

- c) pretende un capitalismo de Estado en el que un Estado empresario se sustituye a los particulares;
 - d) propone un falso igualitarismo basado en lo puramente económico y no en la dignidad de la persona humana.
- 3) El *socialismo democrático* no es conforme a las enseñanzas de la Iglesia debido a que:
- a) mantiene el primado de lo económico sobre otros valores (materialismo);
 - b) propone en lo económico un Estado empresario y dirigista más allá de las exigencias del principio de subsidiaridad.

Este rechazo del socialismo no significa, sin embargo, que la Iglesia mantenga una actitud de indiferencia frente a la cuestión social o de complacencia frente a los absurdos del capitalismo liberal.

La Iglesia rechaza el socialismo porque éste es un falso diagnóstico y una falsa solución de la cuestión social, y porque en consecuencia sólo puede agravar el mal en lugar de remediarlo.

Pero la Iglesia no se queda en una actitud negativa frente al socialismo, sino que, como aporte positivo a la solución del problema social, propone su *doctrina social* "a la que el verdadero cristiano no sólo debe prestar atención, sino que debe ponerla como base de su prudencia y de su experiencia para traducirla concretamente en categorías de acción, de participación y de compromiso"⁹⁸.

IGLESIA Y CULTURA

Reflexiones teológicas sobre su interdependencia

Por P. HÜNERMANN (Friburgo en Br.)

1. ESQUEMA DE LA PROBLEMÁTICA

1.1. *¿Un problema insoluble?*

La cuestión de la relación entre la Iglesia y la cultura parece conducir a un callejón sin salida. Una ojeada en una Historia de la Iglesia atestigua la increíble diversidad de ámbitos culturales que constantemente se transforman, con frecuencia en el transcurso de pocas décadas. Cada uno de esos ámbitos comporta un sello tan propio, que se presenta como una individualidad independiente¹.

La Iglesia a su vez se encuentra, con relación a una cultura dada —según lo muestra la Historia de la Iglesia—, en las más diferentes posiciones. Se dan tiempos en los cuales la Iglesia constituye una unidad tal con las costumbres y las formas culturales de un pueblo, que podría hablarse de una identidad real aunque no total. Hay situaciones y ámbitos en que la Iglesia y la Cultura de un pueblo se enfrentan en antagonismo. Piénsese por ejemplo en constelaciones tan diferentes como Bizancio en los Siglos VI y VII, y la situación de los Siglos VIII, IX, o X en el ámbito de las tribus germánicas.

Se ve inmediatamente de los ejemplos aducidos que precisamente con la consideración de variadas determinaciones referenciales entre Iglesia y Cultura pueden surgir complicaciones como que la Iglesia cargada con una herencia cultural puede introducirse en nuevos espacios que poseen una estructura cultural discrepante. En este caso no entrará simplemente la Iglesia en contacto con otra

¹ El haber destacado el carácter individual de cada cultura es mérito de W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, 1894, y H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 7ª ed., 1926. Th. Litt, *Erkenntnis und Leben*, 1923, y E. Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, 1926, han corregido las consecuencias neokantianas de estos representantes de la Escuela de Baden mediante la introducción de categorías como "Bedeutsamkeit" (importancia, significación) e "Interesse"; y precisamente han subrayado aún más la peculiaridad intransferible de cada cultura.

⁹⁸ Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, Criterio, n. 1731-32, 22-I-1976, p. 32b.

cultura, sino que se da una confrontación cultural mediante la Iglesia. Pero una configuración contrapuesta es asimismo posible: que surja una confrontación de una cultura dada con la Iglesia y precisamente en razón de los elementos religiosos o de cosmovisión ideológica ligados a esa cultura, a la vez que se opere como reacción un efecto en la referida cultura. Piénsese por ejemplo en la situación de España en tiempo de los califas de Córdoba y Granada, o en la Francia de los años de la Revolución. Si la correlación Iglesia y Cultura es tan policroma y multiforme y tan insistematizable como la vida misma, entonces se sigue que atendido el inventario inmediato, cual lo formula un historiador eclesiástico o un historiador de la cultura, sólo pueden presentarse estudios de casos individuales que pueden ser muy útiles por cuanto ayudan a diagnosticar el intrincamiento fáctico entre Iglesia y Cultura o bien logran mostrar su antagonismo, pero sin permitir afirmaciones más generales. Con otras palabras: sobre el tema Iglesia y Cultura puede sólo tratarse en el plano de lo fáctico, de la situación histórica inmediata, restringiéndose a un medio y lugar determinados. La temática Iglesia y Cultura sólo puede tratarse en este plano como Iglesia y Cultura en el medioevo germánico, Iglesia y Cultura en América Latina hoy, etc.

1.2. *Iglesia y Cultura a nivel de reflexión*

Por eso el título general "Iglesia y Cultura", que ostenta este escrito, necesita la precisión del nivel en el cual esa correlación puede ser tratada de modo general. Ese nivel está dado mediante el subtítulo: Una reflexión teológica sobre su interdependencia. La palabra-clave, "reflexión", significa que aquí se trata en un nivel de consideración en el cual, al conectar con los fenómenos históricos ocurridos, se muestra precisamente la identidad y autenticidad de una cosa, pues ésta atraviesa distintas manifestaciones históricas. Con la palabra-clave "reflexión" queremos introducirnos, pues, en el nivel de las descripciones esenciales, abstractas y metafísicas; con ella designamos aquel nivel de cuidadoso contacto del pensamiento con la realidad, en el cual podemos emitir juicio sobre la naturaleza histórica de una cosa, su identidad y autenticidad en el transcurso de la historia.

Se trata pues de una mismidad histórica que precisamente en y a través de figuras históricas será expuesta, desplegada y eventualmente quebrada y silenciada ².

Si aquí se habla de reflexión teológica, significa que la Iglesia según su propia pretensión, es concebida a partir de la fe. Que lo determinante para ella es su origen a partir del hecho de la Revelación divina de Jesucristo; que se concibe como la comunidad de aquellos que creen, esperan y aman, y que están en camino hacia la definitiva salvación prometida por Dios. Los momentos sociológicos, económicos o politológicos no están excluidos de esa determinación de su esencia. Ellos pertenecen a la Iglesia como Iglesia, pero no son considerados como elemento formal de la determinación de la Iglesia.

Cuando a continuación hablemos de cultura, no vamos a tratar tampoco de formas culturales concretas, de manifestaciones de cultura que son únicas e inconfundibles, porque ellas rehúyen precisamente las afirmaciones y caracterizaciones generales. Sólo hablabamos de rasgos esenciales de la cultura, es decir, de aquella correlación fundamental que, atravesando distintas constelaciones históricas, existe entre el hombre y la cultura, entendida como configuración de la vida. En este sentido "cultura" describe las líneas fundamentales de la convivencia humana y de presencia del hombre en el mundo.

A continuación vamos a caracterizar dichas líneas desde el punto de vista de la Eclesiología. La caracterización teológica de esta relación reclama como contra-prueba el trabajo complementario del filósofo. Su tarea consistirá en juzgar, desde su propia óptica, si en cada caso hemos dado en el punto clave de la correspondiente configuración de la vida (*Lebensverfassung*) ³.

² El nivel aludido se distingue del nivel en que Cl. Levi-Strauss expone las indagaciones de una Antropología Cultural. Comparar por ejemplo "El concepto de estructura en la Etnología" en su Antropología Estructural. Se trata de un nivel de reflexión filosófica y teológica que se caracterizan ambas por una orientación de los entes en su ser y no a algún aspecto de los entes. Cfr. para el concepto de "esencia histórica" el trabajo del autor: *Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im XIX Jahrhundert*, Freiburg, 1967, pp. 69-101 y 371-402.

³ Con la relación señalada de la esencia histórica de la Iglesia y de la Cultura, entendida como configuración de la vida, se dan presupuestos sobre

1.3. Sobre el concepto histórico constitutivo de la Iglesia

Si se pregunta sobre la esencia histórica de la Iglesia, nos encontramos con que la respuesta de los teólogos no es unánime. Tres tipos fundamentales de concepción de la Iglesia están en concurrencia mutua. Estos tipos se diferencian en cada caso por el modo y manera como se relacionan entre sí el momento divino y el momento histórico-temporal en la Iglesia.

1.3.1. Objetividad sacramental como principio de la Eclesiología

Podemos caracterizar el primer tipo de concepción de la Iglesia con la palabra-clave: Objetividad Sacramental. Un modelo de esa ecclesiología puede encontrarse en las exposiciones de Semmelroth en "Mysterium salutis" que lleva el título de: "La Iglesia como Sacramento de Salvación"⁴. La Iglesia es concebida como Sacramento, es decir, como realidad históricamente palpable con carácter de signo. Mediante ella se acerca al hombre la realidad divina, portadora de gracia, y ésta llama al mismo hombre a una decisión existencial, a que se decida a captar la gracia contenida en el Sacramento. Esencial para la Iglesia es el ser fundada por Jesucristo. Decisiones y realizaciones de la Iglesia a través de la historia son, o bien de tipo accidental, o conllevan el carácter de una explicación individual de lo que a la Iglesia le ha sido dado de antemano.

Teniendo en cuenta que la Iglesia, según su naturaleza, es entendida como signo sacramental a partir del pasado, a partir de su fundación, resulta claro que una relación con la cultura es siempre un asunto individual o de carácter accidental. En contraste con la realidad sacramental, permanece la cultura un medio externo, en el cual la Iglesia puede articularse y expresarse por medio de sus fieles, grupos y comunidades. Pero esas expresiones deben ser claramente diferenciadas de su naturaleza propia.

la Unidad y la Diferencia entre la Teología y el Pensar filosófico de los que se ha ocupado el autor en su trabajo: Lugar y esencia del pensar teológico, en B. Casper, K. Hemmerle, P. Hünermann, *Theologie als Wissenschaft*, Freiburg, pp. 73-124.

⁴ *Mysterium Salutis*, editado por J. Feiner y M. Löhrer.

1.3.2. Encuentro escatológico como principio de la Eclesiología

Fijemos ahora nuestra atención en el segundo tipo de concepto de la Iglesia. En este caso se establece como principio de la Eclesiología una estructura de encuentro y decisión escatológica. Un modelo de esta concepción es representado por Rodolfo Bultmann en su teología. Como Semmelroth, distingue Bultmann dos niveles en la Iglesia: el históricamente palpable y visible y el invisible-divino, dispensador de la gracia.

