

La fe cristiana ante el desafío de las culturas¹

Card. Joseph Ratzinger

Las últimas palabras del Señor resucitado a sus discípulos se refieren a la misión que debe extenderse hasta los confines del mundo: «Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas ... y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado» (Mt 28, 19; cf. Hch 1, 8). El cristianismo entró en el mundo teniendo conciencia de su misión universal. Los creyentes en Jesucristo supieron desde el primer momento que tenían el deber de transmitir su fe a todas las gentes; veían en la fe un bien que no les pertenecía solamente a ellos, sino que todos tenían derecho a ella. No llevar lo recibido hasta el último rincón del mundo habría sido una defraudación. El punto de partida del universalismo cristiano no estuvo basado en la ambición de poder, sino en la certeza de haber recibido el conocimiento que salva y el amor que redime, a los que todo hombre tiene derecho y que espera en lo más profundo de su ser. La misión no se consideraba, pues, como medio para aumentar el número de personas destinadas a su propio ámbito de poder, sino como transmisión obligatoria de lo que era destinado para todos y que todos necesitaban.

En nuestros tiempos han surgido dudas con respecto a la universalidad de la fe cristiana. Muchos ya no consideran la historia de la misión universal como historia de la expansión de la verdad y del amor libertadores, sino en gran parte como historia de alienación y violación. La expresión más fuerte de esta nueva conciencia se encuentra en el texto de la «peregrinación europea de penitencia 1992» en el que se lee: «1492 -

¹ Conferencia pronunciada durante las Semanas Universitarias de Salzburgo, 1992.

1992: son fechas que, vistas desde la perspectiva de los latinoamericanos indígenas o de color, equivalen a un *via crucis* con muchas estaciones y a un Viernes Santo, que dura ya quinientos años. Los cristianos europeos... conquistaron con la espada los cuerpos y dominaron las almas mediante la cruz... El cristianismo parecía a los indígenas y a los africanos esclavizados la religión de sus enemigos, que subyugaban y mataban. El Evangelio no podía ser para ellos la buena nueva llena de alegría, sino una mala noticia que traía consigo la desgracia... El año 1992 podría representarse como reanudación de sus religiones, legítimas y dignas, a través de la cuales Dios se acercó a sus pueblos y los pueblos emprendieron su camino hacia Dios.»²

La protesta que se desprende de estas palabras va mucho más allá del problema del Evangelio y la cultura; contiene además mucho más que la justificada acusación contra todos los pecados por parte de Europa en relación con el descubrimiento de América: la protesta plantea al fin y al cabo la cuestión de la verdad de la fe cristiana y de la legitimidad de la misión en general. De ahí que la nueva conciencia, que en tal posición se expresa, exige de los cristianos una reflexión radical sobre lo que son o no son, lo que creen o no creen, lo que tienen o no tienen que dar.

Solamente una pequeña parte de esa gran reflexión se puede tratar de realizar en el ámbito de una conferencia. De todos modos, no se trata de juzgar los acontecimientos históricos debidos al encuentro entre Europa y América durante los siglos posteriores al 1492; tampoco se trata de una conferencia titulada «Quinientos años de América», que no sería de mi competencia y que no me fue pedida. Mi intención es más modesta y, al mismo tiempo, más exigente: una reflexión sobre el derecho y la capacidad de la fe cristiana de comunicarse con otras culturas, de asimilarlas y hacerlas propias. De hecho, aquí están encerradas todas las cuestiones relativas a la fundación de la existencia cristiana: ¿Por qué la fe? ¿Existe la verdad para el hombre, la verdad accesible y perteneciente, como tal, a todos, o tocamos el secreto que no se nos revela nunca, sino sólo en diferentes símbolos? El hecho de hablar de la verdad de la fe, ¿es presunción o es un deber? Tampoco estas cuestiones pueden abordarse frontalmente aquí ni discutirse en sus proporciones reales. Es necesario,

²L. BOFF, *I cinquecento anni della conquista dell'America Latina: un "venerdì santo" che dura ancora oggi*; según la versión original en lengua italiana editada por la agencia Adista el 25 de enero de 1992.

sin embargo, que permanezcan como fondo consciente de nuestros problemas relacionados con la fe y la cultura. Según el tema base de estas Semanas Universitarias se trata sólo de analizar, de manera directa, en qué relaciones está la fe única con la multiplicidad de las culturas y, también, de qué modo es posible realizar una verdadera universalidad frente a esta multiplicidad cultural, sin que una determinada cultura se haga pasar por la única legítima ni oprima las demás.

Cabe afirmar que esta cuestión se refiere a todas las dimensiones de la historia y a todos los continentes. Desde el viaje de Colón, que cambió el modo de pensar del mundo, han pasado quinientos años, pero también el primer encuentro cercano entre el cristianismo y el Africa negra, ocurrido en el entonces llamado reino de Congo, la actual Angola, nos lleva al mismo período. Lo mismo vale también para el comienzo de la misión portuguesa en India, que, sin embargo, podía contar con una historia cristiana bastante larga, que probablemente se remonta a la época de los apóstoles. América, África y Asia, son los tres grandes espacios culturales que entonces confirieron a la Palabra, desde el fin del mundo y desde todos los pueblos, un nuevo sentido y al encargo de la misión, una nueva dimensión. Tal vez la conciencia de que las tentativas anteriores de alcanzar la universalidad cristiana fueron insuficientes se haga hoy por hoy tan apremiante, por existir mientras tanto otra universalidad, que realmente ha penetrado hasta el último rincón del mundo: la unidad de la cultura técnica, que se impone por el poder de su eficiencia y de sus éxitos, que, sin embargo, al mismo tiempo y a causa de su centralización del poder y su explotación de la tierra ha creado esa separación del mundo entre el norte y el sur, entre ricos y pobres, que constituye el verdadero desafío de nuestro tiempo. Por eso se pone hoy cada vez más énfasis en la necesidad de una inculturación de la fe en la cultura técnico-racional moderna, para que la fe pueda sobrevivir. A estas alturas hay que plantearse, sin embargo, la siguiente pregunta: ¿Es posible denominar cultura a las civilizaciones técnicas, en el mismo sentido que las grandes estructuras culturales desarrolladas en los distintos ambientes humanos? ¿Es posible que la fe se pueda inculturar simultáneamente en ambos fenómenos? ¿Qué identidad debe, pues, mantenerse en tal caso?

