurador de las culturas y de la dinámica cultural mundial, creo que se podrá expresar mejor el dinamismo de esas perspectivas abiertas por el Concilio en lo que respecta en modo especial a la relación Iglesia-cultura en general y catolicidad de la Iglesia y mundialidad de la cultura en particular.

Han sido usados muchos términos para expresar esas relaciones: adaptación, encarnación, enculturación, asunción, interpenetración, transplantación; igualmente son diversos los términos mediante los cuales se ha expresado la función de la Iglesia respecto de las culturas; sal, luz, levadura, etc. En fin, mediante una pluralidad de conceptos se ha tratado de expresar la acción de la Iglesia en las culturas: purificación, iluminación, consagración, elevación, traducción, integración, eclesialización, configuración.

Esto da a entender la complejidad de la relación Iglesia-cultura. Por eso, para condensar, centrar y profundizar lo que en forma un poco discursiva y dispersa se ha dicho hasta ahora, trataré de sintetizarlo en torno al concepto de la configuración de las culturas por la Iglesia.

1. *Integración y configuración*

La cultura concreta (*una* cultura cualquiera) ha sido definida en el título "Cultura y Culturas" como "el modo de vida de un pueblo particular". Y para concretar esta definición vaguísima se ha especificado que esa forma de vida toma un contenido de "sistema simbólico, configurado y dinámico, de significados, valores y normas de un grupo social, y más particularmente de un pueblo o etnia".

Toda cultura tiene un grado de integración, no sólo en cuanto trata de responder válidamente a las necesidades materiales y espirituales de los hombres, sino también en cuanto los elementos que constituyen el cuerpo de una cultura se estructuran en instituciones y sistemas sectoriales (social, político, religioso, moral, familiar, artístico, etc.) y unitarios que, trabados íntimamente entre sí, constituyen el sistema total de la cultura. En ese modo, la cultura es un sistema integrativo hacia el exterior (respuesta a las necesidades) y hacia el interior (trabazón y estructura orgánica dentro de la misma cultura). Por ello toda cultura constituye en algún grado una unidad orgánica de símbolos, más o menos elástica, cuya trabazón se resiente por la introducción de elementos extraños de otras culturas, provocando un desequilibrio, que toda cultura viva y sana trata de asimilar, creando un nuevo equilibrio en el sistema de significados y valores.

Para esa asimilación de elementos extraños o simplemente nuevos y la recuperación de la unidad y equilibrio culturales, toda cultura lleva lo que se llama "factor configurador", que es precisamente el principio más fundamental de la integración de toda unidad cultural.

El factor configurador no es simple elemento cultural entre los demás, aunque en general se puede decir que la lengua constituye el sistema cultural que, siendo sectorial, es al mismo tiempo, el que sistematiza todos los sistemas sectoriales de una cultura; en este sentido la lengua puede considerarse como el sistema particular más fundamental de toda cultura; pero la lengua misma como sistema no es el factor configurador y el principio unificador de significados y valores; la misma lengua que estructura los significados y los valores de cualquier sistema sectorial de la cultura, está configurada en el conjunto del sistema general de la cultura. Con todo, se puede decir que en cada cultura se dan diversos niveles de configuración, hasta llegar al último principio configurador que desde el núcleo que constituye lo "definitorio" de la cultura y que da unidad de significado y de valor a todo el complejo sistema cultural. Este factor o principio configurador ha sido llamado en diversos modos,

como se ha indicado en el título "Cultura y Culturas". La dificultad de definir el principio configurador de una cultura concreta no sólo está reflejado en esa diversidad de términos usados; se identifica en definitiva con la dificultad de definir en modo diferenciado una cultura concreta. Efectivamente, el factor configurador no es detectable por los métodos científicos de la etnología o antropología cultural que pueden detectar efectivamente los diversos elementos que constituyen un complejo cultural, al igual que el lugar que ocupan en el sistema cultural, al mismo tiempo que pueden detectar los diversos sectores sistemáticos que componen todo el sistema cultural. Sin embargo, el principio configurador no es del orden de los elementos integrantes de una cultura. Y su conocimiento es de orden filosófico, más que de la ciencia positiva.

2. *La Iglesia, principio configurador*

La Iglesia viene definida como *sacramento* de la unión con Dios y de la unidad de todos los hombres (cf. LG,1), y en la Constitución pastoral *Gaudium et Spes,* n. 40, es considerada como el *fermento* y casi el *alma* de la sociedad. El concepto de sacramento indica ante todo el carácter misterioso y transcendente de la Iglesia respecto de la sociedad humana. Pero, por otra parte, la sacramentalidad de la Iglesia comporta una asunción de la historia y de las realidades mundanas. Sólo en la interpenetración del misterio de la salvación en los elementos humanos se concretiza el sacramento. Pero la sacramentalidad no es algo accidental o marginal de la naturaleza de la Iglesia: la define respecto de Cristo y respecto del mundo. Respecto de Cristo, no se necesitan explicaciones, puesto que la Iglesia no tiene sentido sino como presencia visible e histórica de Cristo. Respecto del mundo tampoco es marginal la sacramentalidad de la Iglesia: no es que para la realización de sus sacramentos tenga que utilizar algunos elementos mundanos o culturales; la Iglesia es sacramental respecto del mundo, porque su sacramentalidad esencial está constituida también por el mundo, la sociedad y la cultura.

Cuando el Concilio, sobre todo en la *Gaudium et Spes,* ha hablado de lo que aporta la Iglesia al mundo y de lo que puede aportar éste a aquélla, no puede entenderse sino en el contexto de la radical sacramentalidad de la Iglesia, y por tanto su radical "mundanidad", que se basa en la Encarnación misma. Por eso resulta ambiguo el hablar de la relación de la Iglesia respecto del mundo,

mediante el concepto del *servicio,* visto éste como una actitud y una función de una realidad (Iglesia) que se sitúa como "autónoma" y enfrentada a la otra realidad (mundo). La autonomía (transcendencia) de la Iglesia no puede entenderse si no es sobre la base de la encarnación, y, por lo que respecta a nosotros aquí, podemos decirlo más "técnicamente", sobre la base de la *enculturación* y de la *culturalización.*

Esta dimensión *mundana* (cultural) de la sacramentalidad de la Iglesia me parece que está bien expresada con los conceptos de "fermento" y de "alma" [154]. El símbolo de "fermento" expresa una fuerza inserta en la masa del mundo para transformarla, al mismo tiempo que hay un proceso de "masificación" del fermento. Sólo en el proceso de "mundanización", la Iglesia puede transformar el mundo. El símbolo de "alma" nos acerca todavía más al punto al que queremos llegar [155]. El alma es el principio vital del cuerpo en la filosofía aristotélico-escolástica. La relación íntima entre cuerpo y alma no es estática ni se actúa solamente por momentos. Desde un análisis fenomenológico de la relación cuerpo y espíritu en el hombre, podemos decir que el espíritu actúa en su expresión y manifestación a través del cuerpo, en la interioridad del mismo cuerpo. Desde ahí se puede hablar de la otra dimensión que comporta el concepto aristotélico de alma, es decir, la de ser forma del cuerpo. Si la Iglesia es el principio vivificador del mundo (en un sentido salvífico, transcendente, desde luego), lo es siendo forma del mundo [156], y lo es precisamente "conformándose" al mundo, como podrá "conformarlo" desde Cristo y podrá así realizarse y verificarse la Iglesia como Iglesia; sólo conformándose al hombre, tomando forma del hombre, ha podido Cristo constituirse en modelo, en principio configurador de todo hombre [157]. Esta idea de la conformación nos lleva sin más al concepto de la *configuración,* con el cual podemos expresar la relación entre Iglesia y mundo, y más precisamente entre Iglesia y cultura.

---

154. Juntamente con ellos podrían considerarse también los términos "sal" y "luz". Todos ellos son símbolos para expresar la interioridad mundana de la Iglesia.