Ambos aspectos de la realidad están también para él unidos en Jesucristo. La pureza y la inseparabilidad de ambos aspectos de la realidad no son, sin embargo, articulados por Bultmann mediante las categorías tradicionales de la Cristología calcedónica y de la correspondiente Teología sacramental. Procedente de la tradición luterana, se sirve él de las categorías de: suceso, encuentro, decisión⁵.

El sentido total de la Iglesia se concentra en el kerigma y en aquel encuentro que en el Kerygma le sale al paso a cada uno y a la comunidad. Por eso, puede afirmarse tanto del cristiano como de la comunidad de los fieles: "En la fe ha ganado el cristiano una posición más allá de la historia, posición que Jaspers y otros pretenden encontrar, pero no como una posición que ha sido tomada de la historia. Su estar fuera del mundo no es una propiedad, sino que puede ser designada como 'ajena' (aliena), de la misma manera que su justificación, su Justitia, es considerada por Lutero como 'ajena'. El sentido de la historia reposa siempre en el presente, y cuando el presente es concebido por la fe cristiana como el presente escatológico, se realiza el sentido de la historia... En cada momento está dormitando la posibilidad de ser el momento escatológico. Tú tienes que despertarlo"⁶.

Por eso, la Iglesia, en cuanto es una realidad histórica, puede coincidir ampliamente para Bultmann con cultura o también puede oponerse a una cultura determinada: en última instancia, todo esto es irrelevante. La Iglesia es según su naturaleza no-mundanal, des-

⁵ Cfr. G. Hasenhüttl, *Der Glaubensvollzug: eine Begegnung mit Rudolf Bultmann aus Katholischem Glaubensverständnis*, Essen, 1963, pp. 129-138.

⁶ R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen, 1958, p. 184.

historiada y, por consiguiente, mantiene con la cultura una relación de exterioridad.

1.3.3. Promesa escatológica como principio de la Eclesiología

El tercer tipo de Eclesiología está representado por la Teología de Jürgen Moltmann. El principio configurativo de la Eclesiología es para él la Promesa. Si el acento es colocado por Semmelroth en el pasado y en la objetividad dada, y por Bultmann en el presente y en el encuentro con la palabra de Dios, para J. Moltmann este acento está puesto en el futuro y en la promesa de Dios. También él distingue un momento histórico y un momento divino de la Iglesia. También para él la unidad de ambos elementos se da en Jesucristo: la Cruz de Jesús revela "el abandono de todas las cosas lejos de la mano de Dios"⁷; la resurrección de Jesucristo abre, como promesa, la mirada a una "totalidad del nuevo ser".

La Iglesia, que se apoya en esa promesa, tiene la misión de abrir, en virtud de su interés por el mundo, una "antecámara de la esperanza", que algún día va a ser satisfecha por Dios. La dirección está señalada por medio de la promesa. Está parafraseada con palabras como justicia, paz, solidaridad, humanidad.

La Iglesia no puede cumplir su propia misión, su propia naturaleza sin comprometerse con una transformación constante en el ámbito de la cultura. Por supuesto, las configuraciones de la realidad histórica, surgidas de esta manera, permanecen esencialmente provisionales⁸.

1.3.4. Reflexión sobre la naturaleza histórica de la Iglesia

Estos tres tipos de Eclesiología: una Eclesiología *tradicional*, orientada hacia el pasado; una Eclesiología *liberal*, que se concentra atómicamente en el encuentro *momentáneo* con la palabra o con el espíritu, y una Eclesiología *dirigida* claramente hacia la *dimensión del futuro*, dentro del marco de un compromiso sociopolítico, constituyen básicamente los tres tipos confesionales, que hoy se

⁸ *Kirche in der Kraft des Geistes - Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München, 1975.

⁷ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München, 1964, p. 203.

entrecruzan en las iglesias de confesión católica, evangélica u ortodoxa. Dirijamos dos cuestiones críticas a esas concepciones. Desde un punto de vista filosófico, ¿esos bosquejos de conceptos de la Iglesia no se hacen sospechosos de destacar unilateralmente una de las tres dimensiones del tiempo?

El punto crítico teológico es más complejo. En las tres caracterizaciones esenciales de Iglesia, ¿no resulta muy escasa la reflexión sobre la intervención de Dios en la historia? Sobre Jesucristo hay que afirmar: "El ha cumplido lo divino no en cuanto Dios, porque él era hombre; él ha cumplido lo humano no en cuanto hombre, porque él era Dios"⁹.

Precisamente, en cuanto Jesús es la palabra de Dios por encima de todo lo humano, se ha evidenciado en su vida histórica como el hombre perfecto. En cuanto Dios se manifiesta en lo humano fuera de la divinidad, se constituye él a sí mismo como el Dios que ama a los hombres de forma incondicionada: así aparece la divinidad de Dios en su última plenitud. En la Cruz y en la Resurrección alcanza su meta ese doble movimiento. A este suceso le pertenece como tercer momento perfeccionante la comunicación del Espíritu Santo. El Crucificado y Resucitado es ciertamente aquél que, en entrega total, hace participar a los suyos en la gloria divina, en el Ser Divino total, que él mismo recibe del Padre y, agradecido, produce en propia espontaneidad el Pneuma¹⁰.

Por consiguiente, la Iglesia no está en correcta relación con Dios, si no se entiende a sí misma a partir de Jesucristo, si no recibe de él la medida de su vida, la amplitud de su fe, esperanza y amor. Tampoco está la Iglesia en correcta relación con Dios, si el Espíritu no toma en ella cada vez una nueva y originaria configuración. Porque el Espíritu es la forma y manera cómo el Señor resucitado se relaciona con el Padre, y cómo él se da a los hombres y al mundo. En la medida en que el Espíritu toma configuración en la Iglesia, en esa misma medida, ella está realmente relacionada con Jesucristo y así con el Padre. Este Espíritu, que ahora y aquí

⁹ Maximus Conf. Schol. in Dion. ar., ep. 4.8. (Cord.2.77 D).

¹⁰ Cfr. del Autor, *Gottes Sohn in der Zeit: Entwurf eines Begriffs in Jesus, Ort der Erfahrung Gottes*, Freiburg, 1976, pp. 210-236.

está activo en ella, es la garantía de la plenitud futura, en la que Dios será todo en todos.

Sin embargo, el Espíritu se desenvuelve solamente dentro del ámbito de la libertad humana. El inspira, transforma lo que aparece constantemente en la historia como fruto de la indeducible originalidad de los hombres. De aquí se deduce para la Iglesia: la Iglesia está caracterizada por *definitividad e historicidad*. Precisamente, dada su fundación cristológica la Iglesia posee un carácter de definitividad, que sin embargo siempre se manifiesta históricamente en función de la forma pneumatológica de realizarse. Aparentemente es ésta una afirmación paradójica. Su fundamentación consiste en que precisamente el Señor de la Iglesia es el Señor resucitado, que toma forma en la Iglesia a través del Espíritu. Este Espíritu es el regalo definitivo de Dios, concedido por Jesucristo, que, al mismo tiempo, en una inaudita vitalidad, adquiere siempre nuevas configuraciones en y por medio de la libertad humana. De aquí resulta que con la fundación de la Iglesia se proporciona a la historia del mundo un sujeto muy específico, que posee y constantemente realiza una relación especial con el pasado, el presente y el futuro.

1.3.5. Determinación provisional de la relación Iglesia-Cultura

¿Qué resulta de aquí con relación a la cultura? Si, como hemos indicado más arriba, la Iglesia está constituida por la revelación escatológica de Dios, entonces la Iglesia posee una relación interna y esencial con cualquier tiempo ("Tiempo" entendido aquí no en el sentido de una cronología pura y abstracta, sino, en tanto que cultura designa esencialmente la configurabilidad del tiempo, la Iglesia tiene una relación esencial e íntima con ella).

En correlación están las configuraciones fundamentales de la vida y de la Iglesia en su concepción y realización esencial.

Si aquí ocurriera exclusivamente una relación externa, entonces Dios en Jesucristo y por la misión del Espíritu Santo no se hubiera revelado realmente en la historia. Ciertamente esta conjunción Iglesia-Cultura está marcada, mediante juicio y gracia, por la Cruz de Jesucristo.

De aquí se sigue una consecuencia inmediata. Si la Iglesia está

constituida por una revelación escatológica, que brota y permanece abierta en la libertad humana y en la historia de la libertad, entonces no puede deducirse de eso, ni una serie histórica de figuras de la Iglesia, partiendo de la estructura inicialmente constituida; ni a partir de esa estructura inicial, las formas fundamentales de la relación esencial con los distintos tiempos y sus culturas respectivas. Más bien es válido el punto de vista opuesto. Puesto que la Iglesia existe exclusivamente en el proceso de Tradición de la Revelación, y Tradición de la Revelación significa tradición hacia la originaria e indeducible libertad humana, resulta de aquí que a la Iglesia le sobreviene siempre una nueva forma, codeterminada por la cultura de un tiempo.

¿Qué resulta de esto con respecto a la cultura? Si la Iglesia, en la forma arriba caracterizada, está constituida por la Revelación escatológica de Dios, es decir, por una Revelación que ocurre en la Historia y afecta a la Historia en totalidad, entonces posee la Iglesia una relación esencial interna con cada tiempo. Tiempo, entendido aquí, no en el sentido de la pura cronología abstracta, sino como modo y resultado de tiempificarse (*sich Zeitigens*) el hombre y el mundo en el claro espacio del comprender. La Iglesia posee con respecto a la cultura una íntima referencia esencial al ser ésta —como índice de la plasticidad del tiempo—, expresión y medio de autorrealización personal y social.

Las estructuras fundamentales de la vida, y la Iglesia en su comprensión y realización esenciales, se encuentran en correlación.

Si predominara en esto una referencia meramente extrínseca, Dios, en Jesucristo y por el envío del Espíritu Santo, no se hubiera en verdad revelado en y para la historia. Aunque debe admitirse que esta trabazón de Iglesia y Cultura está marcada por Juicio y Gracia signada por la Cruz de Cristo.

La identidad y autenticidad de la Iglesia se mostrarán justamente por el modo cómo en este tiempo preciso y mediante precisamente este tiempo, la Revelación se prueba justamente Revelación para esta estructuración vital y así manifieste en una nueva figura su fuerza salvífica. Por supuesto que con esto debe tenerse en cuenta que en cada tiempo surge así mismo una impugnación peculiar de la Iglesia y su Evangelio constitutivo.