1. Cultura - inculturación - encuentro entre las culturas

Volveremos a sacar a colación estas cuestiones, al menos de manera indirecta. Por ahora quería solamente indicar, junto con lo dicho

antes, las dimensiones del problema que tenemos que plantearnos: ¿qué quiere decir, en realidad, cultura? ¿En qué relación se encuentra con la religión? ¿Y de qué manera puede entrar en contacto con las manifestaciones religiosas inicialmente ajenas a ella? Para ello debemos decir que el desarrollo del término cultura, concebido como ámbito propio y distinto o hasta en contraposición con el de religión, sólo empezó con la Europa moderna. La religión en todas las culturas históricas conocidas es un elemento fundamental o, incluso, su centro determinante; es ella la que determina el sistema de valores y con eso el sistema de orden inmanente de las culturas. Pero si las cosas están así, la inculturación de la fe cristiana en otras culturas parece más complicada aún. Pues no se puede ver cómo una cultura entrelazada con la religión, una cultura que se entreteje y vive -por así decir- en ella, pueda ser trasplantada a otra religión sin que ambas sucumban. Cuando se saca de una cultura su religión propia, la que la engendra, equivale a privarla de su mismo corazón. Al trasplantarle un nuevo corazón -el cristiano- parece ineluctable que se produzca el rechazo del órgano ajeno por parte del organismo. Es difícil poder imaginar un resultado positivo de semejante operación. Sólo tendrá sentido si la fe cristiana y la otra religión en cuestión, junto a la cultura nacida de ella, no se hallan en una posición de diversidad por antonomasia, sino por el contrario, en una posición de apertura recíproca. O dicho de otra manera, tendrá sentido sólo si la tendencia de acercamiento recíproco para unirse forma parte de su modo de ser. La inculturación presupone, pues, la universalidad potencial de cada cultura. Presupone que en todos opere la misma naturaleza humana y que dentro de ésta viva una verdad colectiva respecto al ser de los hombres, aspirando a una unión. O dicho con otras palabras: el propósito de la inculturación solamente tendrá sentido si una cultura no sufre agravios a causa de la orientación común hacia la verdad del hombre y su apertura y desarrollo siguientes debidos a la nueva fuerza cultural. Y la parte de una cultura que excluye tal apertura e intercambio, es precisamente la parte insuficiente de ella, ya que la exclusión del otro es incompatible con el ser humano. El grado de una cultura se manifiesta en su apertura, en su capacidad de dar y recibir, en su fuerza para desarrollarse, dejarse purificar y, en consecuencia, para hacerse más conforme a la medida de la verdad y a la medida humana.

Llegados a este punto podemos tratar de formular algo así como la definición de la cultura. Podríamos decir: la cultura es la expresión colectiva e históricamente desarrollada de los conocimientos y valoraciones que marcan la vida de una comunidad. Intentemos ahora

analizar más de cerca los elementos de esta definición. Así será más fácil comprender mejor el eventual intercambio entre diferentes culturas, o sea, lo que debe entenderse con el término inculturación.

a) La cultura tiene que ver, en primer lugar, con conocimientos y valores. Es un intento de comprender el mundo y la existencia del hombre dentro de éste. Pero no se trata de un intento de naturaleza teórica, sino de un intento guiado por un interés fundamental de nuestra existencia. Esta comprensión debe mostrarnos cómo vive el ser humano, cómo el hombre se incorpora debidamente a este mundo y le responde, a fin de ganarse a sí mismo, realizar exitosamente su existencia y alcanzar la felicidad. Esta cuestión, por otra parte, no se entiende de manera individualista en las grandes culturas, como si cada uno pudiera crear para sí mismo un modelo destinado al dominio del mundo y de la vida. Sólo lo puede conseguir junto a los demás; la cuestión de la justa comprensión es, pues, al mismo tiempo la cuestión del justo desarrollo de la comunidad. Este es, por su parte, el requisito necesario para que la vida del individuo pueda desarrollarse bien. En la cultura se trata de una comprensión, esto es, un reconocimiento, que abre a la praxis, un reconocimiento que pertenece inalienablemente a la dimensión del valor, de lo moral. Hay que añadir también algo más, algo que fue obvio para el mundo antiguo: la cuestión del hombre y del mundo engloba siempre la de la divinidad, entendida como antecedente e inherente a ella. No es posible comprender el mundo, no se puede vivir de veras, sin dar una respuesta a la cuestión de lo divino. O mejor, es precisamente la interpretación del mundo mediante su sistematización respecto a lo divino, lo que constituye el núcleo de las grandes culturas.