155. Ya en la *Epístola a Diogneto,* el cristiano viene considerado el *alma* para el mundo: "Los cristianos son para el mundo lo que el alma es para el cuerpo" (*Enchiridion Patristicum I,* Herder, Barcelona, 1959, p. 35.

156. La Iglesia es "la forme divine pour le monde entier" (PIERRE CHARLES, *Les dossiers de l'Action Missionnaire,* n. 40: *L'Adaptation,* Aucam, Lauvain, p. 170.

157. Esta forma paradójica de presentar la realidad de la relación entre Iglesia y mundo no responde a un afán de juegos de palabras, sino a la realidad misma que a la dialéctica da un contenido paradójico.

El cristianismo y la Iglesia que lo representa son considerados necesariamente en el análisis histórico o sociológico de la civilización occidental, o más concretamente de cualquiera de los países llamados cristianos. Muchas veces son considerados como un sector más del análisis, quizás el más importante, quizás el más fundamental, como se puede considerar tal sector religioso en otra cultura cualquiera fuera del área de la difusión cristiana. En realidad, cuando el contenido mistérico de la Iglesia (la Palabra, el Culto, la Comunión) se encultura y se culturaliza, se sirve de los elementos religiosos de la cultura para expresarse, de modo que se puede hablar de una religión cristiana, como sector de la cultura, sin que la religión se reduzca a la expresión cultural.

Pero el misterio eclesial no se expresa sólo a través de la dimensión (sector) religiosa de la cultura, sino a través de todas las dimensiones culturales. La Iglesia no es un elemento o dimensión cultural, pero está llamada a penetrar todas las dimensiones y elementos de una cultura. Entonces la relación entre la cultura y el misterio eclesial no es la del conjunto y una dimensión o sector cualquiera, sino la de la estructura de la cultura total y su configuración respecto de un factor o principio configurador. Podemos así decir, entonces, que la Iglesia en su misterio transcendente es el principio configurador de la cultura humana.

La Iglesia no aporta valores, significados o normas culturales nuevas, no es un humanismo nuevo [158]; su función es la de dar a todo el sistema cultural de significados, valores y normas, la configuración última y definitiva. Por eso, el misterio eclesial no queda en el plano de los elementos, de las dimensiones y sectores, de la estructura integral y orgánica de la cultura, sino que está en la línea de la configuración: es el principio configurador último, que da el último sentido al sistema cultural, aportando un significado, un valor y una norma transcendentes a la cultura. No se trata de hacer de la Iglesia un sector de la cultura, pero tampoco una dimensión cultural conglobante e invasora de todas las demás dimensiones de la cultura. No se trata de sustituir el factor configurador de la cultura por un factor religioso, cayendo en un integralismo eclesial. El principio eclesial, por no ser un elemento, un sector o una dimensión

158. "... il cristianesimo non è *umanesimo*, nel senso che esso è piuttosto solo *sale, lievito*, è 'presa della Parola' per la riduzione di ogni teologia, di ogni cultura, di ogni fenomeno umano alla sua trascendenza entitativa" (F. Molinario, *L'acculturazione*..., p. 91).

cultural, no puede ser ni central ni marginal ni sectorial en la cultura; pero al no ser tampoco un principio configurador "cultural", no puede ser factor integralista.

El principio eclesial como factor configurador transcultural es dinámico y crítico dentro del mismo sistema y de la misma dinámica de la cultura humana. El principio configurador de la cultura, además de dinamizador del sistema cultural desde dentro del mismo sistema y de la misma estructura cultural, es el criterio de aceptación y factor de asimilación de elementos culturales nuevos. En modo semejante, el principio eclesial revitaliza desde dentro el sistema cultural al ofrecerle un sentido siempre nuevo y rechaza los elementos, los complejos, las instituciones, reacios y opuestos a la nueva configuración (Es aquí donde habría que colocar la función de "purificación" de la Iglesia respecto de la cultura).

El factor configurador es el que da la *identidad* y la *personalidad* cultural a cada cultura. Así el principio eclesial da la identidad cristiana o divina a la cultura, sin que esto quiera decir que alguna cultura pueda ser calificada simplemente de cristiana.

Aquí hay que insertar lo que en otra parte he dicho sobre el sentido integral o la plenitud de sentido que da la Iglesia a la cultura. Esto no lo hace desde el exterior, sino como factor configurador, interiorizado en el mismo sistema cultural de valores, de significados y de normas [159].

3. *Configuración eclesial de las culturas*

La configuración eclesial de las culturas se realiza en el encuentro del misterio eclesial con cada cultura particular; el principio configurador entonces es el factor transcendente de la Iglesia particular. La configuración de la dinámica cultural de la mundialidad en sentido formal no se hace sino a través de la configuración de cada cultura.

Anteriormente he hablado sobre la culturalización en cada cultura y la aportación de cada cultura a la catolicidad histórica y dinámica de la Iglesia. Voy a tratar de expresar y de aclarar esto precisamente a través de la configuración eclesial de cada cultura.

---

159. "L'Evangile, certes, n'appartient pas à une culture plus qu'à une autre. Mais il n'est pas Evangile s'il n'est pas annoncé, reçu et vecu dans le contexte bien concret de ces civilisations et de ces cultures. Il n'est Evangile s'il supprime ces cultures et ces civilisations au lieu de les renouveler à partir de ce qu'elles sont" (J. ROSSEL, *Salut, identité et culture,* en *Revue de Théologie et de Philosophie* (1974, 1) 10).

La catolicidad de la Iglesia puede ser vista desde el misterio eclesial o desde la realización histórica. La Iglesia vista desde el misterio transcendente se realiza en cada Iglesia particular; por eso, la Iglesia particular no es simple parte complementaria de la Iglesia universal, sino su realización integral, es la Iglesia católica en sentido pleno. Pero si consideramos la Iglesia particular desde su actualización histórica en una cultura, entonces hay que decir que la Iglesia particular no tiene la plenitud de la Iglesia universal, que por definición históricamente es la integridad de todos los valores y significados aportados por cada una y por todas las culturas. En el Cuerpo total de Cristo, cada cultura "eclesializada" constituye una parte orgánica, pero no la totalidad del Cuerpo mismo.

Cada Iglesia particular toma su identidad, y, por tanto, su diversidad y su *particularidad* de la culturalización histórica del misterio eclesial único y universal en la originalidad de cada cultura [160]; sobre esta culturalización del misterio eclesial, como continuación de la encarnación, se constituye históricamente la totalidad del Cuerpo Místico de Cristo.

Cuando se trata de definir la Iglesia universal y la Iglesia particular por la relación mutua, parece caerse en un círculo vicioso; en efecto, la Iglesia particular se define como *imagen* de la Iglesia universal; y ésta como el "corpus ecclesiarum particularium". Con lo que se ha dicho inmediatamente antes, se puede romper ese círculo vicioso. La Iglesia católica, considerada desde el misterio, es *tipo* de la Iglesia particular, y ésta es *imagen* de aquélla; considerada, sin embargo, en la realización histórica, la Iglesia católica es la unidad orgánica de las Iglesias particulares.

La teología de la *imagen* [161] nos lleva a profundizar esta relación entre Iglesia universal e Iglesia particular. La relación entre modelo o tipo e imagen no es la de una copia o reproducción mecánica y estática. En la Biblia el tipo o modelo es un principio activo que actúa desde el interior de la imagen, configurándola. No se trata de una semejanza exterior, sino de una asimilación interior y dinámica. Por eso, cuando se dice que la Iglesia particular es imagen de la Iglesia universal o católica, se debe entender en el sentido que la Iglesia como misterio que se realiza en cada Iglesia particular, es el tipo o modelo de cada una de ellas, en cuanto el

160. Cf. CH. COUTURIER, *Eglises particulières et originalité des cultures*, en *Mission de l'Eglise*.

161. D. BARTHÉLEMY, *Dieu et son image. Ebauche d'une théologie biblique*, Paris, 1964.

misterio de la Iglesia católica es el principio de configuración de cada Iglesia particular, como realización histórica de la misma Iglesia de Cristo.