1.3.6. Historia esencial — Historia de la culpa

Precisamente porque las fases recorridas de la historia de la Iglesia, entendida como historia de la revelación ocurrida una vez y válida para siempre, son momentos de la historia esencial de la revelación y de la Iglesia, por esto mismo surge dentro de la historia de la humanidad (que en sí es plural por la variedad de sujetos de tipo individual y colectivo) un Sujeto *de* la Historia que, al mismo tiempo es Sujeto *en* la historia, no está inmunizado contra el caer, en pecado y culpa, en épocas oscuras ¹¹.

La Iglesia sólo posee su identidad y autenticidad en la marcha por la historia siempre que se convierte y se entrega a la reconciliación por Jesucristo.

La conformación histórica de la Unidad, Santidad y Catolicidad de la Iglesia —propiedades que hemos expresado por la designación de la Iglesia como sujeto de la historia— pertenece a la Iglesia en el decurso de la historia, solamente en tanto arrepentida y reconciliada. Esta dialéctica particular es expresada así en la Primera Carta de San Juan: “Si decimos que estamos en comunión con él y andamos en tinieblas mentimos y no obramos la Verdad. Pero si andamos en la Luz como El está en la Luz, estamos en comunión los unos con los otros y la sangre de Jesús, su Hijo, nos purifica de todo pecado. Si dijéramos que no tenemos pecado nos engañamos a nosotros mismos y no está con nosotros la Verdad” (1 Jn. 1,6-8). Dios es Luz y quien anda en tinieblas no está junto a El. Sólo en la confesión de sus tinieblas es purificada de ellas la Iglesia por la Sangre de Jesucristo y precisamente así anda en la Luz y en la Verdad.

En la reconciliación siempre renovada en virtud de la justifi-

¹¹ La Iglesia es sujeto de la historia en la historia no por propia gracia. Heinrich Schlier ha caracterizado esta singular situación de la Iglesia en la Historia de la siguiente manera: “Este conocimiento podría ser formulado de otro modo... que, desde la muerte de Jesucristo y su resurrección de entre los muertos, el mundo vive en la presencia provisoria del Reino de Dios en la Iglesia, o también: que este tiempo es el tiempo de la Iglesia”. Cfr. H. Schlier, *Die Zeit der Kirche*, Freiburg, 1956, p. 314. El Tema de la Iglesia como sujeto de la historia en la historia presupone, junto al envío escatológico del Espíritu Santo, que se da una “iglesia desde Abel”, entendiendo Iglesia aquí en las correspondientes figuras análogas de historia de la salvación.

cación una vez otorgada por Jesucristo, ocurre no ya la represión de la culpa ni la desatención a las faltas, sino verdaderamente remisión y reconciliación divina.

En este movimiento de conversión —a su vez posibilitado y sostenido por la Revelación— la Iglesia pasa a ser constantemente de sujeto *en* la historia a sujeto *de* la historia.

Forma parte de esta conversión el que los desarrollos esenciales de la Revelación y de la autocomprensión de la Iglesia, alcanzados en tiempos pretéritos, no se vean rechazados sino afirmados como esenciales y debidos, y así ulteriormente desplegados aunque bajo formas modificadas. La conversión de la Iglesia incluye siempre como un momento también la conversión a la historia del propio ser.

Ocurre así, en principio, —en toda confesión de culpa histórica y ofuscamiento— un proceso de crecimiento y profundización en la fe con respecto a la plenitud escatológica.

El Concilio Vaticano II habla de ese crecimiento en el artículo octavo de la Constitución Dogmática sobre la Revelación divina: “Esta Tradición apostólica va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo; es decir crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas cuando los fieles las contemplan y estudian repasándolas en su corazón (cfr. Lc. 2,19-51), cuando comprenden internamente los misterios que viven, cuando las proclaman los Obispos, sucesores de los Apóstoles en el carisma de la Verdad. La Iglesia camina a través de los siglos hacia la plenitud de la Verdad, hasta que se cumplan en ella plenamente las palabras de Dios”.

Puesto que la revelación en Jesucristo es una automanifestación de Dios en orden a la salvación de los hombres, un crecimiento tal solamente puede tener el carácter de una capacitación cada vez más profunda del hombre respecto a la vida divina, mediante la creación y desarrollo de su autorrealización más allá de sí mismo. La historia de la esencia de la revelación se realiza, de esta manera, como historia de la esencia de la libertad humana, que es conducida a la plenitud más allá de sus límites. La Historia de la libertad surge aquí no como historia de la intensificada libertad con relación a sí misma, sino como libertad de sí misma con relación a todo

lo demás fuera de ella, con lo cual se convierte en libertad para sí¹².

Ahora bien, esto significa, para la relación entre Iglesia y Cultura, que la Iglesia tiene que refundir las formas y configuraciones de la libertad, que le son brindadas en una determinada cultura, en la forma de una libertad de sí misma y libertad para lo demás y los otros. En este proceso sería la Iglesia infiel a su propia historia constitutiva, si rebajara el valor del nivel ya alcanzado en su historia constitutiva, al elaborar una configuración de la libertad de sí misma y libertad para lo demás y para los otros.

La correlación del conjunto Iglesia-Cultura, que hasta aquí hemos discutido de una manera formal, debe ser ahora proseguida en los párrafos siguientes, a través de una serie de constelaciones históricas. Solamente a través de ese recorrido por la historia y como resultado de esa historia se justifican de forma adecuada los puntos de vista formales desarrollados aquí anticipadamente y en forma inicial¹³.

2. ESQUEMA DE CONSTELACIONES HISTÓRICAS DE IGLESIA Y CULTURA

La Iglesia se convierte en hecho histórico mundial al abandonar el ámbito israelítico, accediendo al ámbito mundial. La serie así introducida de constelaciones de tipo fundamental en que la Iglesia se refiere a la cultura, comienza con una amplia oposición. Fundamento de esta oposición es el hecho de que la cultura antigua se comprende a sí misma como cultura religiosa que, precisamente en cuanto tal, va a ser desenmascarada por las jóvenes comunidades cristianas como antidivina y enredada por poderes demoníacos

¹² Para el concepto de libertad del hombre como "libertad de sí mismo" para así ser realmente "libre también para sí" o bien "para ser uno mismo", cfr. M. Theunissen, *Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins*, en *Jesus, Ort der Erfahrung Gottes*, Freiburg, 1976, pp. 13-68.

¹³ La denotación formal de la relación Iglesia y Cultura, especialmente el hablar de la Iglesia como Sujeto de la historia en la historia, impide aquella aporética a la que conducen desde Hegel todos los intentos reiterados de una determinación del sujeto en la historia. La Iglesia tiene su sentido permanentemente en otro que ella: en Dios y el mundo o sea la humanidad. Su movimiento histórico no puede por ello cerrarse jamás en sistema, ni aún procesual o anticipatorio.

cos en pecado y lejanía de la Verdad. Este enfrentamiento lleva los trazos de un conflicto radical. Aquí domina una recíproca exclusividad. De este modo comienza la contraposición en orden a la desmitificación y desideologización de la realidad mundana y humana que acompañará en lo sucesivo a la historia de la Iglesia.

2.1. Ejemplos de antagonismo fundamental

Consideramos algunos ejemplos como ilustración de ese antagonismo fundamental. Erik Peterson ha consignado en un interesante artículo "Cristo como Emperador"¹⁴ cómo, por ejemplo, en el Apocalipsis, el Señor Jesucristo resucitado es presentado como el Verdadero Emperador, es decir, como el Señor de la verdadera comunidad. Jesucristo es *Príncipe* de los reyes de la tierra (Apoc. 1,5); El está situado entre los grandes candelabros (1,13), de la misma forma que la imagen imperial está colocada entre candelabros de oro en los grandes templos de las capitales de provincias. Sus pies centellean como mineral de oro (1,15). A El hay que tributarle la genuflexión o prokinesis y no hay que arrodillarse a los pies del Emperador o de su imagen. En la mano tiene Jesucristo siete estrellas (1,16), que son el símbolo del poder imperial. El despliegue del rollo escrito (Apoc. 6) corresponde a un gesto en la entronización del Emperador. Los cuatro jinetes del Apocalipsis portan los colores de los partidos del circo romano. Pues los juegos de circo van unidos a la entronización del Emperador. Jesucristo es la réplica superior del Emperador.

En la teología de Ireneo se articula el plan general teológico de la realidad, que se había hecho necesario como consecuencia de esa réplica¹⁵. En contraposición con la metafísica helenística de la fundación divina del mundo, dibuja Ireneo un Cosmos de la historia de la Salvación. Ese plan toma necesariamente, claro está elementos y presupuestos mentales helenísticos, pero los refunde en forma fundamental.

En este Cosmos de la Historia de la Salvación, que en sus ras-

¹⁴ E. Peterson, *Theologische Traktate*, München, 1951, pp. 149-164.

¹⁵ Cfr. para lo que sigue: N. Brox, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon*, Salzburg, München, 1966; H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit Eine theologische Aesthetik*, Einsiedeln, 1962, Tomo 2, pp. 29-94.

gos fundamentales permanecerá dominante para los siglos siguientes, serán desarrolladas estructuras particulares de acceso a la verdad y una nueva concepción frente al parecer pagano de la referencia e interferencia de lo humano y lo divino. Aquí eclosiona por lo tanto un mundo nuevo de valores, esencialmente inspirado por el mensaje evangélico. Pero ese mensaje se articula por entonces en el espacio del helenismo, vale decir, de modo metafísico.

Interesante es la actitud expectativa, que va asociada a la Iglesia en cuanto "mundo en la salvación". Orígenes responde a la imputación de Celso de que, si todos fueran cristianos, el Imperio perecería: "Porque si todos se comportan como nosotros, según dice Celso, entonces naturalmente también los bárbaros, que se han convertido a la palabra de Dios, se comportarán conforme a las leyes y las buenas costumbres" (VIII, 68). "Si conforme al presupuesto de Celso, sin embargo, todos los romanos aceptaran la fe cristiana, entonces ganarían ellos la victoria sobre sus enemigos por medio de su oración o quizá no tendrían ningún enemigo que combatir, amparados en aquel poder divino, que ha prometido que respetaría cinco ciudades en su totalidad en atención a cincuenta justos. Porque los varones de Dios son la sal que mantiene la verdadera unidad sobre la tierra y esa coherencia de las cosas sobre la tierra se mantiene en tanto, en cuanto la sal no pierde su sabor" (VIII, 70) ¹⁶.