b) La cultura, en el sentido clásico, comprende, pues, la superación de lo visible, de lo aparente, y es por eso, en su núcleo, una puerta abierta hacia lo divino. A ello queda asociado (como acabamos de ver) el hecho de que en la cultura cada uno se supera a sí mismo para poder descubrirse parte de un sujeto colectivo mayor, cuyos conocimientos puede tomar prestados y consiguientemente hacerlos progresar y desplegarlos. La cultura está siempre vinculada a un sujeto colectivo, que incorpora las experiencias del individuo y las determina al mismo tiempo. El sujeto colectivo guarda y despliega conocimientos que van más allá de las capacidades del individuo, o sea, discernimientos que se pueden definir como prerracionales o suprarracionales. En eso, las culturas se remiten a la sabiduría de los ancianos, que se encontraban más cerca de Dios; se

remiten a tradiciones primitivas que tienen carácter revelador y que, por tanto, no derivan exclusivamente de las preguntas ni de las reflexiones del hombre, sino de su inicial contacto con la causa de cada cosa, de un mensaje divino³. Un sujeto cultural entra en crisis cuando ya no es capaz de relacionar de manera convincente esta premisa suprarracional con conocimientos nuevos y críticos. Así, el carácter de verdad intrínseca se vuelve dudosa, deja de ser verdad, transformándose en mera usanza y perdiendo su fuerza vital.

c) Hemos de señalar otro aspecto: la comunidad avanza con el tiempo y, por eso, la cultura tiene que ver con la historia. La cultura se despliega a lo largo de su camino mediante el encuentro con una nueva realidad y la elaboración de un nuevo conocimiento. No está cerrada en sí misma, sino que se encuentra en la dinámica del devenir al que pertenecen esencialmente la confluencia de las corrientes, los procesos de unificación. Historicidad de la cultura significa la capacidad de la cultura de adelantarse, de lo cual asimismo depende su capacidad de apertura y la posibilidad de evolucionar mediante encuentros. A decir verdad, se distingue entre culturas cósmico-estáticas e históricas. Según esta distinción, las antiguas culturas precedentes a la Escritura representan esencialmente el secreto inmutable del cosmos, mientras que el mundo cultural judío y cristiano entienden la historia como camino junto a Dios y está marcado por la historia como categoría fundamental. Esto es justo hasta cierto punto, pero no logra explicar todo, puesto que también las culturas cósmicas se remiten a la muerte y al renacimiento, es decir, al ser humano como camino. Como cristianos diríamos: llevan en sí una dinámica abierta al futuro. Pero hablaremos de eso más adelante⁴.

Este pequeño intento de aclarar las categorías básicas del término cultura nos ayudará a comprender mejor la cuestión de cómo pueden entrar en contacto entre sí y amalgamarse. Ahora podemos decir que es precisamente el vínculo entre la cultura y una individualidad cultural, o

³Cf. J. PIEPER, *Übertieferung. Begriff und Anspruch*, Munich, 1970; del mismo autor, *Über die platonischen Mythen*, Munich, 1965.

⁴Sobre todo Th. Haecker hizo hincapié en el concepto de lo venidero en el "paganismo" precristiano; cf. Th. HAECKER, *Vergil, Vater des Abendlandes*, Leipzig, 1931; reimpresión Munich, 1947.

sea, un determinado sujeto cultural, el que determina la pluralidad de las culturas, y al mismo tiempo, su especificidad, su particularidad. Al contrario, podemos constatar que su historicidad, su movimiento conforme al tiempo y dentro del tiempo, incluye su apertura. Las culturas no viven sólo sus propias experiencias relativas a Dios, al mundo y al hombre, sino que encuentran necesariamente en su camino otros sujetos culturales y, en consecuencia, tienen que enfrentarse con experiencias distintas. Así, según el grado de hermetismo o apertura, según la estrechez o amplitud interiores del sujeto cultural, se produce una intensificación y purificación de los propios conocimientos y valores. Puede ser que esto lleve a una transformación profunda del conjunto cultural que, sin embargo, no debe equivaler de ninguna manera a la violación o alienación. En caso positivo, la transformación se aclara a través de la universalidad potencial de todas las culturas, que se concreta en la incorporación de lo otro y en la transformación de lo propio. Tal procedimiento puede llevar a una ruptura espontánea de los silenciosos enajenamientos del hombre, inherentes a la cultura, que le alejan de la verdad y de sí mismo. Quizá ésta sea la pascua reparadora de una cultura, que resurge de la muerte aparente y que sólo de esta manera llega a ser ella misma.

Siendo así, ya no deberíamos hablar de inculturación, sino de encuentros entre culturas o de "interculturalidad". Ya que la inculturación presupone que una fe, por así decir, culturalmente desnuda, se presenta en una cultura religiosamente indiferente, con lo cual se encuentran dos sujetos, desconocidos recíprocamente hasta ese momento, para formar una síntesis. Pero este modelo resulta, por lo pronto, artificial e irreal, porque no hay fe privada de cultura así como tampoco existe una cultura desprovista de religión fuera de la civilización técnica y moderna. Pero sobre todo, resulta incomprensible cómo dos organismos, en resumidas cuentas ajenos el uno al otro, puedan de pronto transformarse en una unidad viable y todo eso por un trasplante que, en un primer momento, mutila a ambos. Sólo en caso de que valga la universalidad potencial de todas las culturas y su apertura recíproca, puede la interculturalidad fructificar en nuevas formas.

