

como Francisco y Domingo, con sus órdenes mendicantes, constituyen la respuesta cristiana ante la emergencia urbana, mercantil y universitaria del bajo medioevo. Y en el alba de la modernidad, en la emergente cultura barroca, a mi parecer es Ignacio y su Compañía quien resume los intentos de respuestas de la Iglesia a los problemas de un período tan vasto como difícil, complejo y muchas veces oscuro. Es aquí donde cabe recordar, en un ámbito latinoamericano, esa obra estupenda de inculturación que fueron las Reducciones jesuíticas. ¿Cuál hubiera sido la suerte de este Continente si el miope y arrogante anticlericalismo del poder no las hubiera barrido torpemente?

Bien sé que este esquema es demasiado simple; pero me permite afirmar que, si bien ignoro absolutamente quién o quiénes resumirán o simbolizarán la historia del trabajo de inculturación evangélica y eclesial en esta "nueva época" que ya considero iniciada, intuyo y adivino —mirando especialmente esta nuestra América Latina— que en esa tarea los hijos de San Ignacio, si son fieles a su vocación histórica, ciertamente estarán presentes de manera muy especial y relevante. Decir esto no constituye de mi parte la expresión de cierto cumplido formal sino una convicción; y en verdad, para ellos implica el peso de una responsabilidad extremadamente seria y grave.

Dios ha de querer que este Congreso teológico constituya un aporte valioso para configurar fuertemente y afirmar la presencia evangelizadora en el mundo de la cultura, para bien de la Iglesia y de los pueblos latinoamericanos.

MOMENTO HISTORICO

EVANGELIZACION Y CULTURA EN LA HISTORIA DE LA IGLESIA

por Dr. P. HÜNERMANN (Tübingen)*

Pablo VI formuló en su documento "Evangelii Nuntiandi" la tarea apostólica de evangelizar la cultura, tomando en cuenta la problemática de la inculturación del Evangelio. Este trabajo es más necesario que antes, porque las iglesias de América Latina, África y Asia —justamente a causa de los impulsos del Vaticano II— están tomando forma propia cada día más matizada. Así la temática de este congreso conduce al centro de la problemática eclesial actual.

La temática de mi ponencia reza: Evangelización y Cultura en la *historia* de la Iglesia. Como el tratamiento de la historia siempre presupone conceptos y una cierta manera de conceptualización y argumentación como estructura de la interpretación, me permito empezar con unas aclaraciones para proceder

* R. P. Dr. Peter Hünermann. Nació en Berlín en 1929. Ordenación sacerdotal en 1955, en el Collegium Germanicum de Roma. *Títulos*: Después de realizar estudios de Filosofía y Teología en Roma, defendió su tesis doctoral en 1958, en el tema: "Trinitarische Anthropologie Franz Anton Staudenmaiers". En 1967 defendió la tesis de Agregación en la Universidad de Friburgo, con el título: "Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19 Jahrhundert". *Actividades*: Después de ordenado trabajó como profesor de Religión en Mönchen-Gladbach y Aachen. En 1961 se trasladó a la Universidad de Munich y luego a la de Friburgo. En esta última, como docente universitario, fue Decano de la Facultad de Teología durante los años 1970-1971. En el semestre de Invierno del 70-71, le ofrecieron paralelamente las cátedras de Teología Fundamental, en la Universidad de Ausburgo, y la de Teología Dogmática, en Münster. El P. Hünermann aceptó esta última y fue, además, Decano de la Facultad de Teología en el período 1981-1982. En 1982 fue nombrado en la cátedra de Teología Dogmática en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Tübingen. Cabe destacar que el P. Hünermann, juntamente con el P. Welte de la Universidad de Friburgo, fundó el "INTERCAMBIO CULTURAL LATINO-AMERICANO-ALEMAN". En 1972, dado el estado de salud delicado del P. Welte, el P. Hünermann fue nombrado Presidente por los miembros del Curatorio Alemán, cargo que actualmente ocupa. *Principales publicaciones*: *Theologie als Wissenschaft*. Hrsg. mit Bernhard Casper und Klaus Hemmerle. Freiburg/Basel/Wien, 1970. *Gott im Aufbruch. Die Provokation der lateinamerikanischen Theologie*. Hrsg. mit G. D. Fischer. Freiburg/Basel/Wien, 1974. *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament*. Hrsg. mit R. Schaeffler, Freiburg/Basel/Wien, 1977. *Lateinamerikas Staatsklasse und die Armen. Der gesellschaftliche "Ort" der Befreiungstheologie*. In Herderkorrespondenz 10 (1984), 475-480.

entonces a una delineación de los rasgos fundamentales que caracterizan las varias épocas del largo camino que recorrió la Iglesia a través de los siglos, con sus variadas formas de relación entre Evangelio y Cultura. Evitamos así caer en un narrar anecdóticamente acontecimientos de la historia eclesiástica y preparamos un entendimiento verdaderamente teológico.

1) Aclaración de conceptos

1.1. ¿Qué significa "cultura"?

En latín cultura significa primariamente el cultivo del campo. En sentido analógico la palabra se utiliza en versiones como: 'cultus litterum'... Así Cicerón habla de la filosofía como 'cultura animi'¹. El medioevo reserva la palabra casi exclusivamente para la agronomía. Se habla —aunque sólo raramente— de la cultura 'christianae religionis'. Los grandes humanistas postmedievales restablecen el uso más amplio de la palabra, refiriéndose a Cicerón². Es importante que todavía durante el tiempo del humanismo la palabra cultura siempre necesitó un genitivo de determinación. Sólo el tiempo de la ilustración cambiará esta manera de hablar. Pufendorf, fundador y propugnador de la doctrina de la ley natural dentro del ámbito de la ilustración alemana, aplica la palabra cultura en sentido global. Opone 'cultura' o sea 'status culturae', a 'natura', es decir 'status naturae'³. El estado de naturaleza del hombre es marcado por la ausencia de un orden social, falta de producción común, carencia de medios de vida. Cultura significa la situación del hombre que goza de todos esos beneficios.