Esta forma de la contraposición entre la Iglesia y el mundo pagano, así manifestada, no conlleva la característica de la exclusión, sino de la atención. A la Iglesia, que de esa forma tan terminante se contrapone al mundo pagano, lo que le importa, precisamente en esa contraposición, son ese mundo y sus hombres. Con ello provoca la conformación pública y cultural de esos hombres con la fuerza acumulada de su interioridad, con la nueva visión de la dignidad humana, que lo supera todo, y del carácter decisivo de la historia.

Si formalizamos lo que de manera esquemática hemos insinuado en las consideraciones precedentes, resulta lo siguiente: la Iglesia se halla ante una cultura religiosa global, que posee una

¹⁶ Citado de BKV, *Des Origines acht Bücher gegen Celsus*, München, 1927, pp. 385, 387.

unidad en el Estado romano. Frente a este mundo cultural constituido, la Iglesia es universal y escatológicamente definitiva sólo en cuanto reivindicación, o bien en potencialidad. En cambio, en las comunidades la Iglesia es real cuando se trata de la formación de una visión propia de conjunto de la realidad, como en la teología alejandrina o en la teología de Ireneo, o cuando se trata de la elaboración de una constitución característica ¹⁷. Es precisamente a partir de la realización concreta de aquella definitividad que surge la peculiar posibilidad del cristianismo primitivo para recoger símbolos paganos y usarlos, a un tiempo, en un sentido opuesto al paganismo: Jesucristo es el verdadero Orfeo, así como el verdadero Emperador ¹⁸. A los cristianos les sirven asimismo algunos esquemas interpretativos que han recogido para comprender los testimonios de la propia fe, que en su contexto original ya no les son comprensibles. El motivo de este peculiar intercambio reside precisamente en el hecho de que la Iglesia, al anunciar la fe, inicialmente sólo puede hacer valer su reivindicación en una contraposición abstracta contra el mundo de la antigüedad, determinado por la religión pagana. La Iglesia al representar realmente y al actualizar su reivindicación se hace dependiente, a un tiempo, de los contenidos de la cultura pagana, aún cuando los separe de su contexto y los encamine a una contraposición.

Esta lucha culmina con la penetración del orden público por parte de la Iglesia.

La configuración de la antigüedad, es decir, la relación fundamental del hombre con el prójimo, con la sociedad, el mundo y la historia, experimenta así una transformación de principio. Mundo e historia quedan desdivinizados; los seres son reconocidos como creados en el tiempo: pecado, mal y culpa han ganado un nuevo contenido, así como vida, esperanza, amor. Pero, ¿cómo deberá exteriorizarse esta transformación de principio en las formas objetivas de la configuración de la vida? De momento esta transforma-

¹⁷ Un claro eco de esta figura de historia salvífica lo constituyen los capítulos 5 y 6 de la carta a Diogneto. Cf. BKV, *Frühschriftliche Apologeten und Märtyrerakten*, Kempten/München, 1913, T. I, pp. 165-166.

¹⁸ Cfr. W. N. Schumacher, *Reparatio vitae, Zum Program der neuen Katakombe an der Via Latina zu Rom*, en *Römische Quartal Schrift*, 66 (1971), pp. 125-153.

ción se ha realizado solamente en el ámbito privado, en el culto, en la Teología¹⁹.

Pero a la Iglesia por su parte se le han añadido las dimensiones del mundo, del orden público. Ha ganado el *concepto* de Dios como Creador, que ha hecho el mundo de la nada. Formalmente ha comprendido la historia del mundo como economía de salvación. Pero, ¿qué forma tendrá que adoptar la Iglesia para poder valer como definitiva comunidad de salvación en esta situación?

2.2. Identidad fáctica en una diferencia de principio

El cambio en la relación Iglesia-Cultura se muestra de forma contundente, en la teología del Reino de Eusebio. Eusebio sitúa el politeísmo superado en una estricta correspondencia con la desunión de los hombres en un sinnúmero de naciones. En esto ve las causas de las continuas guerras y conflictos. Eusebio celebra la expansión del monoteísmo cristiano como fundamentación del imperio universal²⁰.

La teología de la identidad del orden público-jurídico-cultural y del orden de la revelación eclesiástica, que aquí surge, se convierte después en el pensamiento central de todas las teorías del reino y del emperador o del rey. Baste recordar los discursos de Constantino²¹, las introducciones con las que Flavio Justiniano legitima sus edictos y leyes, las interpretaciones que los Emperadores medioevales, empezando por Carlomagno, nos ofrecen de su

¹⁹ Cuan ambivalente sea esta transformación se muestra con respecto al culto en la reevaluación de los edificios eclesiales después del cambio de Constantino. Si en el tiempo anterior a Constantino valían, en contraposición a los Templos, como edificios comunes, pasan a ser celebrados como edificios sagrados según el modo de los Templos. Cfr. la gran predicación del Obispo Eusebio con ocasión de la consagración de la Catedral de Tiro: "Este es el gran Templo que ha erigido el gran Creador del Mundo, la Palabra, sobre todo el orbe bajo el sol. Allí abajo ha creado él una imagen espiritual de quien se halla más allá de la bóveda celeste, para que su Padre sea venerado y adorado por toda la creación y toda naturaleza racional. Ningún mortal puede debidamente exaltar la patria sobre los cielos, los prototipos de las cosas terrenas que allí descansan, la Jerusalem de arriba, como es llamada, la montaña de Sión y la ciudad supra-terrena del Dios vivo" (Eusebio, *Hist. Eccl.*, 1, 4, 69).

²⁰ Cfr. E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, en *Theologische Traktate*, München, 1951, pp. 45-148.

²¹ Cfr. Eusebio, *Leben Konstantins*, IV, 29 u. 8.

cargo, hasta la extravagante teología del reino del Anónimo de York.

Paralelamente a esta línea, se desarrolla en las reivindicaciones de una serie de Papas, poderosos Obispos o Patriarcas, una línea teológica correspondiente que partiendo del principio de conjunción y hasta de unidad de la Iglesia y del orden público reivindica una posición de incondicionada preferencia y un poder directo, si bien escalonado, de la autoridad eclesiástica con respecto a los poderosos. Compárese, por ejemplo, el Dictatus del Papa Gregorio VII, la Bula "Unam Sanctam" de Bonifacio VIII, etc.

Pero es precisamente en la fijación de una unidad sin ninguna diferenciación cuando la definitividad escatológica de la Iglesia queda espantosamente particularizada. La Iglesia se ve identificada no sólo fácticamente sino también esencialmente con una determinada forma de poder. Las guerras se convierten en guerras de fe, etc.²².

Pero precisamente la unificación fáctica de Iglesia y Cultura obliga, si se quiere ser fiel a la identidad y autenticidad de la revelación y de la Iglesia, a una diferenciación de principio. Los pasos decisivos de esa diferenciación pueden fijarse considerando dos cortes históricos.

2.2.1. Las diferenciaciones de principio en la Patrística

La diferencia de la revelación cristiana de la Iglesia respecto a la cultura civil, marcadas claramente con el surgimiento del Monacato, encuentra su correspondencia teológica, respecto a la Cristología, en los grandes Concilios de Nicea y Calcedonia. Jesucristo no es el Logos creado, pues con esto pertenecería al mundo de la creación y en último término, desaparecería con él en virtud de una simple identidad: El es y permanece "homousios" (de una misma substancia") con el Padre, también a través de la Pasión y la Crucifixión. De forma parecida es establecida la divinidad del Espíritu, dentro de una concepción metafísica, como el Principio de Vida de la Iglesia en el Concilio de Constantinopla (año 381).

²² Cfr. W. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, Berlin, 1957, pp. 26-32.

Respecto a la Iglesia traza Agustín la línea divisoria entre la comunión de los Santos (*Communio sanctorum*) y la comunión de los sacramentos (*Communio sacramentorum*), entre la Iglesia externamente visible y la interior, invisible, aunque viviente en la historia. El hace una diferenciación análoga respecto a la historia humana global, utilizando el principio de libertad y gracia por parte del hombre y de elección y condenación por parte de Dios. La aplicación concreta de esa diferenciación puede documentar su enjuiciamiento de los sucesos con motivo de la caída de Roma: "Lo que ocurrió en la recientemente acaecida destrucción de Roma, en cuanto a devastación, asesinato, robo, incendios y muerte, es debido a las costumbres de las guerras; pero lo nuevo que aquí ocurrió una aparición totalmente desacostumbrada, según la cual rudos bárbaros se mostraron tan mansos, que se escogieron las más amplias iglesias para proteger al pueblo... esto hay que atribuirlo al nombre de Cristo y a la época cristiana..."²³.

2.2.2. La profundización de la diferenciación en la Edad Media

Un segundo progreso de diferenciación ocurre en el Medioevo. Nuevamente se trata aquí de una diferenciación de principio, de la identidad fáctica de Iglesia y Cultura. Tomás de Aquino caracteriza la creación como una realidad consistente en sí misma, que, en cuanto naturaleza (*natura*), posee una correspondiente finalidad y las fuerzas adecuadas a ese objetivo. Así pertenecen a la "constitución básica natural" del hombre la inteligencia y la voluntad libre, que no se pierden ni aún por el pecado. Por supuesto, Dios se ha puesto a sí mismo como fin sobrenatural para el hombre, que, por medio de la razón y de la voluntad, posee una apertura hacia el mismo Dios. Dios, como fin sobrenatural, no es para el hombre algo puramente exterior, pues el hombre por medio de su inteligencia está orientado hacia la verdad sin límites y solamente Dios, en su divinidad a El reservada, es Verdad en sí misma. Por eso, habla Santo Tomás de un deseo natural (*desiderium naturale*) de la visión beatífica de Dios. Tanto la orientación como el esfuerzo hacia ese fin sobrenatural —que supera la capacidad de las fuerzas

²³ *De Civitate Dei*, I, 7.

naturales— exigen la gracia como capacitación del hombre. Ella eleva y perfecciona la naturaleza, en cuanto no añade algo externo, sino que precisamente actúa en y por medio de las fuerzas del hombre. Mientras Agustín presenta la gracia para la voluntad humana como un complemento al apetito, Tomás de Aquino concibe esa relación ante todo como una cooperación entre la causa primera y la segunda. Sin embargo, la causa primera no añade nada a la causa segunda²⁴.