Con todo lo antedicho nos hemos quedado, por decirlo de alguna manera, en el ámbito de lo fenomenológico, o sea, hemos registrado cómo las culturas se desarrollan y operan. Y con eso hemos podido comprobar que una de las ideas fundamentales para una historia que tiende a las uniones, es la de la universalidad potencial de todas las culturas. Pero

surge ahora la pregunta: ¿Por qué es así? ¿Por qué todas las culturas son, por una parte, sólo particulares y, por ese motivo, distintas entre sí? Y, ¿por qué están al mismo tiempo abiertas a todas y son capaces de purificarse y fundirse recíprocamente? No quiero abordar aquí las respuestas positivistas, que desde luego existen. Me parece que, precisamente en este punto, no se puede evitar hacer referencias a lo metafísico. El encuentro entre culturas es posible porque, a pesar de toda la diversidad de su historia y de sus formaciones colectivas, el hombre es uno, es el mismo ser. Pero este único ser resulta tocado en lo profundo de su existencia por la verdad misma. Sólo a través de este contacto escondido de nuestras almas con la verdad se explica la apertura fundamental de todos hacia todos y se explican también las analogías substanciales que existen, incluso entre las culturas más lejanas. La diferencia, que puede llevar hasta el hermetismo, deriva antes que nada de la finitud del espíritu humano. Nadie abarca el Todo, pero bajo múltiples conocimientos y formas van a formar una especie de mosaico que indica la complementaridad entre todos los elementos: para alcanzar el Todo, todos tienen necesidad de todos. Sólo en la interrelación de las grandes creaciones culturales el hombre se acerca a la unidad y totalidad de su ser.

Está claro que uno no puede quedarse solamente con esta afirmación optimista. La universalidad potencial de las culturas tropieza con impedimentos casi insuperables cada vez que debe transformarse en una universalidad efectiva. No existe sólo la dinámica de lo común, sino también lo que aparta, o sea, los mutuos obstáculos, la contradicción excluyente o la imposibilidad del entrecruce, pues las aguas que separan son demasiado profundas. Hemos hablado hace poco de la unidad del ser humano y de su contacto escondido con la verdad, con Dios. De este modo, hemos llegado a la comprobación de que, junto a eso, también habrá un factor negativo de la existencia humana: la alienación que impide el conocimiento y que separa, al menos parcialmente, al hombre, no sólo de la verdad, sino también de los demás. En este factor innegable de la alienación está la urgencia de la lucha para el encuentro de las culturas. De lo cual se puede deducir que quien considera las religiones del mundo sólo idolatría criticable está equivocado. Pero está igualmente equivocado quien querría ver sólo el lado positivo de las religiones y, de repente, se olvida de la crítica religiosa, que hasta hace poco caló hondo no sólo a causa de Feuerbach y Marx, sino también de teólogos tan importantes como Karl Barth y Bonhoeffer.

2. Fe y Cultura

Con todo esto hemos llegado a la segunda parte de nuestras reflexiones. Hasta ahora hemos discutido la esencia de la cultura y de allí las condiciones del encuentro cultural y su combinación en nuevas formas culturales. Ahora se hace imprescindible dejar el campo de lo esencial para acercarse al de los hechos. Antes, es necesario volver a resumir el resultado fundamental de nuestras reflexiones y preguntarnos: ¿qué es lo que hace que las culturas se unan de modo que no sea sólo una unión externa sino fecundación y purificación nacidas, ambas, del encuentro? El medio que las acerca sólo puede ser la verdad común sobre el hombre, en la que, además, está siempre en juego la verdad sobre Dios y la realidad. Mientras más humana resulte una cultura, mientras más alto sea su nivel, reaccionará más y mejor frente a la verdad, que hasta ese punto había sido inaccesible. Pero también tendrá mayor capacidad para asimilar tal verdad y para ser asimilada por ella. Llegados a este punto la particular autocomprensión de la fe cristiana se hace patente. En efecto, es perfectamente consciente de que, siempre que esté vigilante y sea insobornable, cuentan mucho el aspecto humano y los aspectos culturales. Es decir, muchos aspectos que necesitan depuración y apertura. Pero es también cierto que, en su núcleo, es la manifestación de la verdad misma y, por ello, es redención. Porque el oscurecimiento de la verdad es el verdadero problema del hombre. Falsea nuestro modo de obrar, nos coloca unos contra otros porque estamos enajenados, separados de la razón de nuestro ser, o sea, de Dios. El darse de la verdad significa salir de la alienación, de lo que separa; iluminar según una escala común que no ejerce ninguna violencia sobre la cultura, sino que lleva cada cultura a su propio centro, porque cada una es, en resumidas cuentas, espera de la verdad. Esto no quiere decir uniformar las cosas. Más bien, sólo cuando esto ocurre los contrarios confluyen en la complementariedad, porque todas las culturas, ordenadas desde la escala central, pueden desplegar ahora su fecundidad propia.

Es ésta la gran pretensión con la cual la fe cristiana entró en el mundo. De allí la obligación interior de mandar a todos los pueblos a la escuela de Jesús, porque él es la personificación de la verdad y, por eso, el camino del ser humano. Por ahora no queremos discutir la cuestión sobre el derecho de esta pretensión, pero claro está que lo volveremos a sacar a colación. Primero nos vamos a preguntar: ¿cuáles son las consecuencias con miras a la relación concreta entre la fe cristiana y las culturas del mundo?