Esta concepción de cultura se extendió rápidamente. Herder añadió a este término nuevo el momento de la historicidad. Cultura como estado de cultura del hombre existe sólo en varios grados de cultura⁴.

Sobre la base de esta concepción, que se hizo europea, T. S. Elliot definió la cultura como "forma universal de vida" (the

¹ M. T. Cicero, *Gespräche in Tusculum II*, 13, eingel. und übers. v. K. Büchner, Zürich 1952, 96.

² Vgl. dazu J. Niedermann, *Kultur. Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*, Firenze 1941, 63f.

³ S. Pufendorf, *Eris scandica*, Frankfurt 1686, 219.

⁴ Vgl. J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Darmstadt 1966, 406: "Das Menschengeschlecht ist bestimmt, mancherlei Stufen der Kultur in mancherlei Veränderungen zu durchgehen; auf Vernunft und Billigkeit aber ist der dauernde Zustand seiner Wohlfahrt wesentlich und allein gegründet".

whole way of life), según la cual un pueblo vive desde el nacimiento hasta la muerte, de la mañana a la noche, y también cuando duerme"⁵. Como forma universal de la vida, cultura incluye siempre tres aspectos correlativos: Primero, la cultura es siempre un cierto orden. Orden de la vida social y comunitaria de los hombres, incluyendo las instituciones, las costumbres, etc... La cultura es al mismo tiempo el orden de su praxis, de su manera de producir, de su trabajo intelectual y estético, incluyendo las obras respectivas.

Segundo, la cultura es siempre expresión e interpretación de la vida, articulación concreta cotidiana del sentido del estar del hombre en el mundo.

Tercero, la cultura es, bajo otro aspecto, un ethos determinado, según la sentencia de Heráclito: 'éthos anthrópo dáimon': la morada es para el hombre lo divino. Es decir: la cultura es también la forma concreta pública del sentido hondo, divino de la vida, que obliga al hombre como ser responsable y libre⁶.

1.2. ¿Qué significa Evangelio, Evangelización?

Dado que el Evangelio, aceptado en el sentido del Nuevo Testamento, es constitución de un orden nuevo entre Dios y los hombres, revelación de un nuevo sentido de la vida, e incluye un nuevo ethos, se plantea el problema de la relación entre Evangelio y cultura. ¿Es el Evangelio una nueva cultura, una nueva forma universal de vida, según la definición de Elliot? Si no es así, ¿cómo se manifiesta la diferencia, cuál es la relación que resulta?

La respuesta que da el Nuevo Testamento es compleja. Se puede resumir en las siguientes afirmaciones: 1^o) El Evangelio —según el Nuevo Testamento—, no se identifica con la cultura. La frase de Juan: "Mi reino no es de este mundo"⁷ tiene sus múltiples antecedentes en los escritos sinópticos⁸.

⁵ T. S. Eliot, *Zum Begriff der Kultur*, dtsh. v. G. Hensel, Frankfurt am Main 1961, 33.

⁶ Vgl. dazu die Übersetzung von M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus*, Bern 1947, 106: "Der Mensch wohnt, insofern er Mensch ist, in der Nähe des Gottes".

⁷ Joh 18, 36. Dem entspricht im Johannes-Evangelium die Formel des "Nicht-von-der-Welt-Seins" der Jünger (Joh 17, 14. 16). Vgl. auch die Mahnrede des Paulus im Römerbrief, die mit den Worten beginnt: "Gleicht euch nicht dieser Weltzeit an." (Röm 12, 2).

⁸ Vgl. etwa den Ruf zur Umkehr (Mk 1, 15) sowie die Aufforderung, gegenüber der Suche nach dem Reich Gottes alles Übrige zu relativieren (Mt 6, 33).

2º) El Evangelio sustituye a la cultura como forma última y universal de vida.

3º) El Evangelio como forma última y universal de vida incluye —según el Nuevo Testamento— una multitud de configuraciones y formas culturales y las reconoce⁹.

4º) Por causa de ser forma última y universal de vida surgen una serie de incompatibilidades y oposiciones entre el Evangelio y algunas formas culturales¹⁰.

5º) Justamente por la integración de formas culturales en la forma última del Evangelio y la condenación de otras, el Evangelio pretende abrir al hombre a la vida verdadera, auténtica¹¹.

Así es como el Evangelio dice por sí mismo relación con la cultura y la evangelización tiene desde el principio el carácter de evangelización de la cultura.

En lo referente a la inculturación del Evangelio en el Nuevo Testamento, naturalmente se pueden hacer una serie de observaciones, sólo que los escritos del Nuevo Testamento no contienen reflexiones explícitas, como por el contrario las contienen en lo que se refiere al Evangelio como forma condicionante de cultura. Pablo insiste en que él proclama en todo lugar el mismo y único evangelio, a pesar de su afirmación de ser judío con los judíos y que no tiene ley con los que no la tienen¹². Además el Nuevo Testamento no reflexiona sobre cómo determinar la relación Evangelio-Cultura de una manera conceptual.

Toda esta problemática se plantea explícitamente en el tiempo de la ilustración. Estas preguntas se vuelven ineludibles con el descubrimiento del método histórico crítico y la elaboración de la cuestión hermenéutica en el siglo pasado.