¿En qué sentido se puede decir que la Iglesia particular es una actualización de la Iglesia católica, incluso desde el punto de vista de su realización histórica y cultural? Una cultura, que determina la originalidad de la Iglesia particular, no es otra cultura; si esta culturalización de la Iglesia particular es algo esencial, habría que decir que la Iglesia particular en un aspecto solamente es actualización de la Iglesia católica: es decir, de la Iglesia católica como misterio. Una Iglesia particular no actualiza los valores culturales —por tanto, eclesiales— de otra Iglesia particular, aunque hay una ordenación mutua a realizar el organismo de la Iglesia católica.

Sin embargo, la configuración eclesial de cada cultura por la Iglesia-misterio, hace que cada cultura adquiera una valoración universal dentro del "Corpus Ecclesiarum". La apertura de toda cultura hacia las otras culturas adquiere un significado de catolicidad en la realización de la Iglesia particular.

Esta concepción de la configuración eclesial de cada cultura comporta otro aspecto que hay que profundizar; es decir, en qué sentido puede un sistema cultural ser configurado por el misterio eclesial sin destruir ese mismo sistema cultural o al menos, sin provocar un desequilibrio interno. Este aspecto es muy importante para entender el problema de la Evangelización en el respeto total de cada pueblo y de cada cultura, y no como una amenaza a su identidad. J. Rossel dice que la salvación de Cristo comporta inevitablemente una crisis de identidad (¿personal?) y crisis cultural [162]. ¿En qué sentido se puede hablar de esta crisis necesaria?

Como se ha visto, la Iglesia particular se coloca entre la Iglesia católica como misterio transcendente y la Iglesia católica como plenitud histórica. La Iglesia-misterio es algo interior o interiorizado en la Iglesia particular enculturada y culturalizada.

Si de la configuración eclesial de la cultura particular surge la Iglesia particular, el misterio eclesial no es algo exterior a la misma cultura. Por tanto, la Evangelización —en su significado integral— no puede significar una simple adjunción de elementos extraños que permanecen marginales al mismo sistema cultural, como un sector; al contrario, el Evangelio tiene que integrarse al sistema

162. "Là où le salut en Jésus-Christ est annoncé et reçu, il y a inévitablement crise d'identité et crise culturelle" (*Salut, identité*..., p. 1).

cultural de significados y valores. Más aún, la Evangelización se realiza desde la asunción del sistema cultural.

Pero el misterio eclesial no es tampoco un elemento cultural que trata de ser asimilado e integrado en el sistema cultural, como una dimensión más. Entonces necesariamente provocaría un desequilibrio en el sistema de valores y significados, y una crisis cultural; y por eso, la Evangelización sería una amenaza a la identidad cultural del pueblo evangelizado.

El concepto del misterio eclesial como principio configurador nos coloca no en el plano de la integración del sistema cultural, sino precisamente en el plano de la configuración. Si podemos llamar al Evangelio o a la Iglesia una *dimensión* de la cultura, es solamente en el sentido de que está llamada a penetrar todas las dimensiones y sectores del sistema cultural; no en el sentido de considerarlos como una dimensión cultural más, como podría ser considerada la religión en sí.

La configuración eclesial de una cultura no se sobrepone a la propia configuración de los valores y significados de un sistema cultural ni la sustituye; por eso directamente deja intacto el sistema cultural.

La configuración eclesial como una "transvaloración" y "transignificación" transculturales del sistema de valores y de significados culturales para su valor y significado definitivos, comporta una crisis del sistema cultural, en el sentido que lo relativiza y lo dinamiza hacia una integración y una configuración culturales cada vez más plenas. La configuración eclesial no comporta en sí misma una revolución cultural; pero una revolución cultural exigida por la misma dinámica de la cultura puede ser configurada eclesialmente.

La configuración eclesial de las culturas significa la inserción de un principio creativo en las mismas, de donde surgen las nuevas Iglesias particulares. Así queda superada la concepción de simple adaptación o acomodación de la Iglesia desde el exterior —como si pudiera existir la Iglesia independientemente de su enculturación y de su culturalización—, o la concepción de transplantación de la Iglesia, lo que supondría un traslado de una Iglesia católica considerada desde una cultura concreta en la que ya se ha culturalizado, y presentándose, por lo mismo, en pugna con otras culturas diferentes. La implantación de una Iglesia particular es creación de una Iglesia "nueva" desde dentro de la cultura misma, en la que el principio configurador eclesial es inserto. Y esta creación de "nuevas" Iglesias comporta el que la Iglesia histórica de la que parte

la evangelización muera en algún modo, en el sentido de relativizar su propia expresión histórica y cultural, y despojarse de ella, para dejar *libre* el principio eclesial para crear nuevas expresiones eclesiales [163].

La configuración no se puede entender como una simple consagración, porque la "transvaloración" y la "transignificación" comportan "revalorización" y "resignificación" del sistema cultural, en su propia estructura, en su propia dinámica y en su propia configuración cultural.

La configuración eclesial de las culturas significa asumir la dimensión universal de cada una de ellas en su propia identidad, de modo que en la creación de las Iglesias particulares el principio de la catolicidad eclesial da su último y definitivo sentido y valor a la dinámica de la mundialidad de las culturas.

4. *Configuración y transfiguración*

La Iglesia como misterio que se realiza en la historia, tiende a su realización plena y definitiva al "superar" al fin de los tiempos su "localización" histórica y cultural, la *configuración* histórica eclesial de las culturas prepara la *transfiguración* definitiva de las mismas.

La "materia regni coelestis" que es la cultura (GS,38), recibe su "forma", su "figura" definitiva en la Iglesia escatológica, que se identificará con el Reino de Dios. Cuando S. Pablo habla de que la "figura de este mundo pasa" (1 Cor 7,31), no quiere rechazar el valor escatológico del mundo, provocando un corte total entre la historia y la eternidad, de modo que para que se realice el Reino definitivo de Dios se tenga que destruir la Iglesia histórica. El Concilio Vaticano II interpreta esta "figura del mundo", en su "desfiguración" del pecado. En este sentido será incluso destruida la histotoria; pero lo que hay de valor y de significado auténticamente humano en la historia, es asumido y transfigurado: "...todos los buenos frutos de la naturaleza y de nuestra actividad, una vez que los

163. Me parece que puede ser aceptado el pensamiento de Louis Evely, expresado en toda su radicalidad en este texto: "Il lui (a la Iglesia) faut accepter de laisser sa théologie, ses dogmes mêmes, ses rites, ses traditions, mourir en apparence dans l'humus des civilisations différentes avec la foi qu'ils ressuciteront authentiques, mille fois plus beaux et plus riches de sens qu'elle ne l'avait jamais su" (*L'Evangile sans mythes*, Ed. Universitaires, Paris, 1970, p. 22). Los mismos dogmas, como formulaciones de la fe, son históricos y determinados por una cultura.

hayamos difundido en la tierra en el Espíritu del Señor y según su precepto, los volveremos a encontrar, pero purificados de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregará al Padre el Reino eterno y universal" (GS,39).

La configuración no es un fenómeno de apariencia y de superficie, sino de núcleo mismo del contenido de la misma cultura. Por eso, la configuración eclesial de las culturas prepara los valores y los significados humanos de la cultura para su transfiguración definitiva, dándoles en la Iglesia esa perennidad de valor y de sentido que procede precisamente de su apertura y su destinación a constituir la materia humana del Reino definitivo de Dios.

La cultura humana se va "configurando" en una plenitud de imagen divina, según un modelo y un ideal, Cristo, hasta que en El, el Hombre escatológico de la esperanza, la humanidad realizada en la cultura, y con ella el mundo humanizado por el hombre cultural [164], recibirá una transfiguración definitiva, porque no será una *destrucción,* sino una *asimilación* plena a la imagen de Dios [165]. El esquema presentado y discutido en el tercer período del Concilio hablaba, sin duda aludiendo a la doctrina de S. Ireneo [166] y de Sto. Tomás [167] de la *substancia* del mundo que permanecerá [168]. Pero esta "substancia" no está en oposición a la "figura" (imagen) de la cultura en el sentido en que se ha hablado de ella, sino en oposición a la figura-pecado, en cuanto haya de pecado en la realización cultural de la humanidad. Esta permanencia de la obra humana y de la cultura se funda en la misma encarnación de Cristo, por la que El ha asumido el mundo [169].