Ante todo, hay que constatar que la misma fe es cultura. No existe bajo forma desnuda, como mera religión. Simplemente por decirle al hombre quién es él y cómo tiene que emprender el camino del ser humano, la fe crea cultura, es cultura. Esta palabra suya no es abstracta, ha madurado dentro de una larga historia y en múltiples mezclas culturales, en las que ha conformado toda su manera de vivir, el trato del hombre consigo mismo, con los demás y con Dios. La misma fe es cultura. Esto significa, entonces, que la fe es algo propio: es una comunidad de vida y de cultura, que llamamos «el pueblo de Dios». Con este concepto, el carácter de sujeto histórico de la fe encuentra su expresión más cabal. ¿Es por eso que la fe se encuentra como un sujeto de cultura entre otros obligando a uno a elegir pertenecer a ella -o sea, a este pueblo como comunidad de cultura- o a otro pueblo? No. Llegados a este punto se hace evidente lo muy particular y propio de la cultura de la fe. De los sujetos clásicos de cultura, que están definidos por la raza, la nación o, de otra manera, por los confines de un estilo de vida común, el sujeto llamado pueblo de Dios se diferencia por existir en más sujetos de cultura, los que, por su parte, no dejan de ser sujeto primero e inmediato de su cultura para el cristiano individual. Aun cuando uno es cristiano, no deja de ser francés o alemán, estadounidense o indio, etc. En el mundo precristiano, como también en las grandes culturas de India, China y Japón, vale el principio de identidad e inseparabilidad del sujeto de cultura. La doble pertenencia suele ser imposible, a excepción del budismo, que logra unirse a otros sujetos de cultura, por decirlo así, en función de la dimensión interior de ellos. El verdadero «doblamiento», con todas sus consecuencias, se produce solamente con lo que es cristiano, de modo que el hombre vive ahora dentro de dos sujetos de cultura. O sea, en el sujeto histórico propio y en el nuevo de la fe, los cuales se encuentran y compenetran en él. Esto, naturalmente, no será nunca una síntesis acabada, sino que incluye, más bien, la necesidad de un esfuerzo continuo tendido a la reconciliación y purificación. Es necesario dar reiteradamente este paso hacia lo total, universal, que no es el pueblo empírico, sino el de Dios y, en consecuencia, el espacio de todos los hombres. Al mismo tiempo, hay que incluir, por otro lado, en lo propio a este elemento en común para vivirlo o incluso para sufrirlo en el lugar concreto de la historia.

De lo antedicho se puede deducir algo muy importante. Se podría creer que la cultura es una cuestión que pertenece a cada sujeto histórico (Alemania, Francia, América, etc.), mientras la fe sólo ha llegado a buscar

su expresión cultural. O, por decirlo de otro modo, las culturas singulares le conferían a la fe su propio cuerpo. En este caso, la fe habría de vivir solamente gracias a las culturas de préstamo, las cuales se mantendrían externas a ella y podrían ser abandonadas de nuevo. Sobre todo, esa forma prestadora no tendría nada que ver con quien viviera en otra. De ser así, la universalidad se haría, al fin y al cabo, ficticia. Este tipo de pensamiento es, en el fondo, maniqueo: degrada la cultura reduciéndola a meros cuerpos intercambiables; eclipsa la fe trasformándola en mero espíritu, que, por eso, se queda al final sin realidad. Desde luego, este tipo de concepto resulta típico para la ideología de la postilustración. Se relega la cultura a lo meramente formal y la religión a lo inexpresivo del mero sentimiento o del mero pensamiento. De esta manera se suprime la fecunda tensión, que tendría que nacer espontáneamente mediante la coexistencia de dos sujetos. Si la cultura es más que simple forma o estética, si es más bien el sistema de los valores de una histórica conformación vital, que, de ningún modo, puede prescindir de plantearse la cuestión de lo divino, entonces parece inevitable que la Iglesia, para los creyentes, sea un sujeto cultural independiente. Este sujeto de cultura, la Iglesia, el pueblo de Dios, no coincide ni siquiera en épocas aparentemente de cristianización completa de los pueblos, como se pensaba que las había en Europa, con ninguno de estos sujetos históricos. Al contrario, logra conservar su propia configuración y resulta ser, precisamente por ello, trascendente.

Suponiendo que sea así, el sentido del encuentro entre la fe y su cultura con una cultura ajena no puede ser la disolución de la dualidad de los sujetos de cultura, ni hacia un lado, ni hacia otro. Tanto el abandono del propio patrimonio cultural a favor de un cristianismo sin concreto matiz humano, como la absorción de la propia fisonomía de la fe en la nueva cultura resultarían equivocados. Es precisamente la tensión la que es fecunda. Renueva la fe y sana la cultura. Por tanto carecería de sentido ofrecer un cristianismo, por así decir, «precultural» o «desculturalizado», que ha sido privado de su propia fuerza histórica y, al mismo tiempo, degradado y reducido a un conjunto vacío de ideas. No debemos olvidar que el cristianismo contiene ya en el Nuevo Testamento el germen de toda una historia de cultura, de una historia caracterizada por la aceptación y el rechazo, el encuentro y el cambio. La historia religiosa de Israel, que forma parte de él, encontró su forma luchando con la cultura egipcia, hitita, sumeria, babilónica, persa y griega. Todas estas culturas también eran al mismo tiempo religiones, formas de vida de gran extensión

histórica. Fueron con dificultad acogidas y cambiadas por el forcejeo de Dios con Israel, por la lucha de sus grandes figuras proféticas, para poder preparar un recipiente cada vez más puro, destinado a lo nuevo de la revelación del único Dios. Y precisamente así las culturas pudieron realizarse. Todas se hubieran hundido en un lejano pasado, si no hubiesen sido purificadas por la fe de la Biblia y elevadas hasta el presente. Por cierto, la historia religiosa de Israel empieza por la vocación de Abram: «Vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre» (*Génesis* 12, 1); empieza por una ruptura cultural. Tal ruptura con los propios antecedentes, tal irse a otra parte marca todo comienzo de un nuevo rumbo en la historia religiosa. Pero este nuevo inicio resulta ser, después, la nueva fuerza de salvación, que crea un nuevo centro siendo capaz de atraer todo lo que es verdaderamente adecuado al hombre y a Dios. «Y yo, cuando sea levantado de la tierra, atraeré todos hacia mí» (*Jn* 12, 31). Estas palabras del Señor levantado caben también en nuestro contexto: la cruz significa, en primer lugar, ruptura, ser expulsado, ser levantado de la tierra, y, precisamente por eso, se transforma en el nuevo punto de gravitación de la historia universal, que atrae hacia arriba y en la reunión de lo separado.