Mientras que en el ámbito de la teología protestante se desenvuelve el así llamado protestantismo de la cultura —baste recordar a Schleiermacher y a Harnack—, la teología católica se abre sólo muy paulatinamente a conceptualizar esta problemática. Delinearemos rápidamente en el párrafo siguiente la manera tradicional de responder a estas preguntas y propon-

⁹ Vgl. etwa Phil 4, 8f.

¹⁰ So erregt Jesu Verhalten Anstoß bis hin zur Verurteilung. In 1 Kor 8, 1ff hält es Paulus für unmöglich, daß Christen unter gewissen Bedingungen Götzenopferfleisch essen.

¹¹ So wird Lk 15 das Essen mit den Sündern durch die Freude Gottes gerechtfertigt. Paulus kontrastiert das frühere Leben als Knechtschaft mit dem jetzigen Leben als Freiheit der Kinder Gottes (vgl. etwa Gal 4, 1-7).

¹² Vgl. 1 Kor 9, 20-22.

dremos nuestra respuesta que se basa en la teología del Vaticano II.

1. 3. *Dos maneras de concebir la relación entre Evangelio y Cultura*

1. 3. 1. La respuesta neoescolástica se caracteriza por tres momentos: en primer lugar, el fundamento es la diferenciación entre substancia y accidente. Así Otto Semmelroth llama a la Iglesia en su visibilidad “el símbolo sacramental del reino de Dios”¹³. Ella recibe su esencia o substancialidad de Jesucristo. Todos los cambios históricos son de carácter accidental, periférico.

Segundo momento: como complemento de la diferenciación substancialidad-accidentalidad, esencia-momento externo o periférico, la teología católica explica la historicidad del Evangelio a través de un desarrollo o una explicitación organológica: es decir como un proceso vivo que mantiene su identidad esencial porque está estructurado por las leyes de la lógica.

Así es como en las discusiones del Vaticano Primero se habla de un desarrollo de la Verdad de la infalibilidad y del primado del Romano Pontífice.

Los documentos bíblicos presentan estas verdades de manera implícita; la iglesia patrística y medieval transforma esta verdad implícita bíblica en verdad virtual; y la iglesia de la época moderna, finalmente, llega a la explicitación de esta verdad.

Mathias Josef Scheeben, el gran maestro de teología neoescolástica, explica los procesos de la historia del dogma expresamente con ayuda de la lógica y sus variadas formas de conclusión. En esta concepción los datos culturales pueden figurar como premisa menor para premisas mayores que enuncian contenidos de fe¹⁴.

Tercer momento: ¿Cuáles son los resultados de esta conceptualización de la relación Evangelio-Cultura? Cultura en cuanto orden social y orden de praxis radica en la naturaleza social y creadora del hombre. La Cultura, en cuanto ethos, radica en la ley natural y en cuanto refleja el sentido de la vida, es manifestación de la creación. En este sentido cultura representa siempre la esfera periférica y por tanto variable de la naturaleza del hombre. Ella influye accidentalmente en el Evangelio y en la

¹³ *Mysterium salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik* Bd. IV/1, Das Heilsgeschehen in der Gemeinde, Einsiedeln/Zürich/Köln 1972, 334.

¹⁴ Vgl. *M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik, Erstes Buch: Theologische Erkenntnislehre, Gesammelte Schriften* Bd. III, Freiburg 1948, § 49, 400ff.

Iglesia como realidades esencialmente sobrenaturales. La cultura obtiene su última perfección y dignidad donde sirve para el Evangelio: Así el arte y la música sirven para embellecer la liturgia, etc... Se trata siempre de la relación sierva-Señora como entre filosofía y teología.

La influencia del Evangelio en la cultura se resume en dos puntos: el Evangelio revela la última y verdadera meta de todo el quehacer cultural. El Evangelio protege a la cultura de toda deshumanización y perversión.

Los documentos de los Papas en el siglo pasado están llenos de repeticiones de esas dos características.

1.3.2. Una nueva concepción de la Relación Evangelio-Cultura en la teología del Vaticano II.

Los textos del Vaticano II hablan de la relación Iglesia-mundo, Evangelio-cultura de una manera que trasciende la conceptualización tradicional. Me limito a citar aquí un solo texto, el artículo 58 de *Gaudium et Spes*¹⁵:

“Múltiples son los vínculos que existen entre el mensaje de salvación y la cultura humana. Porque Dios, por medio de la revelación a su pueblo, desde las edades más remotas hasta su plena manifestación en el Hijo encarnado, ha hablado según la cultura propia de cada época.

Del mismo modo, la Iglesia, que ha vivido durante el transcurso de la historia para difundir y explicar el mensaje de Cristo en su predicación a todas las gentes, para investigarlo y comprenderlo más profundamente, para expresarlo mejor en la celebración litúrgica y en la vida de la comunidad multiforme de los fieles”.

Cabe destacar que en este texto cultura es lenguaje, tiene la estructura del lenguaje. En la economía Veterotestamentaria Dios se sirve de la respectiva cultura histórica para su revelación. La diferencia del Nuevo Testamento frente al Antiguo está en que desde Jesucristo y su anuncio del reino, la Iglesia proclama el Evangelio a través de las diferentes culturas y las culturas como lenguajes diferentes permiten a la Iglesia describir el Evangelio de una manera más honda, nueva.