La cultura humana, "la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo" (GS,39), realiza una imagen no vacía, ya en esta tierra, de lo que será la consumación eterna, es una preparación a la misma, realizando en cierto modo lo que representa la imagen.

---

164. Cf. P. SMULDERS, *L'attività umana,* p. 326.

165. Como dice J. DANIÉLOU, *El misterio,* p. 29: "... Los nuevos cielos y la nueva tierra serán la transfiguración de este mundo, tal cual habrá contribuido a constituirlo el trabajo del hombre".

166. S. IRENEO, *Adversus Haereses,* l. IV, n. 36 (PG,7,1221): "Non enim substantia, neque materia conditionis exterminabitur...; sed figura transit mundi huius, hoc est in quibus transgressio facta est".

167. STO. TOMÁS, *Summa contra gentiles,* 1. IV, cap. 97 "Eorum substantia remanebit".

168. Cf. *Schema de Ecclesia,* 1964, n. 38.

169. Cf. J. ALFARO, *Teología,* pp. 114-119.

CONCLUSION

TEOLOGIA Y CULTURA

La cultura es un tema teológico: esto puede quedar claro a través de toda la obra. Espero que lo haya quedado. Lo confirma también el hecho de que el artículo "Cultura" es incluído en los más recientes Diccionarios de Teología [1]. Sin embargo, el problema surge cuando se trata de determinar la relación entre cultura y teología y la posibilidad y significado de una "teología de la cultura".

El concepto mismo de cultura no ha sido originariamente elaborado por la teología. Esta lo ha recibido de la filosofía y de las ciencias humanas y sociales. Un diálogo entre éstas y la teología no puede caber, si la teología pretende presentar un "concepto cristiano de cultura" como alternativa al concepto humano-social de la misma, o, peor aún, como el único "concepto verdadero de cultura" [2].

La cultura, como sistema simbólico de valores, significados y normas de un grupo social, y más particularmente de un pueblo o et-

---

1. K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Kultur*, en *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg, Herder, 1961.
R. HAUSER, *Kultur*, en LThK, vol. VI, col. 669-671.
K. HÖRMANN, *Cultura*, en *Diccionario de moral cristiana*, Barcelona, Herder, 1975, col. 251-258. Este artículo se reduce a una recopilación y ordenación de textos del Concilio Vaticano II sobre el tema.
R. SCHERER, *Cultura*, en *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*, Barcelona, Herder, 1972, vol. II, col. 97-106.

2. E. SAURAS, *Definición teológica de la cultura*, en *Revista Española de Teología* 4 (1944) 493: "De ahí que no pueda hablarse más que de una cultura verdadera: la cristiana". Todo el artículo está enfocado hacia la crítica de un concepto relativista de la cultura, para definirla esencialmente desde su finalización trascendente y absoluta, e incluso sobrenatural, que la cultura como tal pretendería.

nia, tiene su propia estructura y su propia configuración, independientemente de una enmarcación teológica. El concepto mismo de cultura es independiente de una teologización del mismo. Ni la cultura en general ni cada cultura en particular pierden su propio sentido y contenido autónomos, al considerarlas independientemente de una consideración estricta y específicamente cristiana.

Entonces, si lo cristiano y lo teológico no entran en la definición misma de cultura, habrá que ver como se insieren en la realidad de la cultura en el mismo sentido de la definición de la cultura: es decir, como valorización, como significación y como normativización de la cultura. Y, por otra parte, habrá que ver también cómo lo cristiano y lo teológico, en su realización y en su expresión simbólica, están determinados por la cultura, sin que su contenido mismo se reduzca a ser un elemento cultural.

La misión de la teología respecto de la cultura no es la de analizar directamente la realidad de la misma, sino la de interpretarla y valorizarla desde la perspectiva de la fe. Sin embargo, para que se establezca una compenetración entre la cultura y la fe, y por tanto entre la Antropología cultural y la teología, habrá que evitar que la interpretación y la valorización teológicas de la cultura se basen en una apreciación marginal y superpuesta al análisis antropológico objetivo de la misma realidad cultural; al contrario, tales interpretación y valoración teológicas deberán derivar de una profundización de la dimensión íntima y objetiva de la misma cultura y encuadrarse dentro del análisis antropológico de aquélla.

I. Configuración teológica de la cultura

El concepto de *configuración* ha sido considerado fundamental para entender la realidad de la cultura. Para la comprensión de su significación y valorización teológicas es igualmente importante el concepto de configuración.

La cultura como configuración de la realidad

Cada cultura es una totalidad estructurada, cuya configuración particular da a la misma una unidad de significado y de valor. Pero la estructuración y la configuración de la cultura no se refiere sólo al complejo de elementos simbólicos que componen la misma, sino sobre todo a la realidad misma a la que se refiere la cultura. En

cada cultura es la realidad que viene estructurada y recibe una configuración particular.

La cultura es una *humanización* de la realidad, en sus diversas dimensiones, desde una posición del hombre que la domina con su mente y su trabajo y la va *elaborando* a su medida. —Evidentemente estoy hablado de una visión ideal de la cultura, en la que no me refiero a los elementos de desintegración y de anticultura que se dan en ella—. Entonces se puede decir que el mismo hombre se constituye en principio de configuración de la realidad, dentro del sistema de significados, valores y normas que constituyen la cultura particular.

Sobre la base de esa capacidad de concentrar la realidad en torno a sí y a través de la estructuración de la misma en referencia al hombre y en la configuración humana que la realidad recibe, el mismo hombre *se libera,* actualizando su libertad y trascendencia respecto de la realidad circundante. El hombre es ciertamente solidario de esa realidad y en cierto sentido es producto de la misma: sobre ella se basa también su humanidad. Pero su libertad "cultural" le posibilita sobreponerse al dato bruto de la realidad mundana y social, para constituirse en principio de configuración de la misma realidad humanizada mediante la cultura.

La cultura significa una superación de sí mismo de lo natural, en el hombre. Este convierte lo natural mundano y social en su ámbito y "cuerpo" cultural; y liberando la realidad de lo puramente natural, el hombre se libera a sí mismo, constituyéndose en modelo-principio de configuración de la realidad y evitando ser atrapado y engullido por lo puramente natural infrahumano.

Así pues, la configuración cultural-humana de la realidad significa la liberación del mismo hombre. El mismo Concilio último, bajo una visión estrictamente teológica, considera la cultura como una especie de liberación del hombre de la esclavitud de las cosas, para, con todas ellas humanizadas, poder abrirse a Dios (cf. GS,57).

La cultura como configuración del hombre

La libertad "cultural" no es simple superación de lo natural y simple trascendencia del hombre respecto de lo infrahumano, por un proceso de concentración de las realidades en el hombre, sino que es también y sobre todo una "centración" del mismo hombre en su propio núcleo personal.

Cuando se habla del hombre como principio de configuración de la realidad, no se trata de un factor exterior a la misma realidad; al contrario, el mismo hombre está implicado en la "elaboración" cultural de la realidad, de modo que la liberación "externa" comporta la liberación interior, como centración en su propio núcleo personal.

La cultura comporta fundamental y esencialmente la dimensión personal, es decir, la hominización en sentido cultural, no simplemente biológico. No se puede hablar de humanización cultural de la realidad, sin referirnos a la hominización cultural del hombre, dentro del contexto mundano y social de la cultura. El principio de configuración de la realidad no es un hombre abstracto, sino un hombre concretizado en su personalidad "cultural" a través de la concretización cultural de la realidad.