Quien ingrese a la Iglesia tiene que ser consciente de entrar en contacto con un sujeto de cultura, que posee su propia interculturalidad, crecida históricamente y muy diferenciada. No es posible hacerse cristiano sin cierto éxodo, sin cierto cambio radical de todos los aspectos vitales. La fe no es un camino particular hacia Dios; la fe conduce hacia adentro del pueblo de Dios y su historia. Dios mismo se ató a una historia, que por eso pertenece también a Él y que nosotros no podemos abandonar. Cristo sigue siendo hombre en la eternidad, tendrá su cuerpo en la eternidad. Y el hecho de ser hombre y tener cuerpo incluyen la historia y la cultura, esta historia tan delimitada con su cultura, nos guste o no. No podemos repetir a voluntad el proceso de la «reencarnación», en el sentido de que le quitamos a Jesús su carne ofreciéndole, en cambio, otra. Cristo sigue siendo él mismo, también en su cuerpo, y nos atrae hacia sí mismo. Esto quiere decir: ya que el pueblo de Dios no es una única entidad cultural, sino una conglomeración de todos los pueblos, tiene por eso lugar en él la primera identidad, que surge de la ruptura. Y no sólo esto. Esta identidad es necesaria para que la Encarnación, el Logos, pueda llegar a toda su plenitud. La tensión de muchos sujetos en el único sujeto pertenece fundamentalmente al drama inconcluso de la Encarnación del Hijo. Esta es la verdadera dinámica interior de la historia que, sin embargo, está

siempre bajo el signo de la cruz, es decir, tendrá que luchar siempre contra el peso opuesto de la renuncia y del rechazo.

3. Fe, religión y cultura en el mundo técnico

Todo esto es cierto, si el mismo Jesús de Nazaret que se hizo hombre es realmente el sentido de la historia, el Logos, el manifestarse de la verdad. A este punto, resulta claro que esta verdad es el espacio abierto, en el que todos pueden encontrar a todos y nada pierde su propio valor ni su propia dignidad. Es aquí donde se sitúa hoy la crítica. Exigir que las declaraciones concretas de fe de una religión correspondan a la verdad, no parece, hoy, sólo presunción, sino señal de poca ilustración. Hans Kelsen expresó el espíritu de nuestra época al presentar, frente a los grandes problemas éticos y religiosos de la humanidad, la pregunta de Pilato: «¿qué es la verdad?», como única actitud apropiada para la configuración de la comunidad política. La verdad está sustituida por la decisión mayoritaria, dice Kelsen, precisamente porque la verdad, como categoría obligatoria y accesible a todos, no puede existir para el hombre⁵. De modo que la pluralidad de las culturas se transforma en la prueba de la relatividad de todas. Se contraponen la cultura a la verdad. Este relativismo, que hoy por hoy constituye la base del hombre ilustrado llega hasta lo profundo de la teología, lo cual constituye el problema más grande de nuestro tiempo. Además, es la razón por la cual se sustituye la verdad por la práctica, desplazando de esta manera el eje de las religiones: lo que es verdad, no lo sabemos; pero lo que tenemos que hacer, sí: desarrollar una sociedad mejor, es decir «el reino», como se suele decir usando una palabra proveniente de la Biblia y transportada a lo profano-utópico. Eclesiocentrismo, cristocentrismo, teocentrismo, todo parece haber sido superado por el reinocentrismo, es decir, la centralidad del reino como deber común de las religiones. Y es sólo bajo este punto de vista y criterio que tendrían que encontrarse⁶. Por eso ya no hay motivo para encontrarse unas a otras en su núcleo, en sus directivas morales y religiosas. Por otro lado, han cambiado todas en su más profunda esencia, en la medida en que

⁵Cf. V. POSSENTI, *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, Turín, 1991, pp. 315 - 345, sobre todo 345 ss.

⁶Cf. J. DUPUIS, *The Kingdom of God and World Religions*, en *Vidyajyoti, Journal of theological reflection*, 51 (1987), 530 - 544.

deben fungir como instrumentos para la formación del futuro, cosa que les era hasta ahora ajena y que puede llegar a hacer supérfluos sus contenidos.

Pero el dogma del relativismo produce efectos en otra dirección: el universalismo cristiano, realizado concretamente a través de la misión, ya ha dejado de ser entrega obligatoria de un bien, destinado a todos, o sea, de la verdad y del amor. Bajo estas premisas, la misión se transforma en simple pretensión, de parte de una cultura que se cree superior. Una cultura, que de manera infame, habría aplastado una multitud de culturas religiosas, privando así a los pueblos de lo mejor, de lo suyo. De ahí el imperativo: «devolvednos nuestras religiones como camino justo para que todos los pueblos puedan llegar a Dios y Dios pueda venir a ellos; ¡no toquéis las religiones donde siguen existiendo!» ¿Es adecuada esta pretensión? Tendrá que evidenciarse en ella el sentido o no-sentido del dogma del relativismo en el ámbito de las culturas y religiones⁷.