¿Cómo conceptualizar esta relación? No es posible ya orientarse según la disyunción substancia-accidente, porque cultura aparece acá como medio universal. No hay Evangelio fuera de la

¹⁵ Zum Verhältnis von Kirche und Welt vgl. GS 40-45.

cultura. Por el otro lado, Evangelio y Cultura no coinciden. La labor de conceptualizar este conjunto no se puede hacer prescindiendo de la estructura de la cultura concebida como lenguaje. Tomamos como pista de reflexión el acto de la predicación. Cuando Pablo proclama a Dios como la salvación de los pecadores, revelada en Jesucristo, ¿cuál es el movimiento interior del lenguaje?

Se da un movimiento caracterizado por una doble negación. Caracterizamos así la primera negación: si Pablo proclama a Dios como salvación, habla de un misterio que ningún ojo ha visto y ningún oído ha escuchado, habla de lo que no surgió del corazón del hombre¹⁶. Nombra el misterio que trasciende toda palabra, nombra el inefable abismo de Dios.

La segunda negación: Pablo proclama a este Dios que asumió al hombre en Jesucristo y anuncia este acontecimiento libre de que Dios se constituyó salvación del pecador. De ese modo Dios se niega como trascendencia indeterminada. El insondable misterio de Dios, el Otro de todo lo decible, se autodefine como la perfección del hombre, se afirma transfiguración de este mundo.

Así, en consecuencia, la realidad inmediata del hombre es también negada de una manera determinada. El misterio de Dios, negación de lo que es, se afirma como el núcleo de esta realidad, verdadero sentido del hombre, promesa de perfección escatológica.

La primera negación que tematiza una trascendencia vaga, indefinida, se convierte en negación determinada, concreta y en afirmación escatológica.

Quiero anotar aquí que la doble negación de la cual hablamos, no es la doble negación de la cual habla Hegel. La diferencia está en esto: en que el fundamento es un acontecimiento absolutamente gratuito, libre, de parte de Dios: este movimiento de la doble negación tiene el carácter de un don de Dios. Así el hombre es liberado de su pasado pecaminoso, de su tiempo presente inmediato que tiene el estigma de la dispersión, y se abre delante de él no el futuro limitado, de corto alcance temporal, sino el futuro divino. ¿Cómo se concretiza este movimiento que es justamente lenguaje, pero un lenguaje con un movimiento bien específico?

En relación con Heidegger entiendo el lenguaje como lugar de apertura temporal de mundo a través de la comunicación interpersonal. En el Evangelio el lenguaje se vuelve lugar de apertura temporal de un mundo desde Dios salvador del hombre a través de la comunicación interpersonal.

¹⁶ 1 Kor 2,9.

La comunicación interpersonal es la manera en la cual el hombre cumple, efectúa y ratifica el Evangelio. Esta comunicación tiene su estructuración interna. El hombre se vuelve esencialmente testigo del acontecimiento salvífico de Dios. El es testigo y por lo tanto está convertido hacia su prójimo. Este prójimo, sin embargo, es afirmado no en su inmediatez sino como posible hijo en la Fe. Pues la comunicación de la fe significa engendrar al hombre nuevo. Así la comunicación de la Fe es afirmación del otro en su alteridad e irreductible originalidad, pero como sujeto de la misma esperanza escatológica e inefable. Se trata por lo tanto de afirmar al otro dentro del futuro divino e inagotable, pero en el momento actual, en el concreto del 'hic et nunc'.

En la aceptación de este testimonio el otro acepta al testigo o sea a la comunidad testificante en su concretez histórica como mediador esencial.

Mediador esencial quiere decir más que "conditio sine qua non", porque la conditio no entra de manera constitutiva en el proceso de mediación.

Mediador esencial quiere decir que el testigo o sea la comunidad testificante, es afirmada por el otro, el hijo en la fe, de manera absoluta, porque es aceptada como portador del "sí" definitivo de Dios mismo. Y en este "Sí" está incluida toda la historicidad.

El testigo o la comunidad testificante aparecen en su concretez, temporalidad, finitud histórica como mensajeros para los hijos en la fe, y ellos a su vez como precursores de la salvación divina, precursores de lo más grande todavía escondido. Ambas partes: los mensajeros y los precursores se afirman mutuamente como sujetos escatológicos.

Esta aceptación mutua como mensajero y precursor es la forma perfecta de la caridad en la cual el amor de Dios y el amor del prójimo son una sola cosa. Dejamos de lado ahora las diferenciaciones ulteriores que se refieren tanto a las formas deficitarias de comunicación como a las varias articulaciones de esta comunicación.

Preguntamos inmediatamente: ¿qué significan estas reflexiones para la determinación de la relación Evangelio-cultura?

1. — Decíamos: el lenguaje es el lugar de apertura del mundo a través de la comunicación interpersonal. Justamente como tal el lenguaje es cultura. Más arriba caracterizábamos cultura como orden, expresión e interpretación del sentido del ser, del sentido moral o ético de la vida. Cultura como tal es realidad "locuencial" (langagiére, sprachlich) si ustedes permiten este neologismo.

2. — El testimonio del testigo de la fe tiene necesariamente carácter de lenguaje y a condición de no ser meramente verbal, tiene que ser real, es decir cultural.

Un testimonio a-cultural es un testimonio vacío, insignificante. Pero la cultura se realiza en el testimonio de la fe según la doble negación, de la cual hablábamos.

Eso significa: toda forma de identificación inmediata entre Dios y cultura es negada. La cultura hace parte de la comunicación de la fe, como desmitificada.

Todavía más: como explicábamos, la segunda negación se concretiza en la afirmación escatológica de la alteridad e irreducibilidad del otro, del otro pueblo, de la otra cultura y sus potencialidades, es decir: las virtualidades culturales del otro, las otras culturas son aceptadas dentro del futuro divino, dentro de la misma esperanza, como precursoras de la salvación externa.