La libertad "cultural" del núcleo humano no es simplemente una facultad y un principio a se, ni una cualidad abstracta, sino que recibe su actualización concreta en la elaboración cultural de la realidad. En la concretización cultural de la realidad se actúa también la concretización cultural del hombre mismo, no como una dimensión más de la cultura, sino como principio configurador concreto de la misma cultura. A esto llamamos la configuración de la personalidad cultural, en su configuración cultural, que no se confunde con la configuración psicológica. Efectivamente el mismo hombre recibe una configuración cultural dentro del sistema configurado de significados y valores de la cultura propia, que él ha recibido y que elabora desde su propio centro de libertad.

Todo esto puede ser aclarado con el concepto de la *creatividad* cultural del hombre, que es esencial al mismo concepto de cultura. La creatividad cultural es la capacidad del hombre de crear su mundo cultural simbólico, como una realidad auténticamente nueva, desde su núcleo de libertad, y sobre la base de la realidad "natural". Esta creatividad se contrapone a la simple capacidad de transformación de las realidades en sí mismas.

La realidad "natural" es el campo de acción de la libertad creativa del hombre, considerado desde el punto de vista de la cultura. Y precisamente el hombre recibe su configuración concreta en su creatividad cultural, que significa una centración suya en su propio núcleo de libertad, actualizada en la concentración cultural de la realidad que él elabora creativamente, ya mediante su mente ya mediante sus manos. La creatividad cultural es una capacidad de

liberación, a partir del propio núcleo personal, respecto de lo que es natural.

El mundo cultural, fruto de la creatividad humana se coloca entre la naturaleza y el Dios creador[3]. Por la creación cultural el hombre "desarrolla la obra del Creador" (GS,34). Con todo, la cultura no es simplemente una continuación de la operación creativa de Dios, sino una verdadera cooperación actual, en cuanto la acción creativa del hombre se insiere en la operación creativa del mismo Dios.

En este sentido, el Concilio Vaticano II interpreta la creación cultural como una misión dada por Dios al hombre. Esa "colaboración" cultural responde efectivamente a un plan y a un mandamiento del mismo Dios, que ha constituído al hombre "señor de la entera creación para gobernarla y usarla glorificando a Dios" (GS,12). La creatividad cultural del hombre responde así al mandato de Dios de "someter la tierra y perfeccionar la creación, al mismo tiempo que se perfecciona a sí mismo" (GS,57).

Entonces, lo que se ha llamado "naturaleza", desde un punto de vista teológico y cultural es más bien la *creación* de Dios en la que se insiere la creatividad humana.

La cultura como configuración en Dios

La creatividad cultural liberadora del hombre no se realiza si no es sobre la base del hecho de que el hombre mismo es creado de modo permanente por Dios. En la creatividad actual del hombre se actualiza su ser creado personalmente por Dios. El ser creado personalmente del hombre significa ser liberado de la opresión del anonimato de lo colectivo infrahumano de la especie, para convertirse en un hombre culturalmente social, y de la opresión de lo mundano infrahumano, para convertirse en un hombre culturalmente mundano.

Esta creación liberadora del hombre por parte de Dios no es simplemente un *hecho* aislado y lejano, que constituyera la base definitiva de libertad, de creatividad y del realizarse humano, sino que es una *condición* de creaturalidad y una *relación* permanente entre el Dios creador y el hombre creado.

Pero la creatividad liberadora del hombre respecto de lo natural colectivo y de lo natural mundano, como constitutivo del principio

3. M. LANDMANN, *o. c.*, p. 234: "Neben Natur und God, oder besser: zwischen ihnen, oberhalb der Natur, aber unterhalb Gottes, liegt ein Drittes, liegt das Reich des Menschen: Die Kultur".

humano de configuración de la realidad, comporta que el hombre sea *creativo* en su propio núcleo, es decir, que pueda trascenderse a sí mismo como ser colectivo y mundano, para ser una persona cultural. La creatividad substancial y actual del hombre deriva efectivamente del hecho de que es atraído y mantenido por el Ser absolutamente creador, que lo libera: es decir, el Dios esencialmente creador.

El ser creado del hombre por parte de Dios significa ser configurado en El y por El, es decir, que Dios mismo sea el principio permanente y transcendente de la configuración cultural del hombre y a través de él y en él de la configuración cultural de la realidad.

Comprendiendo la configuración de la cultura en el plano de una significación y valorización unitaria de los elementos culturales estructurados, no se trata con lo dicho de sobreponer un nivel religioso al nivel propiamente cultural, como si lo religioso diera desde fuera la última significación y valorización esenciales a la cultura. La relación entre el Dios absolutamente creador y el hombre creativo en Dios no es la de dos niveles mutuamente extraños, sino una relación de interioridad y de profundidad por parte de Dios, que se constituye en fundamento permanente de la creatividad cultural del hombre y en principio de configuración última y suprema de la cultura. Dios creador da a la creatividad cultural del hombre su fundamento absoluto, y por lo mismo da a la cultura creada por aquél su significación y valorización últimas[4].

Esto no debe entenderse, pues, como un control de la cultura humana desde el exterior, sino como potenciación de la creatividad cultural del hombre desde la presencia íntima creadora de Dios. En la creatividad configuradora del hombre se actualiza su trascendencia divina, como configuración creadora de Dios en él.

Así pues, la cultura humana toma una significación y una valorización "teológicas", y podemos hablar propiamente de una "teologización" de la cultura, porque ésta, con significar una configuración

4. Paul Tillich habla del "estilo" de la cultura, para expresar la configuración particular de cada cultura; él define la cultura precisamente como una actividad simbólica que da sentido a lo real. Según él, hay que distinguir en la cultura el "estilo" que da el significado en sí mismo de la cultura y el "estilo" que da el sentido último de la misma. La creatividad humana autónoma no queda esterilizada; sin embargo, la autonomía cultural creativa no es absoluta, sino que se basa en una "teonomía", es decir, en la norma divina inserta en toda creación cultural. (Cf. J. P. GABUS, *Introduction à la théologie de la culture de Paul Tillich*, Paris, P. U. F., 1969, p. 224).

de la realidad por el hombre y en el hombre, significa más profundamente una configuración del hombre por Dios y en Dios.

II. Configuración cultural de la teología

Si la configuración teológica de la cultura se hace a través del hombre cultural, configurado por Dios, la configuración cultural de la teología se efectúa a través del hombre teologal, configurador de su cultura y configurado dentro de ella.

Pero si para la antropología cultural el hombre es el principio configurador de la cultura, para la teología el hombre es *imagen de Dios*. Es aquí donde podremos realizar el encuentro entre el hombre configurador de la cultura y el hombre configurado por Dios desde una perspectiva estrictamente teológica, que no puede dejar de ser, por lo demás, estrictamente antropológica.

El diálogo y la compenetración entre la antropología cultural y la teología se realizará, pues, a través de la antropología teológica. Pero no precisamente porque la antropología cultural ofrezca a la teología un concepto de *configuración* válida también para ésta, o porque le dé una concepción elaborada de la *cultura;* no es la cultura "teologizada" en sí la que configura la teología, sino el hombre cultural, configurador de la cultura y configurado por Dios y *en* Dios, al ser creado a imagen suya, configurado *con* Cristo, que siendo la imagen perfecta de Dios, restablece la imagen desfigurada del hombre, y transfigurado en Dios, al ser glorificado en El.

El hombre cultural, imagen de Dios

La Biblia comienza a hablar del hombre, definiéndolo como imagen de Dios, no con una definición esencial y estática, sino con una definición relacional y dinámica: El hombre es una creatura que Dios *crea a su imagen*[5]. Por eso, el tema del *hombre imagen de Dios* es fundamental no sólo en la antropología teológica sino incluso en toda la teología.

---

5. Para los griegos el mundo era un macrocosmos, a cuya imagen estaba constituido el hombre como un microcosmos. El hombre era, pues, considerado como imagen del mundo. Esta es precisamente la consideración naturalista del hombre, en contraposición a la consideración cultural del hombre creativo a imagen de Dios.