Frente a estas pretensiones, haría falta echar, por lo menos, una mirada muy atenta a las religiones para ver si su restauración resulta

⁷Al respecto, resulta ser de mucha envergadura el artículo de Chr. Gnllka, *La conversione della cultura antica vista dai Padri della Chiesa*, en: *Cristianesimo nella storia*, 11 (1990), 593 - 615, que subraya los grandes discernimientos de los Padres respecto al problema de la inculturación en la lucha con el relativismo de la antigüedad tardía. Aquí se ve claramente que el relativismo moderno no es nada más que un retorno a la teoría antigua de las religiones. Se refleja, por ejemplo, en el *Diálogo Octavius* de Minucius Felix (en tomo al año 200), en el que el pagano dice que todo en la existencia humana resulta incierto, o sea, más bien verosímil que verdadero, y por eso era necesario atenerse a las tradiciones. Caracteriza a los cristianos irónicamente como *antistites veritatis*. Encontramos la formulación clásica de este pluralismo de las religiones, que se basa en el oscurecimiento de la verdad, en la célebre memoria de Symmachus (fallecido en el año 402): «*uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum*» (no se puede llegar a tan gran secreto por un solo camino). Juliano el Apóstata se basa en la misma filosofía y señala la necesidad del respeto al pluralismo de las culturas y estilos de vida nacionales, y así a las religiones. El centro de su crítica al cristianismo y su objeción al judaísmo está en su rechazo del primer mandamiento: ve en el monoteísmo, en la renuncia a las divinidades, el pecado original de la religión cristiana y de la judía. Los cristianos contraponen a esta teoría de los muchos caminos el dogma de los dos caminos (*Mt 7, 13*): el camino a la Vida y el camino de la perdición. Los muchos caminos de las religiones paganas son en realidad un único camino: el largo camino descrito por el Evangelio. Gnllka muestra, luego, que los Padres hablan muy conscientemente de la cristianización de las culturas. La cristianización -así dicen- no es destrucción, sino transformación. Siempre incluye en la transformación también la conservación. Este concepto será elaborado concretamente en atención a los templos y los ídolos, como también a la renovación y a la continuidad del idioma y del pensamiento.

deseable. Si pensamos, por ejemplo, en la consagración del templo principal de los aztecas en el año 1487, durante la cual «según las estimaciones más cautas, veintemil personas murieron desangradas en sólo cuatro días en los altares de Tenochtitlán» (la capital de los aztecas en el alto valle de México), puesto que el dios del sol necesitaba víctimas humanas, resultará difícil exigir la restauración de esta religión⁸. Estas inmolaciones tuvieron lugar porque el sol vivía de la sangre de los corazones humanos. Sólo así pensaban poder alejar el ocaso del mundo. Por eso consideraron las guerras, con las cuales hicieron prisioneros destinados a la inmolación, como si fuera un mandamiento divino. A los dioses de la tierra y de la vegetación los aztecas les ofrecieron «hombres y mujeres desollándolos»; a los dioses de la lluvia, imaginados como enanos, les inmolaron niños, que murieron ahogados en fuentes, charcas y determinados sitios del lago de Texcoco. Hubo comprobaciones rituales que incluyeron el maltratamiento de los hombres. Todo eso, según las comprobaciones de W. Krickeberg, no proviene de una innata «propensión a la crueldad», sino de una fe fanática en el deber del hombre de garantizar de esa manera la continuación del mundo⁹. Éste es, indudablemente, un ejemplo muy extremo, pero nos enseña que no todas las religiones llevan sin más a Dios, ni llevan Dios a los hombres.

Pero tenemos que ver los principios de la cuestión más de cerca. ¿Es posible dejar las religiones simplemente así, como si se tratara de detener la historia? Es evidente que no podemos declarar a los hombres como una especie de reserva natural, destinada a la tutela de la historia de las culturas y de las religiones y, al mismo tiempo, inaccesible a la edad moderna. Intentos de este tipo no sólo son indignos e inhumanos, sino incluso totalmente irreales. El encuentro entre las culturas y la lenta fusión de los espacios históricos en una única y común historia del hombre se basa en el ser intrínseco del hombre. Uno no debe sacar provecho de las posibilidades de la civilización técnica imponiéndole al otro su sueño romántico de un mundo pretécnico. Hoy es un hecho indiscutible que el despliegue de la civilización de la edad moderna es de hecho irrefrenable. Y también está claro que es cuestión de justicia ofrecerles a las culturas no tocadas por la civilización los instrumentos de ésta. El hecho de que

⁸Cf. W. KRICKEBERG, H. TRIMBORN, W. MÜLLER, O. ZERRIES, *Die Religionen des alten Amerika*, Stuttgart, 1961, 49.

⁹*Ibidem*, 50 ss.

haga falta proceder con más prudencia y respeto ante las tradiciones de aquellos hombres es otra cuestión. El despliegue mismo de las posibilidades técnicas no es malo, la presunción del hombre ilustrado sí. Con esta presunción se hollaron estructuras orgánicas, pisoteando las almas de los hombres y sin tomar en consideración para nada sus tradiciones religiosas y étnicas. El desarraigo espiritual del alma y la destrucción de la estructura comunitaria, ocurridos entonces, son sin duda una de las razones principales de los escasos resultados positivos de la ayuda a los países en desarrollo. Se pensaba solamente en el desarrollo técnico. En general se dejaba, y se sigue dejando, de lado el hecho que el hombre necesite también tradiciones, valores del espíritu.