3. — Las culturas están marcadas por completo por su carácter de contingencia histórica, como el lenguaje mismo. La contingencia histórica incluye momentos de relativa necesidad de cierta continuidad histórica pero también momentos de casualidad y singularidad. Como cada individuo, cada sociedad y cada cultura están caracterizadas por estos momentos que relativizan toda sistematización posible.

A pesar de esto a través del movimiento del Evangelio se constituye un proceso de integración libre de etapas y épocas de la misma cultura y de las diferentes culturas.

Pero hay que definir cuidadosamente este proceso para no caer en un falso integrismo que significaría ideologizar la fe.

Es una integración libre, es decir, el testigo —y la comunidad testificante— con su testimonio culturalmente articulado es aceptado por los hijos en la fe en su alteridad.

Pero no se trata de una mera alteridad. Más bien es una alteridad que tiene para los hijos en la fe un carácter esencial, hace parte de su propio camino. No pueden entenderse a sí mismos en la fe, sin estos testigos. De ahí que el Evangelio inculturado por los testigos, y la cultura de estos se revisten de importancia vital. Todo eso no sucede con detrimento de la propia cultura o de las propias virtualidades culturales, sino para provecho de ellos mismos, a fin de vivirlas en toda su plenitud como medio "locuencial" del Evangelio.

Por otro lado: las virtualidades culturales de la generación joven a la cual los testigos, están transmitiendo su testimonio,

las culturas de otras regiones y pueblos adonde van para sembrar la palabra son para ellos, los testigos, el lugar de vida de aquellos que también están asumidos en la misma esperanza escatológica.

Así se constituye una integración libre que respeta las alteridades de las culturas pero los pone también en contacto, más todavía, las hace sumamente importantes una para la otra. Y así se inicia un proceso de libre comunicación y vitalización, porque tanto los testigos como los hijos en la fe están siempre trascendiendo los propios límites y fronteras.

Este movimiento es el ejercicio de amor social o caridad vigente entre sociedades.

Es obvio que las reflexiones que propusimos presuponen los trabajos de la filosofía moderna. Ni en la patrística ni en el medioevo era posible, tratar la relación Evangelio y cultura de esta manera. Se muestra que la relación Evangelio-cultura tiene su propia historia, una historia de inculturación del Evangelio y de evangelización de la cultura. Los siguientes esquemas buscan aclarar las estructuras fundamentales de las diferentes etapas de esta historia.

2) Evangelio y cultura: Esquemas históricos

2.1. *Evangelio y cultura en la Iglesia de los Padres*

En su brillante obra *La cultura antigua y el Cristianismo*¹⁷, Olaf Gígon subraya como factor principal que la iglesia joven, entrando en la región mediterránea, encuentra al Imperio Romano. Este Imperio se entiende a sí mismo como el imperio definitivo. No es sólo “un estado al lado de otros, sino el imperio destinado divinamente para reinar sobre toda la oikumene y por todos los tiempos”¹⁸.

El poder romano, la fortuna de Roma tienen en última instancia carácter religioso, son venerados en el culto dedicado al Emperador.

El culto es profesión de esta misión divina del Imperio. Como complemento de este imperio —como imperio mundial y su derecho— se da la Filosofía, don hereditario de los griegos.

¹⁷ Darmstadt 1967. Vgl. weiterhin N. Brox, *Evangelium und Kultur in der Spätantike*, in: *Kultur als christlicher Auftrag heute*, hrsg. v. A. Paus, Kevelar/Graz/Wien/Köln 1981, 247-304; P. Stockmeier, *Glaube und Kultur. Studien zur Begegnung von Christentum und Antike*, Düsseldorf 1983.

¹⁸ Vgl. O. Gígon, a. a. O., 11.

La filosofía en sus varias articulaciones representa la verdadera y razonable visión de la realidad y del deber del hombre. En comparación con ella las otras tradiciones no greco-romanas brindan sólo variadas formas deficientes e imaginativas de la realidad.

A estos dos rasgos fundamentales se añaden entonces las corrientes de la vida cultural de ese tiempo, los cultos de misterios, el gnosticismo, la religiosidad popular, etc., que marcan esta cultura plurinacional y de alguna manera feudal.

¿Cómo se afirma la joven iglesia en este mundo nuevo? Atendemos sólo a los aspectos más fundamentales.

Es interesante observar que ya en la primera gran obra teológica, en la obra de Ireneo se encuentra la respuesta fundamental a los dos grandes desafíos del Evangelio; la pretensión del Imperio Romano y de la filosofía como portadora de la verdad. Ireneo proporciona esta respuesta a pesar del hecho de que su enemigo inmediato es el gnosticismo: ¿cuál es la respuesta?

Es la elaboración inicial de una concepción de la historia de la salvación como último cuadro de referencia para toda la vida humana social y todo el acercamiento del hombre a la Verdad de Dios.

Los padres posteriores diferencian y articulan esta respuesta evangélica: en los trabajos de Orígenes y de los Capodocios se encuentran modulaciones y profundizaciones de la misma.

La gran obra de San Agustín, *De Civitate Dei*, representa ciertamente una culminación de esta concepción que desde el siglo tercero marca también la composición de las confesiones de la fe.

El concepto de imperio definitivo —desmitologizado y al mismo tiempo afirmado escatológicamente— se transforma en la civitas Dei como reino último que engloba todo, desde los comienzos hasta la perfección escatológica. Y la filosofía pagana, desmitologizada también y afirmada escatológicamente, se transforma en sabiduría cristiana, comunión del hombre creado a la semejanza de Dios, y de Dios que le enseña a través de la revelación su economía.