La diferenciación teológica, introducida por Tomás de Aquino, fundamentalmente no es otra cosa sino la elaboración de las experiencias de la Iglesia medieval, principalmente de los movimientos eclesiásticos de reforma, empezando por Cluny a través del movimiento de los pobres hasta San Francisco y Santo Domingo. Revelación y fe, evangelio constitutivo para la Iglesia, puede desarrollarse en forma adecuada solamente cuando son diferenciadas no sólo del pecado, sino también de lo que es general y evidente, de aquello que la *Ratio*, como principio de la filosofía, puede captar.

En una visión de conjunto se designa la historia como "natural", según su sustancia, y como "sobrenatural", según su finalidad. Esta sobrenaturalidad se manifiesta en momentos cualitativos, es decir accidentales con relación a la sustancia natural de la historia.

2.2.3. Resultado de las diferenciaciones

Si se comparan mutuamente ambos tipos de la diferenciación en el marco de la identidad fáctica de Iglesia y Cultura, resulta lo siguiente: en la primera fase de la identidad fáctica se manifiesta la relación Iglesia-Cultura en la Interioridad o Esencialidad y Exterioridad. Respecto a la Cristología, por ejemplo, es decisiva la Encarnación del Logos eterno, es decir, el "que" de su devenir histórico. Los hechos de su vida, el "cómo" de su devenir histórico tienen carácter externo y pedagógico. Lo mismo aparece en la teología agustiniana: decisiva es la conversión interior, que se desata en el hombre prisionero de exterioridades, por la actividad del maestro que enseña interiormente. Junto a esa relación positiva de la cultura hacia la Iglesia, en cuanto exterioridad de la Iglesia, la

²⁴ S. Th., I, 23, 5c.

cultura aparece solamente como manifestación del estado de pecado.

Precisamente como tal tipo de exterioridad, con el cual se relaciona el momento propiamente eclesiológico en la Iglesia como interno e invisible, esa cultura determina en gran manera a la Iglesia, a pesar de que se mantiene una protesta de principio.

En la primera fase de la diferenciación la ganancia para la Iglesia consiste en la determinación de lo esencial de la Revelación, de Jesucristo, de la Iglesia, de la praxis de los creyentes. Se separa lo casual, históricamente contingente, lo pecaminoso. La esencia se descubre cada vez en la determinación divina de las realidades históricas. Es así claramente en la cristología de los concilios y en la doctrina sobre la gracia del occidente latino. La contraposición abstracta de la esencia y lo históricamente contingente conduce a la formación de una doctrina en Cristología, en eclesiología, en la doctrina del hombre justificado.

Respecto a la cultura, que permanece instalada en la región de lo exterior, se opera un profundo efecto retroactivo: en cuanto la esencia de su exterioridad es puesta en Dios, que es "intimior intimi hominis", se le indica una dirección. Cultura es —allí donde no se encierra pecaminosamente en sí misma— un pre-indicio hacia aquello que para ella es otra cosa distinta de lo propio. De esta forma la Cultura en conjunto y en todas las formas individuales adquiere carácter simbólico. No es un momento o una expresión de la vida misma, sino sombra (umbra), dispersión (dispersio), imagería (imago-imaginatio) de la esencia ²⁵.

La distinción entre naturaleza, fuerzas naturales y objetivo sobrenatural —o gracia capacitante—, hecha en el Medioevo posterior, eleva la cultura, fácticamente idéntica con la Iglesia, al rango de una realidad independiente, impregnada por una finalidad propia, que es presupuesto y, por esto mismo, en cierto sentido, también fundamento de la Iglesia.

Al mismo tiempo, y partiendo del concepto de naturaleza, surgen aquí puntos de partida para una posible crítica de formas culturales.

²⁵ Cfr. los estudios sobre Gregorio de Nisa, Agustín, Pseudodionisio Areopagita en *Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln*, 1964, pp. 151-292.

Esa diferenciación de principio es afirmada en realidad solamente en puntos aislados, como por ejemplo, en la acentuación de la independencia de la sede romana frente a las pretensiones del Emperador, en los movimientos de reforma de la Edad Media, etc.

La segunda fase de la diferenciación consiste en la ganancia para la Iglesia de una visión más profunda del estar en sí mismo del hombre y de la automanifestación y autocomunicación de Dios, que precisamente se realiza en y a través del libre estar en sí mismo del hombre, trabajado íntimamente por la misma vida de Dios, se ve explorada sólo en lo esencial y no en su autoejecución y según su desplegarse esencial histórico. Con ello se queda en una determinación metafísica de la autocomunicación de Dios en lo propio del hombre.

También en relación a la cultura resulta con ello una nueva constelación: cultura ya no es exterioridad inesencial del hombre, sino que posee, como forma de realización de una existencia humano social, sentido propio, que le es inmanente, y finalidad. También aquí quedamos reducidos a una discusión metafísica de principios, puesto que esta última es examinada sólo según su naturaleza general, trans-histórica.

2.3. *Autonomía de la Cultura y correlación entre Iglesia y Cultura*

2.3.1. *Autonomía de la Cultura como resultado de la diferenciación teológica*

Con el paso del siglo XIII al XIV, cae la identidad fáctica de Iglesia y cultura en un acelerado proceso de desintegración. Esta disolución de la identidad fáctica está condicionada tanto por motivos de la época como por la lógica de la fe. La "Monarquía" de Dante, como primer proyecto de un orden público independiente de tipo autonómico y que no está sometido al poder directivo de la autoridad eclesiástica, surge de motivos reformistas de los Espirituales Franciscanos, que quieren transformar una Iglesia estructurada en base a ideas de dominio en una Iglesia espiritual; ese proyecto se basa también en la independencia de la concepción filosófica del mundo tal como la profesan los dominicos en el cultivo del aristotelismo tomista ²⁶.

²⁶ Cfr. Etienne Gilson, *Dante y la Filosofía*.

Frente al interés, teológicamente fundado, en la independencia del orden público y de la cultura humana, está formada de espiritualidad de las obras (*Werkfrömmigkeit*), de interés por el poder que precisamente se extiende en el ámbito eclesial, y en la que la recién descubierta independencia de la naturaleza humana y de la actividad humana consigue una expresión pseudo-teológica.

En la medida en que Lutero convierte el concepto moderno de subjetividad en cuanto autorrealización, en vehículo de su doctrina de la justificación, entendida en forma relacional, y al mismo tiempo eleva la palabra de Dios, en su carácter de exigencia, a criterio único de la fe y de la Iglesia, en esa medida se le ofrece, en el aspecto teológico, la posibilidad de realizar una diferenciación básica entre fe e Iglesia invisible por una parte, y realidad mundana por otra. Con esto se concede a la cultura una autonomía civil provista de fundamentación teológica²⁷.

Los padres del Concilio Tridentino no condenan la posición fundamental de Lutero respecto a la subjetividad configurada relacionalmente, sino que a esta subjetividad que se realiza de modo creyente le añaden más bien, en todos sus decretos, la mediación necesaria a través de formas y manifestaciones históricas. Esto aparece especialmente claro en el capítulo sobre la justificación, en donde se trata de la necesidad de la preparación de la justificación, de su lenta maduración y de su mediación a través de la Iglesia y los Sacramentos. Se pone de manifiesto, en forma muy particular, respecto a la cuestión final sobre el mérito y la gracia²⁸.

Que la Independencia y la autonomía de las formas de la cultura humana, teológicamente fundadas, no sólo son compatibles con esa concepción de Trento, sino que además son promovidas por ella, lo demuestra muy a las claras la elaboración de un derecho de gentes por parte de la Escolástica barroca española²⁹. Esta teología de una autonomía de la cultura, en cuanto a los principios, es

provocada por la formación de los grandes Imperios coloniales. Bartolomé de las Casas es el ejemplo más conocido de cómo el tomar en serio la labor misional conlleva la dedicación apostólica a los pueblos recién descubiertos, el compromiso en favor de sus derechos propios y de sus asuntos culturales. En la Escolástica barroca española, se manifiesta la universalidad de la Iglesia y su reivindicación escatológica precisamente en que la Iglesia defiende como portavoz, la independencia fáctica en el ámbito secular de aquellos pueblos forasteros, que al mismo tiempo son meta de su actividad misional. El derecho de gentes, aquí desarrollado, está en última instancia motivado teológicamente, mientras que el derecho de gentes desarrollado por Hugo Grocio nace del esfuerzo por encontrar un nuevo fundamento natural para la convivencia de los estados europeos como superación de las perturbaciones de las guerras religiosas³⁰.

En todos estos casos se puede hablar desde luego solamente de un reconocimiento fundamental de la autonomía y la pluralidad de las culturas humanas, porque el reconocimiento fáctico se desarrolló sólo muy lenta y progresivamente. El nuevo movimiento misional en la Iglesia Católica durante los siglos XIX y principios del XX se desenvuelve en esta línea. Ese mismo movimiento se muestra en el reconocimiento de la autonomía de la ciencia en el Primer Concilio Vaticano, en la Constitución dogmática "Dei Filius", y en la aceptación de métodos científicos independientes que ello comporta. También aquí se trata de un reconocimiento fundamental, porque la realización fáctica de tal autonomía hubiera exigido que al mismo tiempo se hubiera tenido que reflexionar sobre el hecho de que la moderna ciencia y la cultura ponen en duda posiciones teológicas aparentemente evidentes³¹.

Exactamente paralelo a este desarrollo en el sector de las misiones y en el ámbito de la ciencia se despliega la evolución de la

²⁷ Cfr. W. Elert, *Morphologie des Luthertums*, München, 1958; T. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mainz, 1967.

²⁸ Cfr. DS 1520-1599.

²⁹ Aquí deben señalarse las obras de Francisco de Vitoria y Francisco Suárez. Cfr. P. Hadrossek, *Leben und Werk des F. de Vitoria*, en los *Clásicos del Derecho de Gentes*, edit. por W. Schätzel, Tübingen, 1952, t. 2.

³⁰ Cfr. el siempre brillante ensayo de W. Dilthey, *Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang in 17. Jahrhundert*, en *Gesammelte Schriften*, Stuttgart, 1960, T. II, pp. 246 ss.

³¹ H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution Über den Katholischen Glauben "Dei Filius", des I Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission*, Freiburg/Bassel/Wien, 1968.

Iglesia en el campo de la doctrina social. A partir de la segunda mitad del siglo XIX comienza la Iglesia, primero con reparos y después con más decisión, a elaborar y defender, por amor al Evangelio, rasgos fundamentales de humanidad secular de la nueva civilización industrial³². Tampoco aquí son sometidas a reflexión las provocaciones que esas nuevas formaciones sociales independientes representan para la Iglesia como Iglesia en su constitución general.