Ahora podríamos preguntarnos: ¿no sería mejor transmitir con mucho cuidado la técnica sin tocar las religiones? Esta idea, tan convincente a primera vista, nos lleva al error. Porque no es posible conservar unas religiones, desarrolladas en otras situaciones, para incluirlas después en la estática de una reserva natural religiosa, imponiéndoles, al mismo tiempo, la cosmovisión técnica. Si bien la civilización técnica se cree religiosa y moralmente neutral, no es así. Ella cambia las normas y los comportamientos. Cambia además, de manera esencial, la interpretación del mundo. Inevitablemente el cosmos religioso se pone en movimiento por medio de ella. La llegada de estas nuevas posibilidades de existencia es como un terremoto, que quebranta hasta la raíz el cuadro espiritual. De hecho, hay cada vez más casos en que, por la propia autenticidad, el hombre trata de quitarse de encima la religión, considerada como patrimonio cultural europeo, para poder restaurar las antiguas religiones paganas, mientras al mismo tiempo se acepta y explota apasionadamente el progreso técnico, que no resulta ser menos occidental. Esta división del patrimonio occidental en lo útil, que se acepta, y lo extranjero, que se deja de lado, no conduce, sin embargo, a la salvación de las antiguas culturas. Es entonces cuando se muestra la grandeza, la proyección hacia el futuro, diría yo: la dimensión hacia el futuro de las antiguas religiones se derrumba, ya que esta dimensión parece incompatible con los nuevos entendimientos en torno al mundo y al hombre, perdiendo así todo interés, mientras lo mágico, o sea, todo lo que promete obtener el poder sobre este mundo, queda invariado, haciéndose cada vez más determinante para la vida. Al quitarles su parte mejor, las religiones pierden su dignidad. Queda, como único elemento, lo que las amenazaba. Lo vemos, por ejemplo, en el caso del vudú. En su forma originaria está marcado por una anticipación del misterio de la Pascua de

la muerte y resurrección; la cuestión de la iniciación a ser hombre, las nupcias, la remisión de los pecados, todas estas grandes categorías fundamentales determinan la naturaleza del vudú¹⁰. Pero esta forma mitológica necesita nueva mediación, un nuevo centro, algo que el vudú no consigue darse a sí mismo. En su momento histórico se expandía hacia lo todavía desconocido. Al sobreponerse el progreso técnico a la religión vudú, esta actitud que tendía hacia el futuro sucumbe. No queda más que los potenciales mágicos, que se colocan como mundo irracional y secundario al lado del mundo técnico y de la realidad parcial. Cada vez hay más europeos que asumen este poder irracional al perder la fe cristiana. Sólo así la verdadera paganización tiene lugar: separándose el hombre de Dios. Al buscar nada más que sistemas de poder, el hombre se destruye a sí mismo y al mundo. Es éste el modo más erróneo del encuentro, o sea, es el no-encuentro, en el que el racionalismo y el irracionalismo se unen de manera fatal. En un mundo históricamente impulsado, las religiones no pueden quedarse simplemente detenidas, inalterables. La fe cristiana, empero, que lleva en sí todo el enorme patrimonio de las religiones abriéndolo hacia el Logos, hacia la verdadera razón, podría conferir nueva consistencia a su naturaleza como también podría posibilitar la verdadera síntesis entre racionalidad técnica y religión, que no nacería por la fuga hacia lo irracional, sino por la apertura de la razón hacia otros niveles más altos.

Es aquí donde encontramos las grandes tareas de este determinado momento histórico. Sin duda, la misión cristiana tendrá que comprender y acoger de una forma más profunda las religiones. Por otra parte, las religiones, para poder vivir en su forma más noble, tienen que reconocer su propio carácter de futuro, el que los guía hacia adelante, hacia Cristo. Si en este sentido marchamos a la búsqueda de las huellas interculturales de la única verdad común, podremos encontrar cosas impensadas: los aspectos en común entre el cristianismo y las antiguas culturas son mayores que los del cristianismo con el mundo relativista-racionalista, que se ha separado de los conocimientos básicos portantes del género humano, privando al hombre de su sistema de valores. Este vacío amenaza de muerte en el caso de que no haya respuesta inmediata. Porque

¹⁰Cf. B. ADOUKONOU, *Jalons pour une théologie africaine. Essai d'une herméneutique chrétienne du Vodun dahoméen*, dos tomos, París - Namur, 1980; Y. K. BAMUNOBA / B. ADOUKONOU, *La mort dans la vie africaine*, Unesco, París, 1979.

el hombre, por medio de las culturas, se sabe orientado hacia Dios, hacia lo eterno; tiene la conciencia del pecado, de la penitencia y de la remisión; es también consciente de la comunión con Dios, de la vida eterna y, por último, conoce un orden ético fundamental, tal como tomó cuerpo en el decálogo. No es el relativismo el que se corrobora, sino la unidad de la humanidad y el ser tocado por una verdad, que es más grande que nosotros.

Cardenal de la Iglesia Romana, nació en Baviera (Alemania) en 1927. Doctorado en teología en la universidad de Munich, fue durante muchos años profesor en las universidades de Frisinga, Bonn, Münster, Tubinga y Ratisbona. Pablo VI lo nombró arzobispo de Munich en 1977. Desde 1981 es Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Ha escrito numerosos artículos y libros, muchos de ellos traducidos a diversas lenguas.