Dentro de este cuadro se integran entonces los resultados esenciales de la inculturación del Evangelio en este tiempo.

En Nicea se formula la nueva determinación conceptual de Dios que se comunica verdaderamente por su propio Logos hecho carne.

En Constantinopla se afirma, con la definición de la divinidad auténtica del Espíritu que el espíritu que anima la iglesia

no es sólo un cierto espíritu bueno, sino más bien el espíritu de Dios mismo, de modo que la iglesia concreta, histórica vive realmente en comunión y comunicación con su Dios.

Los grandes Concilios Cristológicos definen más en detalle el ser divino y humano de Jesús. En las controversias con el pelagianismo finalmente la libertad del hombre mismo está definida como una libertad en unión y comercio con la libertad divina a través de la gracia.

Se puede decir que así la joven iglesia redefine la última y universal forma cultural de su medio ambiente a través del alumbramiento conceptual de la historia de salvación, redefine también los conceptos angulares: Dios; Cristo —la mediación esencial—; el reino —la verdadera sociedad del hombre—; el hombre, determinando su ejercicio de Libertad.

A través de esa inculturación creativa la iglesia de los Padres crea un cuadro de referencia en el cual ella integra largamente la multitud de los momentos culturales de su tiempo.

Los Cristianos se vuelven maestros y profesores en las escuelas públicas, los clásicos griegos y latinos no son rechazados. Sus libros son materia de enseñanza; su interpretación con todo se acomoda al cuadro nuevo. La cultura tradicional pagana se manifiesta en esta hermenéutica como símbolo indicador del verdadero misterio de la historia. Sin este tránsito, ininterrumpido, la abundante conservación de la literatura clásica no hubiera tenido explicación.

Del mismo modo los Cristianos aceptan con gran lealtad las formas de gobierno y de administración, excepto el culto imperial.

Lo correspondiente se muestra en el ámbito de los diversos valores cívicos, los catálogos de virtud y vicio, tanto en la iglesia del oriente como en la del occidente.

Después de una investigación de esta situación Arnold Stözel llega a la siguiente conclusión: "En la Iglesia de las masas populares del fin del siglo cuarto viven prácticamente las tradiciones de la filosofía antigua y de la ética, implicada en esta filosofía. No se trataba de una 'religión' sino más bien de una sabiduría iluminada y desmitologizada: por lo tanto filosofía y ética podían ser aceptadas por la iglesia"¹⁹.

* * *

El trabajo fundamental pastoral de ese tiempo consiste en la proclamación del evangelio inculturado como lo describimos,

¹⁹ A. Stözel, Kirche als "neue Gesellschaft", Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 51, Münster 1984, 221.

es decir en la representación y la renovación litúrgica de la forma universal y última de la vida, es decir la historia de salvación, en la proposición de los conceptos fundamentales acerca de Dios, de los misterios de Cristo, de la iglesia y del hombre.

Los últimos son representados sobre todo en la palabra de la predicación. En relación con este cuadro último la libertad Cristiana es provocada libremente a materializarse más.

El movimiento monacal es la primera gran respuesta a esta invitación²⁰.

La constitución de comunidades sin distinciones feudales, la revalorización del trabajo —que no es más concebido como labor contrapuesta a la libertad del ocio—, sino como cooperación con Dios y servicio al mismo, son formas elocuentes de cómo en un proceso de transfinalización los datos culturales más concretos empiezan a sufrir la doble negación del Evangelio.

Resumamos los resultados: La iglesia que entra en el ámbito de la cultura greco-romana es considerada desde afuera como secta, portadora de unos mitos bastante absurdos. Ella logra desde su propia dinámica de fe procrear un nuevo cuadro referencial conceptual último de la vida en medio de esa cultura.

La demarcación conceptual de las realidades básicas está hecha por determinaciones esenciales. El Verbo Divino es realidad distinta del Padre y de su misma esencia; lo mismo vale para el Espíritu que opera en la iglesia y en los fieles.

En Cristo se distinguen dos naturalezas, la naturaleza divina y humana. Como el cuadro de referencia es de carácter abstracto, representado en la liturgia en su sacramentalidad objetiva, así las definiciones de las realidades básicas reflejan la racionalidad abstracta de la razón (Abstraktes Verstandes Denken).

De modo correspondiente se determina la relación Evangelio-cultura en general.

La especulación filosófica del logos está aceptada por ejemplo, por Agustín. Lo que hace falta a la reflexión neoplatónica es el conocimiento del hecho de que el Verbo se hizo carne. De manera análoga juzgaban los padres anteriores. El logos filosófico es el logos de Dios, con tal que no se mezcle el logos con el mundo.

El Evangelio añade a la cultura el sentido último, el complemento necesario, en cuanto se trata de realidades espirituales culturales.

²⁰ K. S. Frank, Ἀγγελικὸς βίος. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum "engelgleichen Leben" im frühen Mönchtum, Münster 1964.

El Evangelio transforma las realidades culturales en cuanto se trata de realidades materiales; las hace símbolos de la última realidad testimoniada por el Evangelio.

Se puede decir que se refleja en esta inculturación del Evangelio el carácter abstracto-esencial que marca la sociedad romana.

La gran tentación de la Iglesia que tiene esta inculturación del Evangelio y esta evangelización de la cultura, es la tentación de contentarse con esta doble negación abstracta y por ende reducida.

Porque así la iglesia permanece sólo momento de interioridad frente a la cultura "externamente" —por el cuadro de referencia— cristiana, una cultura representada por el emperador cristiano o el príncipe cristiano. Es perfectamente lógico, que contra esta situación que se verifica sobre todo en el este son los monjes los que se oponen. Son ellos los que critican al emperador por falta de fe más en concreto.