El concepto del hombre imagen de Dios ha sido interpretado en diversos modos por la teología: ya desde la *espiritualidad* esencial del hombre, que se especifica en la posesión de la inteligencia y de la voluntad libre; ya desde el *dominio* que el hombre ejerce sobre el mundo infrahumano, constituyéndose señor del mismo por mandato de Dios y a imagen suya[6]. Estas dos concepciones, la una particularmente estática y la otra preponderantemente dinámica, pueden encontrarse en el concepto de *creatividad* cultural, que sobre la base de la afirmación de la espiritualidad y de la libertad nuclear del hombre, mira a humanizar el mundo por la acción cultural. El hombre creativo es imagen del Dios creador. En este sentido el concepto del hombre imagen de Dios es relacional: respecto de Dios, por una parte, puesto que la creatividad humana es el reverso de la creaturalidad del hombre; y respecto del mundo, por otra parte, puesto que la creatividad hace esencialmente relación a la elaboración cultural del mismo, para "crear" el mundo cultural.

Por eso, cuando aquí se habla del hombre cultural, se refiere en modo particular al concepto del hombre creativo, a imagen de Dios que es esencialmente y permanentemente creador.

La relación entre el modelo, Dios, y la imagen, el hombre, no es una relación externa, como la del modelo y la imitación o copia del mismo. El modelo, como correlativo de la imagen, tiene en la Biblia, no solamente ni primariamente el sentido de algo estático, a cuya imitación se realiza una copia desde fuera; significa más bien un principio dinámico de realización que actúa desde dentro de su propia imagen[7]. Por eso, la relación entre modelo e imagen se expresará mejor por los conceptos de participación y comunión que por el concepto de imitación. Así pues, Dios es el principio configurador del hombre, que desde la intimidad del núcleo personal de éste, lo asimila a sí mismo, haciéndolo participar en su actividad creadora e insiriéndolo en su comunión de vida.

La configuración cultural del hombre halla su base última en Dios; y la cultura humana halla su última significación y su última valoración en el mismo Dios. A través de la creatividad cul-

---

6. En este sentido lo interpreta la Const. *Gaudium et Spes*, n. 34, cuando dice: "Creado el hombre a imagen de Dios, recibió el mandato de gobernar el mundo en justicia y santidad, sometiendo a sí la tierra y cuanto en ella se contiene, y de orientar a Dios la propia persona y el universo entero, reconociendo a Dios como Creador de todo, de modo que con el sometimiento de todas las cosas al hombre sea admirable el nombre de Dios en el mundo".

7. Cf. G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, Barcelona, Herder, t. II, p. 340.

tural actualizada en la humanización de la realidad, el hombre realiza su personalidad, cuya suprema configuración es divina. Este es el contenido teológico de la definición teológica del hombre como imagen de Dios creador.

Efectivamente, para Dios crear al hombre es configurarlo a su imagen[8]; y esa creación permanente se realiza precisamente en la creatividad cultural del hombre, por la que éste encuentra, realiza y manifiesta su núcleo de libertad e identidad personal. Por ello, la teología del hombre imagen de Dios, en ningún modo comporta una alienación del hombre, puesto que el principio configurador, Dios, es un principio interiorizado en el núcleo de la identidad cultural y personal del hombre.

En este sentido, el pecado del hombre significa su desfiguración y su alienación: *desfiguración,* en el sentido de que el hombre niega su configuración última en Dios y la significación y valorización últimas de sus creaciones culturales y de su cultura como tal, perdiendo así su unidad de significado y valor divina; *alienación,* en el sentido de que el hombre se descentra en su núcleo de libertad y de creatividad, perdiendo su capacidad de su más profunda identidad personal como imagen de Dios.

S. Pablo expresa esta doctrina con aquella contraposición entre Adán, el hombre terrestre, y Cristo, el hombre celeste. El pecado nos configura a imagen del hombre terrestre pecador (cf. 1 Cor 15,49).

Configuración del hombre con Cristo

Cristo es "la imagen del Dios invisible" (Col 1,15; cf. 2 Cor 4,4). El es *la* imagen por antonomasia; y, creados en El, los hombres son creados a imagen de Dios. Siendo la imagen perfecta de Dios, es el principio de la creación del hombre nuevo, que había sido desfigurado por el pecado. Cristo es el principio de la creación del hombre a imagen de Dios y de la re-creación del hombre nuevo a imagen de Dios.

Esta creación del hombre nuevo en Cristo es la restauración de la primitiva imagen de Dios en él: el hombre es, pues, nuevamente configurado en Dios, mediante la configuración con Cristo.

La teología de la imagen de Dios es muy importante particularmente en la cristología y en la antropología teológica de S. Pablo, que recoge así sobre todo la tradición del Génesis. En la doctrina

8. En alemán el verbo *gestalten* significa ambas cosas: configurar y crear.

de S. Pablo la realidad de Cristo y del hombre imagen de Dios está estrechísimamente ligada con la creación y con la nueva creación.

La vida del cristiano consiste en configurarse con Cristo: es decir, ser penetrado cada vez más por la imagen perfecta de Dios que es el Hijo. El mismo Señor es el principio de esta transformación del hombre, por una conformación (configuración) a su propia persona, imagen de Dios (cf. 2 Cor 3,18). A este proceso llama también S. Pablo la creación del hombre nuevo a imagen de Dios: el hombre, creado en Cristo, es, pues, re-creado en El (cf. Ef 4,22). Al igual que el "hombre terreno", el "hombre viejo" es el símbolo de la desfiguración del hombre por el pecado; y como el "hombre celeste", el "hombre nuevo" es el símbolo de la restauración de la imagen del Creador en el hombre justificado (cf. Col 3,9-10). Cristo es el primer hombre nuevo: los demás hombres salvados recuperan en El su ser configurados en Dios y por Dios.

Esta restauración de la imagen de Dios en el hombre por la acción de Cristo, que es nueva creación y es liberación del pecado, está vinculada a la creatividad liberadora del hombre en la historia: en esta creatividad liberadora auténtica puede actualizarse y verificarse la nueva creación y la liberación en Cristo.

Transfiguración del hombre en Dios

La antropología teológica se completa con la escatología, que propone al hombre a Dios como su última esperanza, pues en El espera ser *transfigurado* definitivamente, en el contexto de una nueva creación. Aquí igualmente la transfiguración del hombre, a través de la resurrección, y la nueva creación del mundo van unidas; la transfiguración humana se realiza a través de un último acto creador de Dios.

S. Juan relaciona la semejanza del hombre con Dios en la vida eterna, con la contemplación del mismo Dios (cf. 1 Jn 3,2). Y todo esto ha sido expresado por la teología con un término atrevido: la divinización. La configuración del hombre por Dios y en Dios llega a su plenitud por una transfiguración por la que el hombre supera la precariedad histórica de su configuración divina en este mundo. Dios mismo se constituye en el principio definitivo y absoluto que da plenitud de significado y de valor a la personalidad del hombre, envolviendo la personalidad entera en la unidad trascendente de significado y de valor.

Durante la vida terrena existen en el hombre cultural zonas de valores y significados que pueden quedar al margen de la acción del principio integrador y configurador divino. La transfiguración definitiva, además de su definitividad y de su intensidad, comporta el carácter de plenitud.

Esta transfiguración del hombre se realiza, pues, a través de la resurrección del mismo y de la transformación del mundo en la nueva creación. Efectivamente, el hombre lleva su mundanidad y su socialidad culturales como algo sustancial suyo; por eso, una transfiguración individualista y espiritualista significaría una acción del principio transfigurador divino en el vacío. Así pues, la transfiguración del hombre en Dios comporta la "transformación" del mundo y de la sociedad configurados en el hombre por la cultura: la creatividad desarrollada por el hombre sobre la base de su creaturalidad, no sólo no pierde su sentido, sino que viene confirmada por una especie de transignificación y de transvaloración a través de la nueva creación de Dios.