2.3.2. Iglesia y Cultura en correlación

Hace falta esperar el Concilio Vaticano II para observar un cambio en este aspecto. Resulta interesante tener presente que, a pesar de que en la constitución dogmática sobre la revelación "Dei Verbum" del Vaticano II se somete a reflexión expresamente la forma histórica de la aparición y transmisión de la revelación escatológica, sin embargo quedan fuera de consideración —aún cuando van implícitos con ello— los efectos retroactivos independientes de la cultura sobre la revelación. Ello ocurre más bien en documentos como la Constitución Pastoral "Gaudium et Spes" o en el Decreto sobre el apostolado de los laicos y en el Decreto sobre las misiones.

Los textos más expresivos se encuentran en los N^o 10 y 11 de la Constitución Pastoral: "El pueblo de Dios, movido por la fe, que le impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor, que llena el universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia de Dios y sus planes" (N^o 11).

Con esta aceptación de la realidad mundanal, secular y autónoma, en cuya independencia está activo en forma encubierta el

³² Cfr. O. von Nell-Breuning, en *Textos de Doctrina Social Católica*, Kevelaer, 1976, p. 11: "Todo en todo: La Doctrina Social de la Iglesia no surge como un sistema científico que una cabeza pensante configura sistemáticamente y deposita en un amplio texto ya no ampliable. No es ella tampoco un repertorio o un banco de datos en donde todo se halla almacenado y puede ser retirado por una tecla. La Doctrina Social de la Iglesia crece históricamente a partir de lo que la vida social plantea en interrogantes y especialmente en cuestiones conflictivas, y, sobre todo a partir de las necesidades e injusticias que esa vida provoca".

misterio del Espíritu Santo, ha dado la Iglesia un paso esencial, rebasando las declaraciones de Dante, las de la Escolástica barroca y las declaraciones del siglo XIX. La Iglesia como comunidad de Jesucristo y del Espíritu Santo no es ya caracterizada como contraponiéndose al mundo, sino que es más bien la Comunidad que en la realidad mundanal de la cultura, guiada por el Espíritu, es capaz de descubrir los signos de la presencia de Dios y de sus directrices³³.

Con ello aparece, en el transcurso de la evolución moderna, una figura de la Iglesia —y de su relación con la cultura— profundamente modificada. La revelación de Dios es entendida ahora como histórica, en toda la historia; como correspondientemente, la vida de Jesús gana una importancia esencial en la cristología, así como la eclesiología es tematizada como tal.

Por primera vez aparecen interrogantes sobre cuál es la figura de la Iglesia en conjunto que corresponde a la misión escatológica. Para todas estas nuevas concepciones es fundamental el conocimiento por parte de la fe, de que Dios se manifiesta en su divinidad precisamente por su exteriorización en la historia a través del Hijo y del Espíritu.

Respecto a la cultura resulta que ésta en su fundamentación a través de la fuerza espontánea, insistematizable y creadora de la libertad humana es testimonio escondido, a menudo incluso empañado, pero desde luego genuino, del Espíritu de Dios.

3. IGLESIA Y CULTURA HOY

3.1. Mirada retrospectiva y tarea a realizar

Las consideraciones precedentes han mostrado cómo la autoconcepción de la Iglesia se ha ido articulando y diferenciando en el camino a través de la historia. Durante este proceso de diferenciación, la Iglesia se ha ido haciendo propia, de una forma más profunda, la naturaleza histórica de la revelación escatológica. Si, bajo la acción del Espíritu, la Iglesia se ha desarrollado de esta manera, entonces obtenemos de ahí un resultado que se expresa

³³ Cfr. los artículos N^o 22, 26, 38, 41 de la Constitución Pastoral.

negativamente: la Iglesia no puede hacerse propia ninguna de las anteriores figuras con relación a la cultura. La Iglesia hoy ni puede entenderse a sí misma sencillamente en contraposición con la cultura, ni puede moverse dentro de una identidad fáctica con una mera diferenciación de principio. Tampoco puede calificar a la cultura como simplemente irrelevante desde un punto de vista teológico o como un presupuesto puramente natural. ¿Por qué? Porque esta posición conservadora equivaldría a negar que el Espíritu conduce a la verdad que ha marcado el camino de la Iglesia.

De todo esto resulta como tarea teológica que hay que reflexionar la correlación entre Iglesia y Cultura, tal como ha sido tratada por el Concilio Vaticano II.

Hay que someter a reflexión las líneas básicas de la actual configuración cultural de la vida. Hay que elaborar los criterios con los que la Iglesia, en el encuentro con la cultura así caracterizada, descubre la actividad oculta de Dios en esas realidades. Por último, hay que mostrar las perspectivas, en las que la actividad oculta del Espíritu en lo otro distinto de sí, puede ser vuelta históricamente en sí en las manifestaciones culturales.

3.2. Líneas básicas de la cultura actual

La situación cultural actual considerada respecto a la concepción de la vida de la humanidad que allí se espera, puede ser caracterizada suficientemente por la indicación de dos capas culturales que se sobreponen. "La cultura y sociedad moderna viven simultáneamente en dos niveles, uno superior consciente, abierto ante todo el mundo, autónomo y racional; y otro comúnmente inconsciente, porque reprimido, pero que despliega energía desde su represión"³⁴.

Volvamos ante todo a la característica de la concepción racional de la vida y a sus rasgos fundamentales.

3.2.1. El carácter sistemático de la cultura

Una comparación de los productos, de las formas de produc-

³⁴ Bernhard Welte, *Die Würde des Menschen und der Religion. Anfrage an die Kirche in unserer Gesellschaft*, Frankfurt, 1977, p. 55. Cfr. Leszek Kolakowski, *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, München, 1973.

ción y de los mecanismos de distribución con los tipos de bienes, adquisición y distribución de bienes en la cultura artesano-agrícola hace aparecer ante nuestros ojos, con toda claridad, las diferencias: si hasta la formación de la industrialización moderna solamente la naturaleza era considerada como productiva, ahora se considera al trabajo como al factor propio de la producción. Las materias necesarias son producidas en su mayor parte en forma industrial. Ya no son productos naturales. Entre la naturaleza y el producto final se interpone un sistema propio de elaboración de "materias primas". De la misma forma entre el hombre y el producto final se interpone la producción como un sistema independiente en sí con una contribución energética propia. Finalmente se interpone también entre el hombre y el producto que el hombre necesita, todo un sistema de mercado, que a su vez incluye un complicado conjunto de administración, tráfico, finanzas, etc.³⁵.

Puesto que para una reflexión sobre los datos más cotidianos que caracterizan nuestra configuración cultural nos vemos obligados a usar constantemente el término "sistema", hay que formularse de entrada la pregunta ¿qué significa "sistema"? Sistema es un orden, una organización, que abarca *todos* los momentos relevantes de tal manera que los mismos se determinan mutuamente. Por eso, cada uno de ellos tiene una relación funcional respecto a los otros, y todos en conjunto constituyen una totalidad.

Lo que se designa con las palabras-clave: producto, máquina, ciencia, educación, mercado, indica siempre sistemas abiertos, es decir sistemas que pretenden integrar todos los momentos relevantes que van surgiendo y que, por eso mismo, pretenden poseer una estructura dinámica en sí mismos. La esencia de estos sistemas consiste precisamente en la renovación y expansión constante. Mediante la integración de los nuevos momentos que surgen, se abren nuevas posibilidades y crecen así respecto a su carácter de sistema.

Ahora bien, no tienen esos sistemas abiertos, unos respecto a otros, fronteras precisas. Se trata más bien de formaciones que siempre tocan todas las dimensiones de la realidad y las incorporan, de una forma determinada, en su estructura dinámica, pero

³⁵ Cfr. H. Freyer, *Die Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart, 1967.

que precisamente se distinguen unas de otras por la forma cómo llevan a cabo la incorporación. Por ejemplo, el sistema económico de un país dado, afecta a todas las esferas de la existencia de esa sociedad: el sistema de enseñanza, el sistema de defensa, el sistema de salud, están todos condicionados por el sistema económico. Al mismo tiempo constituye el sistema económico una unidad significativa independiente: integra todas las dimensiones de la existencia sólo de una forma determinada, en un determinado sentido.

Indiquemos otro signo distintivo de estos sistemas: precisamente el sentido de un sistema está constituido por el sistema mismo y sin ese sistema, no tiene realidad. No hay economía ni producción sin un sistema económico. Y lo que es la economía, su sentido, se articula precisamente en el sistema económico, en la forma como este sistema incorpora en sí mismo todas las esferas de la existencia ³⁶.

Estos variados sistemas, en los que nuestra cultura se desarrolla en cada caso, forman unos con otros, una vez más, un último cuerpo sistemático, que es designado sociedad.

“Sociedad es siempre el sistema social más grande y más funcionalmente diferenciado... Sociedad es aquel sistema social, que institucionaliza la última forma alcanzable de diferenciación funcional” ³⁷. Por esta razón, una transformación de la sociedad alcanza todos los sistemas funcionales particulares, tanto el sistema de la economía y de la defensa, etc.

3.2.2. Las limitaciones y conflictos de la cultura racional

a. La limitación exterior:

Ciertamente existen sistemas sociales muy diversos, que compiten fuertemente unos con otros y se excluyen mutuamente. Pero no existe la posibilidad de que subsista una cultura regional que tenga carácter asistemático y que en relación con la economía se apegue, por ejemplo, a la simple forma de una economía de subsistencia; con relación al conocimiento y la educación, a formas que

³⁶ Cfr. para el concepto de sistema y para la formación de esta moderna comprensión del ser: H. Rombach, *Substanz-System-Struktur*, Freiburg, 1966, T. 1 y 2. Para el concepto de sistema, cfr. en especial T. 2, pp. 504-512.

³⁷ Nicolás Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozial Technologie*, Frankfurt, 1971, p. 14.

no sean de tipo sistemático. El moderno tipo indicado de la cultura racional sistemática incluye en sí los rasgos de totalidad y exclusividad. Esto se vislumbra ya a partir del concepto del sistema el cual, por definición, tiene que integrar siempre en sí todos los factores relevantes.

b. Las limitaciones internas de los sistemas provienen de que la integración de todos los factores relevantes de cada sistema —al sistema pertenecen tanto las personas como los objetos— sólo ésta resuelta parcialmente. Así una sociedad que no incorpora a todos sus miembros en su sistema de enseñanza, sino que excluye a una parte de ellos, padece tensiones internas y no cumple la exigencia que cada sistema por sí mismo comporta. Lo mismo vale de la integración en el sistema económico, de salud, etc.