El occidente latino eclesiástico tiene la ventaja de tener al emperador lejos. Así la iglesia se desenvuelve con más libertad. Surge acá la tentación de la monarquía papal o del principado episcopal.

La así llamada teoría de las dos espadas es uno de los síntomas de un empuje evangélico más grande.

2.2. *Evangelio y cultura en la Iglesia medieval*

Los cambios más importantes, las innovaciones en la relación Evangelio-cultura no se producen durante el medioevo en la iglesia bizantina. Bizancio continúa fuertemente en la línea de la iglesia patristica.

Hay unas analogías con el occidente: por ejemplo Bizancio se dirige a pueblos nuevos, como la iglesia latina.

Pero son fundamentalmente las estructuras bizantinas las que se encuentran allí en la iglesia rusa.

Es en la iglesia latina del occidente, donde se manifiesta una innovación en la relación Evangelio-cultura.

El factor externo, la causalidad, está en la invasión de los pueblos germánicos en Italia como en Alemania, Francia, España, Africa.

No es necesario acá describir el proceso muy lento de la cristianización y aculturación. Decisiva es la mentalidad de las tribus y pueblos más importantes: todo su orgullo y deseo está en imitar, recibir la cultura superior.

Martin Grabmann caracteriza esta situación como "un tiempo de coleccionar, reproducir, compilar. Es característico para los

comienzos del medioevo la estimación decisiva que tiene la autoridad, la dependencia de las sentencias y visiones de los grandes maestros de la era patristica"²¹.

Evangelio y cultura forman una única realidad en este inmenso proceso de asimilación. Pero este proceso, cuando ya adquiere madurez, desemboca en algo nuevo. Para caracterizarlo podemos citar el programa teológico de Anselmo de Canterbury: "Fides quarens intellectum"²².

Este programa no determina sólo el desarrollo teológico medieval. El influye también en todos los sectores de la vida pública tanto de la iglesia como de los principados, reinos y el imperio.

Pero la pregunta se impone: ¿No es el movimiento indicado por este axioma una inversión de aquel movimiento que caracterizábamos como movimiento de doble negación? ¿No se reduce la fe a la razón, el Evangelio a la cultura?

Hay que analizar este movimiento con esmero. El movimiento que caracteriza al medioevo cristiano niega la cultura cristiana transmitida en su inmediatez. La niega una tradición que permaneció externa, ajena. Esta cultura cristiana es negada no para ser reducida a una razón pura, sino en favor del "intellectus fidei".

Es decir: la negación se hace en favor de una razón que está colocada en la dimensión escatológica del futuro divino.

Así aparece aquí también la doble negación de la cual tratábamos. La meta es devolver al Evangelio toda su fuerza orientadora crítica, frente a una cultura de tradición cristiana, de restablecer el Evangelio en su vigor que interpela y concierne al hombre integralmente.

En contraste con el alumbramiento de la forma universal y última en la patristica el "intellectus fidei" como el núcleo central de la inculturación del Evangelio es una realidad subjetiva, o mejor intersubjetiva pues el "intellectus fidei" es concebido como participación del hombre en la ciencia divina²³.

El "intellectus fidei" necesita poner —como su propio presupuesto— el "intellectus humanus creatus"; la teología precisa suponer la filosofía, cosa que no ocurría en la sabiduría cristiana

²¹ M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode* I, Graz 1957, 179f.

²² *Anselm von Canterbury*, *Proslogion*, lat.-dtsh. hrsg. v. F. S. Schmitt, Stuttgart/Bad Cannstadt 1962, 70. Zum Verhältnis von Glaube und Einsicht bei Anselm vgl. K. Kienzler, *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*, Freiburg/Basel/Wien 1981.

²³ Vgl. *Thomas von Aquin*, *STh* I, q. 1, a. 2 c.

de la patrística. La recepción de la Filosofía antigua en toda su amplitud corresponde así a un imperativo teológico.

En esta recepción se opera al mismo tiempo una transformación profunda de las categorías claves filosóficas. Son redefinidas en el sentido de permitir una comunicación trascendente personal del hombre con Dios.

Así la inseidad substancial del hombre es definida de tal manera que a causa de la apertura intelectual del hombre, su substancia adquiere su perfección última en la comunicación directa con Dios mismo²⁴.

Podemos encontrar analogías de esto tanto en la cosmología como en la ética.

Del otro lado, la teología como articulación del intellectus fidei queda marcada por su presupuesto filosófico. Ella articula la historia de esta comunicación divina, desde sus últimas raíces en la autoentrega del Padre al Hijo en el Espíritu en la Trinidad inmanente, hasta la glorificación final de Dios a través de la creación transfigurada. Pero en todo este trabajo la teología está siempre condicionada por las categorías recibidas, transformadas sí, pero no alteradas. Así la categoría de substancia permanece la categoría dominante que condiciona todo el entendimiento del Evangelio.

La importancia de la constitución del "intellectus fidei" no se manifiesta sólo en la fundación de las universidades²⁵.

La determinación de la relación autoridad espiritual-autoridad temporal sigue las pautas predeterminadas por la polaridad "intellectus humanus-intellectus fidei, natura hominis-perfectio supernaturalis eiusdem".

Hasta mencionar el *De Regimine Principum* de Santo Tomás o el fruto maduro de toda esta discusión: la *Monarquía* de Dante Alighieri.