La expresión de S. Pablo "la figura de este mundo pasa" viene interpretada por la *Gaudium et Spes*, n. 39, cuando al término de figura añade "deformada por el pecado": es decir, la transfiguración del hombre y de su cultura en Dios significará una superación y una destrucción de las deformaciones de significación y de valorización a causa del pecado. Efectivamente, el mismo número de la Constitución pastoral afirma que "todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo... volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el Reino eterno y universal" [9].

* * *

A través de estas líneas no sólo se ha marcado una línea de reflexión de una antropología teológica o de la entera teología —esta línea respecto de la Eclesiología ha sido desarrollada más particularmente en el cuerpo de la obra— sobre la base del tema constante del hombre imagen de Dios, sino que se ha constatado que una teología auténticamente antropológica e incluso antropocéntrica, en algún sentido, no puede prescindir de la consideración fundamental del hombre cultural y de la cultura humana. Estos, además de ser

9. MONS. DE SOLAGES, *Catholicisme*, p. 261, caracteriza las culturas como "la cantera del Reino de Dios".

conceptos básicos de la reflexión teológica, estructuran y "configuran" la misma teología.

Así, la antropología cultural puede resultar una de las ciencias básicas con las que la teología tendrá que dialogar en su nueva orientación antropológica. A través de la antropología teológica, el concepto de configuración entra en toda la teología, ya que aquélla no es simplemente un sector del campo de la teología, sino también una dimensión esencial de la misma, siendo el hombre el principio organizativo y hermenéutico de la teología. Pero no el hombre abstracto, sino el hombre configurado por o en su propia cultura.

Por eso, se puede hablar de que la cultura puede y debe configurar toda la teología a través del hombre cultural y de su configuración cultural. Y tiene sentido hablar de una "configuración cultural de la teología".

Pero esto no daría sin más la posibilidad de una teología de la cultura y el sentido de la misma.

III. Teología cultural

La cultura tiene un doble sentido, como se decía en su lugar: cultura humana en general; y *la* cultura concreta de un grupo social, de una etnia o pueblo. Si en la parte precedente de esta conclusión se ha llegado a determinar verdaderamente que la cultura humana como tal estructura y configura el contenido de la teología, aquí se habrá de dar un paso adelante para determinar en qué sentido la cultura concreta como "sistema simbólico de significados, valores y normas" de un grupo social o pueblo, pueda y deba configurar la reflexión teológica concreta y en qué sentido se pueda hablar en definitiva de una teología cultural.

¿Teología natural o teología cultural?

Ni la una ni la otra, diría inmediatamente K. Barth [10]. Para éste tanto la una como la otra son monstruosas: la primera absolutizaría el mundo natural y con él al hombre mundano, faltos de significado teológico sin una previa negación de los mismos por la revelación divina, que sería el verdadero objeto de la teología; la segunda

10. Como se ve, aquí no se entiende la expresión "teología natural" en el sentido concreto de *teodicea* que se le ha dado más de una vez.

absolutizaría la obra histórico-cultural del hombre, que igualmente debe caer bajo el juicio crítico de la teología de la revelación. La auténtica y única teología es la kerigmática, es decir, la teología de la Palabra de Dios, que juzga sea lo natural-mundano, sea lo cultural-humano.

En contraposición con Barth estaría, en cierto sentido, Ch. Dawson, cuando habla de una "teología natural de la cultura", como descubrimiento de la orientación religiosa de toda cultura [11], sin que por eso el autor niegue una teología que parta de la revelación propiamente dicha.

Pero la contraposición aquí propuesta es entre una teología que tenga su base en una antropología naturalista o en una antropología histórico-cultural. La teología tradicional ha caído no pocas veces en esa consideración naturalista del hombre, del hombre en sí, en la que éste era visto como imagen del cosmos y como sometido casi en modo mecánico a las leyes naturales, estáticas y eternas. Por encima de su naturaleza mundana, pues, el hombre recibiría la revelación y la gracia *sobrenaturales*, sin que este sobrenatural signifique una verdadera liberación de lo puramente natural para el hombre. A esa teología naturalista y sobrenaturalista al mismo tiempo, se contrapone la teología que parte de y se basa en una consideración histórico-cultural del hombre que humaniza la naturaleza, liberándose el hombre de ella y abriéndose así al Dios de la creación (no de la *fisis* griega) y de la nueva creación en Cristo.

Precisamente contra este esquema natural-sobrenatural, que ha dominado gran parte de la teología tradicional, Paul Tillich propone lo que él llama la teología de la cultura, en la que, según su propio testimonio, ha centrado toda su reflexión teológica [12].

¿Teología cultural o teología eclesiástica?

Aquí parece proponerse una contraposición directa entre Paul Tillich y K. Barth: entre la teología de la cultura y la teología de la revelación, entre la teología "apologética" de Tillich y la teología "dialéctica" de Barth.

Barth entiende la cultura como una realidad que parte del hombre y queda en él, mientras la Revelación parte de Dios para juzgar la cultura y salvar al hombre cultural. Por eso K. Barth rechaza

11. Cf. *Religion and Culture*, pp. 61-62.
12. Cf. *Théologie de la culture*, pp. 35-36.

todo intento de una teología de la cultura, por considerarla idolátrica y una pretensión paradisíaca de síntesis entre la fe y la cultura [13]. El miedo de Barth es el de la reducción de la teología a la cultura, recayendo en la teología liberal burguesa del siglo XIX, con el peligro de que la teología pierda su fuerza crítica y revolucionaria respecto de toda estabilización y absolutización acríticas de la cultura humana.

También Tillich ha distinguido en un tiempo de su vida la teología de la cultura de la teología de la Iglesia. Pero en su obra-cumbre *Teología sistemática* y por su método de *correlación,* ha llegado a integrar ambas visiones de la teología; pero no sin un resabio polémico respecto de la "teología de la Iglesia", de modo que llama en cierto sentido "teología de la cultura" a toda su obra teológica [14]. Según él, la teología de la cultura presupone que toda creación cultural del hombre comporta la afirmación del Incondicionado. Dios se revela, pues, a través de todo el operar y de toda obra auténticamente culturales. La teología de la cultura es, pues, en definitiva la reflexión sistemática de esa manifestación del Incondicionado en y a través de la cultura, en la que está presente la gracia.

La teología de la cultura de Paul Tillich tiene el peligro de caer en una filosofía religiosa, como simple interpretación religiosa de la cultura establecida o de la experiencia cultural, perdiendo el factor crítico de la teología respecto de toda adquisición, creación o experiencia cultural. Pero por otra parte, la teología de la cultura ha puesto de manifiesto que la teología debe ser esencialmente una teología del diálogo entre la revelación y la cultura humana, que el punto de partida humano-cultural es tan esencial como el punto de partida de la revelación divina. De hecho no se trata propiamente de dos puntos de partida separados en principio, sino que efectivamente se han encontrado en un único punto de partida a través de la historia de la salvación.

---

13. K. Barth en su primer volumen de la *Die Kirchliche Dogmatik* expone su posición en confrontación particularmente con Paul Tillich.

14. Este resabio polémico lo manifiesta bien en esta frase: "Cette dimension, et non un controle ecclésiastique quelconque de la créativité culturelle, est ce qu'il fallait et qu'il faut encore comprendre par l'expression: 'une théologie de la culture' (*Théologie,* p. 36). Contra esta interpretación del proceso y del pensamiento teológicos de P. Tillich, presentada por J. P. Gabus en su *Introduction à la théologie...*, está la de Fabio Vélez, en su artículo *Teología de la cultura,* en *Ecclesiastica Xaveriana* XXII (1971, 1) 3-67. Según éste, la teología sistemática de P. Tillich es la contrapuesta a su teología de la cultura (cf. p. 22).