Cada sistema supone, además de la integración, también la correspondiente participación de todos los miembros. Puesto que dentro de este sistema se da una relación funcional de los unos con los otros, un sistema puede ser completamente efectivo solamente allí donde a la integración le corresponde al mismo tiempo la participación postulada por el sentido constituido por el sistema mismo.

c. Otra limitación más surge en la relación de unos sistemas con otros. Aquí se trata siempre de una limitación de la sociedad o del sistema social en cuanto unidad unificante de los diversos sistemas funcionales: una tal limitación interna de la sociedad puede surgir por preferencia unilateral de un sistema particular respecto a los otros sistemas, de tal forma que la sociedad es determinada partiendo de un sistema parcial y no a partir del equilibrio y la correspondencia mutua de los sistemas parciales. Prácticamente se trata aquí, respecto a los sistemas individuales, de la integración constante de los diversos sistemas funcionales y de la participación de todos los sistemas funcionales entre sí en el sistema total de la sociedad. Ejemplos de tales deformaciones son por ejemplo, la preferencia absoluta del sistema económico respecto al sistema de enseñanza, del sistema de defensa respecto de los restantes sistemas, etc.

d. Finalmente se da una limitación allí donde la naturaleza, en cuanto presupuesto de la formación de sistemas, no es incorporada de manera sistemática en la construcción y desarrollo de las rela-

ciones sistemáticas: es decir, allí donde se roban los tesoros de la naturaleza y en donde la naturaleza no es incorporada en el sistema de reglas de tal forma que pueda regenerarse a sí misma y permanecer en equilibrio. Una cultura sistemática aniquila el propio suelo que la alimenta.

3.2.3. La limitación de la cultura sistemática en conjunto

Las limitaciones indicadas hasta aquí y las posibilidades de conflictos afectan a la cultura en cuanto racional y sistemática. Surgen simultáneamente como la posibilidad de conflicto dentro de estos sistemas. Al mismo tiempo y considerada en su conjunto, esta cultura tiene una limitación, que le es propia, como cultura sistemáticamente racional que es. Con el desarrollo de este tipo de cultura, considerada en el marco de la historia universal, surgen por primera vez y no en forma fortuita, utopías reales de la completa emancipación del hombre y de una constitución de la sociedad elevada a salvación por su propia acción. Manifiestamente presuponen que el hombre, en este tipo de cultura, se encuentra a sí mismo y crea al mismo tiempo sus propias condiciones de vida de tal forma, que alcanza el poder de disponer de su propia naturaleza.

Pero precisamente esto es puesto radicalmente en duda por pensadores tan diferentes como Heidegger o Marcuse. Heidegger, en su análisis de la Técnica como forma de la moderna estructuración vital, llega a la conclusión: "La técnica hace crecer la apariencia de que todo lo que se encuentra subsista sólo en cuanto es hechura del hombre". Y Heidegger prosigue: "Esta apariencia produce una última ilusión engañadora. Según ella parece como que el hombre por doquier no encuentra sino a sí mismo. Heisenberg ha apuntado con todo derecho que la realidad debe presentarse así al hombre moderno. No obstante, el hombre no se encuentra hoy en parte alguna a sí mismo, es decir, a su esencia"³⁸. La tesis de Heidegger reza más bien: El hombre es esencialmente más que su hechura. Es en sí mismo no manipulable. Más bien es él en sí mismo ya presupuesto. Y lo que vale para el hombre, vale de manera fundamental para el mundo y para la historia. La misma estructura-

³⁸ M. Heidegger, *La técnica y la vuelta*, Pfullingen, 1962.

ción técnica de la vida lleva consigo un carácter de imposición destinal que por cierto se oculta precisamente en la producción de esta estructuración de la vida.

Desde una orientación totalmente otra, coincide Marcuse argumentalmente con Heidegger en el diagnóstico definitorio de la cultura racional-sistemática moderna. En su obra "El hombre unidimensional" caracteriza Marcuse a la Sociedad actual como una sociedad sin oposición³⁹. Oposición no apunta aquí a un movimiento de protesta de cualquier tipo, sino que caracteriza la sociedad técnica. Esta sociedad por el dominio de la autoproducción se mediatiza a sí misma de tal suerte que o de ningún modo o apenas existe una oposición fundamental, es decir, una oposición que siendo capaz de explorar la hondura de lo humano ponga de manifiesto eso humano contra las relaciones existentes. Antes bien estos sistemas se estabilizan de tal suerte en sí mismos, que el hombre se ve casi totalmente devorado en esta sistemática. No se constituye ya conciencia alguna de la experiencia fundamental del sufrimiento, de la no integración fáctica de los hombres, de la negatividad.

¿Dónde y cómo se manifiesta —aunque oculta— esta limitación sustancial de la cultura racional sistemática? No exteriormente, sino en su núcleo interno, en la médula del proceso. La dinámica de los procesos abiertos de nuestra cultura tiene siempre como objetivo una médula, que ha de ser obtenida por el proceso, y a partir de la cual los distintos momentos individuales adquieren su posición y su relación mutua. Esa médula no está dada de antemano. Más bien se presenta y ha de ser obtenida a través del proceso mismo. Precisamente en la producción de esa médula del proceso, se muestra que para el éxito del proceso total hace falta siempre algo más que el sistema con su carácter productivo propio.

La fundamentación de ese "más" necesario proviene del hecho que, para el centro procesual de los sistemas, son siempre un constitutivo las acciones comunicativas de los hombres⁴⁰. Estas acciones, sin embargo, cobran vida a partir de una anticipación hacia

³⁹ H. Marcuse, *El hombre unidimensional* (varias traducciones).

⁴⁰ Para el concepto de las acciones comunicativas cfr. los análisis del autor, "Acciones comunicativas - Figuras de la vida", R. Schaeffler/P. Hünermann, *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen*, Freiburg/Bassel/Wien, 1977, pp. 55-64.

una forma ideal del converger y ensamblarse del mundo, los hombres y los acontecimientos; y esa anticipación no puede ser cumplida por la cultura racional sistemática. Jürgen Habermas ha explorado, con el epígrafe “situación ideal del habla”, esta anticipación constitutiva para las acciones comunicativas. Para que una comunicación sea en absoluto posible, debe darse, no fácilmente, un previo entendimiento entre locutor y oyente, que opera como base anticipatoria⁴¹. De modo análogo ha presentado Peter Berger un análisis para la anticipación cotidiana y la subordinación normativa del verdadero orden del mundo en medio de los trámites culturales normales⁴².

De modo semejante presuponen las acciones comunicativas por propia exigencia una justicia de tipo más amplio que abarca aún a los muertos y las injusticias cometidas con ellos⁴³. Lo mismo ocurre respecto a la cuestión del conflicto y su solución en la cultura racional sistemática. Frecuentemente la solución de conflictos es considerada por los autores liberales positivistas solamente por la reglamentación e institucionalización de las luchas y conflictos es decir, por el tránsito a la amenaza calculada, la intimidación escalonada, etc.⁴⁴. La estrategia marxista para tal solución de conflictos, por el contrario, parte de la lucha de clases como conflicto vigente y ve la solución en la transformación revolucionaria que implica la alimentación del enemigo ideológico. Una solución de los conflictos en libertad, por la reconciliación, es un fenómeno que no puede resultar de la cultura racional sistemática en cuanto tal.

Todos los ejemplos muestran en qué medida, en el medio del proceso de la cultura racional, hay un “más” presupuesto que es el único capaz de salvaguardar la humanidad de esa cultura. Una determinación de la dignidad humana en el contexto actual, una fundamentación de los derechos humanos, son de tal suerte sólo posi-

⁴¹ Jürgen Habermas, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, 1971, pp. 140 ss.

⁴² T. L. Berger, *Auf den Spuren der Engel, Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendens*, Frankfurt/main, 1970.

⁴³ Cfr. Th. Adorno, *Dialectica Negativa*, Frankfurt, 1966, pp. 376 ss. J. B. Metz, *Erlösung und Emanzipation*, Freiburg, 1973, pp. 120-140.

⁴⁴ Cfr. R. Dahrendorf, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, München, 1962, pp. 172 ss.

bles por el recurso a esta implicación (ese “más”) que es insistemizable y sin embargo designable.

Todo esto confirma desde otro punto de vista la tesis introducida primeramente por Bernard Welte y Kolakowski que la cultura actual no puede prescindir de la sepultada cultura primaria de tipo religioso en la que la humanidad ha vivido hasta los umbrales de la modernidad. Se prueba además ampliamente que sin la transmisión de estos contenidos insistemizables por parte de la sabiduría del pueblo, la literatura, el arte y la tradición religiosa, no pueden resolver estas aporías a las que conduce por sí misma la actuación de una cultura sistemáticamente racional⁴⁵.

Esto significa, leyéndolo a la inversa, que la cultura sistemática moderna sólo allí puede ser y permanecer verdaderamente humana, donde se actualiza a sí misma como sistema abierto en el sentido más radical, vale decir, en la medida en que reconozca la irreductible complejidad, la insistemizable recíproca trabazón de hombre, mundo, historia y fundamento de la realidad como momentos constitutivos de sus actuaciones sistemáticas.

3.3. *La tarea de la Iglesia en la cultura racional-sistemática de la actualidad*

Cuando a continuación hablemos de la tarea de la Iglesia en la cultura sistemática de la actualidad que hemos bosquejado, no entenderemos bajo el término “tarea” sólo un “deber” o un “dar”, sino asimismo un “recibir”. Si, tal como se ha mostrado en el desarrollo hasta el Vaticano II, la Iglesia sólo puede ser comunidad escatológica, es decir definitiva en este tiempo, en tanto que, como comunidad del Espíritu, reconoce al mismo tiempo la actuación del Espíritu en el mundo bajo las diversas formas culturales y aprende a diferenciarlas, entonces esto significa que la Iglesia sólo se realiza como es debido cuando, además de dar testimonio del Espíritu, también reconoce la acción del Espíritu en los hombres. La Iglesia tiene que dejarse agraciarse con los frutos del Espíritu en el tiempo. En consecuencia, la Iglesia sólo puede ser verdaderamente

⁴⁵ Cfr. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamental Theologie*, Düsseldorf, 1976.

Iglesia allí donde se encuentra en un constante proceso de intercambio con los hombres y con su cultura. Este no es un proceso sólo de tipo fáctico, pues no afecta sólo "lo dado natural", sino que es un proceso que en sí mismo es teológicamente relevante.