En este sentido parece incluso obvio el hablar de teología cultural, y *no de una teología abstracta o filosófica, sino estrictamente* cristiana, porque Cristo es el centro de la historia de la cultura y el principio crítico y liberador permanente de toda adquisición y situación cultural establecida [15]. Cuando la teología cultural ha considerado a Dios como principio configurador último y absoluto de la cultura, ha puesto ya el elemento crítico más radical, porque el principio configurador es al mismo tiempo el principio que rechaza del sistema configurado de la cultura todo elemento significativo, valorativo y normativo extraños a la unidad cultural configurada [16].

Teología de la cultura: ¿sectorial o formal?

Una "teología de la cultura", así simplemente formulada, puede ser entendida en formas distintas: como un *prolegómeno* de la teología en cuanto tal, y en este sentido la teología de la cultura podría ser una filosofía religiosa de la cultura o un capítulo de la teología fundamental; como un *sector* de la teología en general o quizás más concretamente de la teología de las realidades terrenas (es el caso de G. Thils) o de la teología de la praxis (B. Mondin); puede entenderse, en fin, como la forma de toda la teología, y es, *en algún modo, el caso de P. Tillich.*

G. Thils, en su conocida obra sobre la teología de las realidades terrenas, incluye un capítulo sobre la teología de la cultura, en el que considera en modo particular el arte, la técnica y el juego; la cultura no es considerada, pues, como algo esencial y global de la creatividad humana, sino como productos más o menos marginales del obrar humano. Para el autor la teología de la cultura respon-

15. J. P. Gabus, en su introducción a la edición francesa de la *Théologie de la culture* (en inglés: *Theology of Culture*, New York, 1959) de Tillich, comenta de este modo el pensamiento del autor: "Cette présence du Christ universel en tout ce qui est et que l'homme fait être, fonde la possibilité même d'une *théologie de la culture*, d'une analyse religieuse de la culture, qui montre que toutes les formes culturelles sont appelées à s'autotranscender pour laisser transparaître un substance ou une contenu spirituel" (p. 32).

16. Felice Molinario, *L'acculturazione come via e ragione di fondo per l'antropologizzazione della teologia*, en *Asprenas* XVIII (1971, 2) 76-92, se pregunta explícitamente, en la pág. 79, si se puede concebir la teología como aculturación; aun sin dar una respuesta directa e inmediata, considera la cultura como el lugar de la reflexión y de la expresión teológicas, no sin poner en guardia contra el peligro de identificar el cristianismo con un humanismo y la teología con una pura aculturación, en la que aquélla pierde su fuerza crítica. Por eso, el autor precisa que a la consideración de la teología como aculturación hay que unir el otro aspecto de la teología como *desculturación.*

de, desde la revelación trascendente, a la pregunta del valor último de las realizaciones culturales. En este contexto evidentemente queda empobrecida la teología de la cultura.

B. Mondin ha escrito una pequeña obra, titulada *Teologie della prassi* (teologías de la praxis), en la que analiza diversos intentos de reflexión teológica sobre el trabajo, sobre la revolución, sobre el progreso, etc. El segundo capítulo es dedicado a la teología de la cultura; en él presenta el pensamiento de G. Thils, de Y. M.-J. Congar, y sobre todo de Paul Tillich y de H. R. Niebuhr, al respecto. La teología de la cultura es considerada, pues, como un sector de la teología general y más concretamente como una forma de teología de la praxis. Es verdad que la cultura no existe si no es en la praxis cultural, pero la cultura es definida más bien como sistema de significados, valores y normas, y no como acción concreta. Por ello, no parece muy acertado incluir la teología de la cultura entre las diversas formas de teología de la praxis, sin más.

Para P. Tillich, ya se ha dicho antes, la teología de la cultura no es algo sectorial, sino un aspecto y una condición fundamentales de toda teología e incluso un modo de hacer la teología en general. Si la "dimensión religiosa" de la creatividad cultural define el objeto de la teología, esta dimensión viene considerada por el autor como la *sustancia* de la cultura y ésta como la *forma* de la religión[17]. Por tanto, según el autor, se puede hablar de la teología de la cultura como de la forma de toda la teología.

Desde el punto de vista desde el que se mira aquí, la teología de la cultura viene considerada como *formal* no ya sobre la base de un análisis ontológico-estructural de la relación entre cultura y religión, sino más explícitamente a partir de la concepción misma de la configuración divina de la cultura en general y en modo concreto sobre la consideración de la relación histórica entre revelación y cultura y misión y cultura, que se ha tratado de exponer y resaltar en los capítulos II y III.

La configuración divina del hombre en su cultura no es simple dato fundamental, sobre el que se pueda estructurar la teología desde una revelación exterior, sino que expresa, desde la antropología cultural, la misma acción divina permanente que penetra la historia

17. "La religion, en tant qu'elle est une préoccupation ultime, est la substance qui donne son sens à la culture, et la culture est la totalité des formes à travers lesquelles la préoccupation fondamentale de la religion peut s'exprimer. En résumé: la religion est la substance de la culture, la culture est la forme de la religion" (*Théologie*, p. 92).

de la Revelación al Pueblo de Israel, en la persona histórica de Jesucristo y en la misma historia de la Iglesia.

En este sentido, no hay duda de que la teología de la cultura no es simplemente un sector de la teología, sino la *forma* de la teología en general.

Teología en la cultura

Si la teología de la cultura es la forma de la teología en general, y en definitiva se puede decir que toda teología es una teología cultural, la consideración de la pluralidad de culturas, esencial en el análisis antropológico-etnológico del fenómeno cultural, nos lleva a considerar la pluralidad de teologías, o mejor, la determinación de la reflexión teológica por parte de cada cultura concreta [18]. Precisamente una teología naturalista ha sido considerada como una reflexión universal y más bien abstracta; cuando la cultura concreta de una etnia o pueblo o grupo social viene a configurar la reflexión teológica, la teología toma una forma mucho más concreta y más pluralista y diversificada.

Ya se ha hablado en la obra de la pluralidad teológica reconocida en el Concilio, en virtud precisamente de la pluralidad de culturas. Aquí trato tan sólo de definir esa pluralidad y concretez de la reflexión teológica desde un hacer teología desde y en el contexto de la propia cultura concreta, de modo que se pueda hablar de teología de la cultura o de teología cultural, como de un *hacer la teología en la cultura.*

Una teología de la cultura, tal como se ha entendido, es imposible hacerla desde el exterior de la misma cultura, porque el teólogo necesariamente está inserto en la dinámica de la misma cultura y no puede desentenderse de su propia enculturación y aculturación. La misma teología está condicionada por la cultura y forma parte de ella. Toda teología debe, pues, partir de la dinámica cultural, para alumbrarla a la luz de la revelación. Una teología de la cultura es posible y factible dentro del contexto de la enculturación y culturalización de la revelación, en la cultura concreta. Desde esa enculturación y esa culturalización, la teología concreta será una

18. En este punto nos alejamos algo más de la concepción de Paul Tillich, puesto que este autor, a partir de un concepto filosófico y no antropológico-etnológico de la cultura, no ha llegado a formular esta diversidad de teologías según la pluralidad de culturas.

expresión y explicitación de la misma a través y en el sistema simbólico de significados, valores y normas de una cultura concreta.

El Evangelio no es tal si no es anunciado, expresado y vivido en el contexto concreto de la propia cultura, en la que el hombre humaniza la realidad, se hominiza y configura culturalmente, y en la que es configurado por Dios.

La teología cultural o de la cultura es, pues, una teología *en la cultura*, con su exigencia de concretez y de dinamicidad. *La teología en la cultura es una reflexión y expresión sistemática de la revelación desde y en el sistema simbólico de significados, valores y normas de una cultura concreta.*

Pero la cultura no es algo puramente estático y sistemático, sino algo dinámico; por eso, una reflexión y expresión concreta de la teología en la cultura debe hacerse en la propia dinámica cultural, de modo que la teología, cumpliendo su función crítica, no sea una instancia justificadora de un sistema cultural establecido o una fuerza de conservación o reacción frente a la vitalidad socio-cultural.

La teología en la cultura debe ser creativa y liberadora, porque es informada por la cultura, fruto de la creatividad liberadora del hombre.