Ello presupone que la Iglesia se determina a sí misma de tal forma que se conforme a esta interacción. El Vaticano II ha dado una "autodeterminación" de la Iglesia en este sentido con el concepto de "Pueblo de Dios".

3.3.1. La determinación de la Iglesia como Pueblo de Dios

La importancia de este concepto del Pueblo de Dios, para la Eclesiología del Vaticano II, se desprende de una comparación con la definición de Iglesia que da Belarmino. Este determina a la Iglesia como la comunidad de aquellos que por una fe y un bautismo están unidos bajo el Romano Pontífice⁴⁶. Con eso se da una clara delimitación de la Iglesia hacia afuera. "Pueblo de Dios" designa, en cambio, una forma de convivencia, en sentido escatológico, de los hombres entre sí y con Dios. No se traza ninguna delimitación exterior, sino que todos los hombres son llamados a penetrar en esa magnitud que se realiza dinámicamente en la historia. Existen distintos grados de acercamiento, que relacionan a los hombres, en círculos concéntricos, con ese centro. Pero las diferencias tampoco se difuminan: se distingue claramente entre la forma más sólida de concreción de existencia de Iglesia, y las formas eclesiales en sentido amplio o los momentos de esta relación con el centro.

El concepto sistemático "Pueblo de Dios" no significa pues una apertura rebajada, en relativismo, sino una relación que permite una determinación precisa de cercanía y lejanía, grados de integración y participación. Aquí se dan todos los momentos que hemos encontrado en la discusión del carácter de un sistema. Y así la Iglesia aparece, en cierto modo, como un anticoncepto respecto al concepto de sociedad como sistema global. Sin embargo, se muestra aquí al mismo tiempo la diferencia decisiva. La sociedad, tal como la hemos caracterizado antes, es una realidad dinámica que posibilita la localización de todos los sistemas parciales y al mismo

⁴⁶ Pío XII, *El Cuerpo místico de Cristo*, Roma, 1943, n. 21.

tiempo hace avanzar el proceso total de la sistematización. Choca, sin embargo (el resultado de la discusión sobre el núcleo del proceso) con aporías que sólo pueden ser resueltas, si permiten una complejidad sistemáticamente irreductible, no elaborable. La Iglesia no choca en seguida con un centro de complejidad irreducible. Más bien procede siempre de allí: de un acto no reducible y no analizable de revelación y de manifestación de Dios a los hombres; del sentido de humanidad que de ahí se constituye; de la forma de estar-en-el-mundo (in der Welt sein) fundamentada a partir de aquel acto.

En el funcionamiento concreto se da, pues, necesariamente, un efecto cambiante, en cuanto aquel centro insistemizable, del cual la Iglesia da testimonio, sólo puede ser reconocido por la sociedad cuando ésta, a partir de sus propios presupuestos, reconoce sus propias aporías y se encuentra así dirigida a la apertura hacia aquel centro que la Iglesia testifica. En este proceso cambiante sucederá a menudo que la Iglesia interioriza el contenido total de su propio testimonio sólo tras la confrontación con las aporías de la sociedad, de tal manera que sólo tras la situación conflictiva alcanza a sondear la abismal profundidad del misterio de Dios en Jesucristo. El testimonio cristiano será a menudo, asimismo, necesario para que la sociedad llegue a caer en la cuenta de sus propias aporías.

Para redondear la descripción de ese efecto mutuo general en la mediación de las naturalezas propias de la Iglesia y la cultura hay que añadir la discusión de algunos aspectos de la relación que surge a partir de situaciones conflictivas típicas en la cultura racional-sistemática.

3.3.2 El Pueblo de Dios en las situaciones conflictivas típicas de la cultura actual

Al discutir los rasgos fundamentales de nuestra cultura actual nos encontramos con una serie de situaciones conflictivas que van ligadas con el carácter sistemático de la misma.

a. La primera situación conflictiva afecta al tratamiento de grupos de población que viven todavía en una fase cultural pre-

sistemática y corren el peligro de ser aniquiladas por la intervención de la cultura actual. Si la Iglesia vive siempre a partir del centro que le ha sido dado de antemano —la estancia escatológica de Dios con los hombres— y si tiene que hacerlo valer en la sociedad actual, entonces, en la situación conflictiva que hemos mencionado antes, surge una tarea específica para la Iglesia: precisamente en solidaridad con los grupos de población de una cultura pre-sistemática tiene que hacer constar que la sociedad que se comporta de forma absolutamente negativa frente a tales grupos es una sociedad que se realiza a sí misma en forma inhumana, incluso autodestructiva. Este compromiso de la Iglesia no puede, desde luego, tener como meta el dar a estos grupos de población un status especial que sería asfixiante y mortal, porque impediría cualquier comunicación y participación verdaderas. La solidaridad, por tanto, sólo puede tener como meta el posibilitar a esos grupos de población una integración y participación progresiva en la cultura sistemática.

Una tal determinación abstracta alcanza inmediatamente su concreción cuando se enfrenta este problema en favor de un grupo determinado de población y se plantea la pregunta sobre las consecuencias que se siguen en lo referente a la planificación educacional, al sistema de salud, a la integración económica y a la capacitación para una participación en los procesos sociales.

b. La segunda situación conflictiva típica mencionada antes fue la adecuada integración y participación de todos en los sistemas parciales correspondientes y con ello en el sistema total de la sociedad. La falta de integración y participación de grupos sociales marginados provoca la solidaridad del pueblo de Dios. ¿Por qué? Porque en la cultura sistemática cualquier despliegue de la vida humana está condicionado por integración y participación. Hay que tener en cuenta, ciertamente, que integración y participación en los sistemas parciales individuales deben poseer siempre un sello específico dado a partir de todo el sistema parcial. En los más variados sistemas parciales no puede tratarse de un único e igual tipo de integración y participación. La tarea del pueblo de Dios como tal no debería consistir en determinar las formas concretas de integración y participación, sino en hacer constar la incompatibili-

dad de la situación existente con la dignidad y los derechos del hombre.

c. Es tan difícil encontrar la medida concreta de integración y participación como hallar el equilibrio entre sistemas parciales en una sociedad. ¿Por qué? Porque hay que contar con el egoísmo, con la culpa de todos los participantes en el conjunto del sistema, con la tendencia a desnaturalizar y aprovechar esas situaciones, y porque en todas partes amenaza el peligro de soluciones utópicas. La solidaridad del Pueblo de Dios necesita siempre, en consecuencia, un distanciamiento crítico que tenga presente estos aspectos negativos.

Precisamente en esta solidaridad crítica subraya el pueblo de Dios la contingencia de la cultura sistemática en todos los ámbitos particulares.

d. Lo mismo puede decirse referente al siguiente gran grupo de problemas: el respeto adecuado de los presupuestos naturales para la cultura sistemática. En el reconocimiento de los límites naturales de la cultura sistemática hay un aspecto exterior —aunque implícito— de la fundamentación esencial del mundo, hombre e historia en Dios, que aparece destacado y del cual la Iglesia o el Pueblo de Dios tiene que dar testimonio en su existencia.

e. La situación conflictiva fundamental resulta de la tendencia, avivada una y otra vez en la cultura sistemática moderna, de considerarse a sí misma como una sociedad autosuficiente exclusiva.

Esta tendencia está unida al carácter sistemático de la sociedad misma y acompaña todo el camino histórico de la cultura moderna como una aparentemente lógica consecuencia inexplicable. Donde quiera se articula esta tendencia, el Pueblo de Dios se presenta como una fuerza antisocial que parece luchar contra el curso del tiempo. La tarea del Pueblo de Dios es —en contra de tales apariencias— movilizar las escondidas implicaciones humanas de toda sociedad, negando al mismo tiempo la pretendida autosuficiencia social. Con ello se ofrecen variadas figuras de relación Iglesia-cultura, según los distintos modos en que pueden darse por satisfechos la autosuficiencia del sistema a partir de la elucidación científica de los sistemas sociales. En el marxismo de cuño ortodoxo se fundará la autosuficiencia del sistema a partir de la elucidación científica

de la esencia de la historia por el Materialismo dialéctico. Se da aquí una autosuficiencia de tipo totalmente diverso al que surge, por ejemplo, en la así llamada teoría crítica de la escuela de Frankfurt: la base de esta teoría social es la asunción de una dialéctica negativa a través de la cual se logrará la liberación por medio de la opresión de manera asintótica. Con todo, no se problematiza la aporía fundamental de ese proceso global. Un tercer tipo de autosuficiencia lo constituyen finalmente las concepciones sociales positivistas que en el fondo se satisfacen con la facticidad y, a lo más, procuran modificar esta facticidad con operaciones tecnológicas parciales⁴⁷.

La aparente autosuficiencia de los sistemas sociales con la pretensión de estos sistemas de alcanzar una determinación totalmente exhaustiva se ve ya cuestionada por la existencia fáctica de la Iglesia en esas sociedades. En sus formas primarias de realización como martirio (testimonio), liturgia (celebración del culto divino) y diaconía (servicio), se establecen además realmente modelos contrapuestos de comportamiento. Mientras las relaciones interhumanas de tipo social exigen del hombre un comportamiento particular determinado por la relación personal, conforme a roles, contraponiéndose complementariamente en el ámbito íntimo de la pareja y la familia, surge con respecto a la Iglesia y sus formas de realización un tercer modo de comportamiento. Ya no se trata de una esfera privada e íntima; se trata del ámbito de la vida pública. No obstante, los hombres se ven totalmente reclamados en la palabra, en el sacramento y en el servicio fraternal cristiano. Este reclamo total de tipo público es empero esencialmente un reclamo principal en la anticipación sacramental de un acontecer definitivo. Pero, ello precisamente no se convierte en inhumano ni anulante. Las formas de realización eclesial mediatizan así, y de una manera muy real, el comienzo de la redención. Y actúan críticamente contra todos los intentos de hallar la identidad definitiva de la vida en la absolutización de roles sociales o de subjetividad privada.

En esas formas de realización se ofrece el lugar donde poder

incorporar humanamente, en forma fundamental, el fracaso en el control sistemático de la vida, la culpa, la miseria humana.

Basten estas pocas indicaciones para dejar claro en qué medida Iglesia y Cultura actual se hallan referidas la una a la otra.

⁴⁷ Cfr. K. R. Popper, *Das Elend des Historizismus*, Tübingen, 1965.