Constatar esto no quiere decir que estas relaciones fueran resultados fáciles. Basta recordar las grandes controversias, del dictatus papae²⁶ o de los documentos de teología imperial como el texto del *Anonymus normannus*, probablemente redactado por el arzobispo de Rouen²⁷.

Finalmente hay que nombrar por lo menos las grandes órdenes medievales, Franciscanos y Dominicos. Si la espiritualidad

²⁴ Vgl. STh I-II, q. 3, a. 8 c.

²⁵ Vgl. J. Verger, *Les universités au moyen âge*, Paris 1973.

²⁶ Gregorii VII Registrum, hrsg. v. E. Caspar, MGH Epist. sel. in usum Schol., Berlin 1955.

²⁷ Vgl. K. Pellens (Hrsg.), *Die Texte des Normannischen Anonymus*, Wiesbaden 1966.

monacal del tiempo patrístico fue orientada por la idea del "bios angelikos" y miraba al logos que asumió la carne, la nueva espiritualidad se orienta en la vida apostólica de Jesús y de los discípulos.

Está delante de los ojos el Hijo del Hombre en su substancialidad histórica, que tiene que ser imitada en medio de una cultura que posee su fundamento en la naturaleza del hombre, en su ser creado y que está vulnerada por el pecado.

En resumen la inculturación del Evangelio en la forma del intellectus fidei representa la época patrística en cuanto la iglesia del medioevo, sobre la base de la cultura antigua y abrazando todo su ámbito, la transforma en la totalidad de sus categorías claves. Este proceso conduce a su vez a una renovación de la filosofía modificada, conduce a la designación de diferentes principios últimos del Evangelio y de la cultura, de la Iglesia, afirmada en su autoridad social y visible y del Estado concebido también en su autoridad social-pública.

La razón de que se puedan definir solos los principios de estas realidades está basado en el hecho de que la conceptualización de la teología como de la filosofía está dominada por el concepto de inseidad substancial.

Así todas las formas de la cultura están orientadas —por su principio, la naturaleza— hasta la perfección del Evangelio que a su vez como gracia perfecciona la naturaleza.

Este conjunto constituye la cristiandad medieval.

En lo referente a las culturas fuera de la cristiandad ellas son juzgadas deficientes, tanto bajo el punto de vista de la verdad de la naturaleza humana cuanto bajo el punto de vista de la verdad revelada, comunicada por Dios a través de los profetas y Jesucristo.

La *Summa contra gentiles* es una demostración elocuente de esta concepción.

2.3. *Evangelio y cultura en la época moderna*

El tercer esquema que proponemos se refiere a los siglos 17-19.

Ciertamente hay muchos acontecimientos importantes entre los comienzos del siglo 14 y el fin del siglo 16. Basta recordar el renacimiento y el humanismo, los comienzos de la formación del estado nacional en Francia, el desarrollo de muchos instrumentos mecánicos, el descubrimiento del camino a las Indias, la colonización de América Latina; en lo que concierne a la iglesia tenemos que nombrar el exilio de Avignon, los Concilios de Basi-

lea, Kostanza, Florencia, la reforma, la división de Europa en países católicos y protestantes, el concilio de Trento.

Si "saltamos" estos siglos no es porque carezcan de significación, sino porque se prepara en estos siglos, a través de tantos dolores, conflictos y sufrimientos, el mundo moderno que obtiene una cierta forma madura. Esto vale tanto para la iglesia y su teología como para la filosofía moderna. Esto vale también para la nueva articulación que encuentra la vida pública, la organización de los estados.

Para entender bien los rasgos fundamentales de esta cultura moderna hay que comenzar con una consideración filosófica.

Al fin del siglo XIII y a los comienzos del siglo XIV se formula el nuevo concepto de ser que marca la filosofía hasta el siglo XVIII. Scotus define el concepto del ens como "id cui non repugnat esse"²⁸. Está involucrada en esta definición una nueva concepción del sujeto: el sujeto tiene acceso trascendental al ente, es el que juzga sobre la posibilidad del ser, tiene la capacidad de la reconstrucción intelectual de la realidad. Es un largo camino de incubación hasta que este pensamiento se desenvuelve en una metafísica universal de orden trascendental en la obra de Suárez.

La metafísica se presenta como la articulación bien detallada de la verdad objetiva esencial, es decir: orden de las posibilidades objetivas. Aparece también muy claramente que la idea del hombre no es más la inseidad substancial que caracteriza al hombre medieval. Es la subjetividad, señora de las posibilidades objetivas y —eso es la consecuencia— de la transformación del mundo por la técnica. Es la subjetividad como fuerza intelectual reconstructora y como fuerza constructora práctica.

Dentro de este cuadro se inscribe el proceso de la implantación de una nueva cultura y de una nueva sociedad científico-técnica.

Basta conmemorar unos hechos: la economía de la era post-medieval se define a los comienzos del siglo XVII como "Mercantilismo"; en el ámbito de la producción empieza la época de la manufactura, se transforma el sistema monetario, se instala paulatinamente el absolutismo como forma estatal. Todas estas formas culturales manifiestan una estructura lógica común: la forma de la conclusión de utilidad y eficiencia.

²⁸ Vgl. L. Honnefelder, *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Beiträge zur Wissenschaft der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N. F. 16, Münster 1979.

En el comportamiento de utilidad y eficiencia se parte de un cierto punto dado que por medios adecuados será transformado.

Es importante que en esta conclusión de utilidad y eficiencia el punto de partida dado, los medios y el resultado permanecen como factores discretos, externos unos a los otros.

Esta visión global de la realidad se expresa de manera obvia en un texto de Leibniz. Caracteriza la bondad de Dios y su providencia de la manera siguiente: "se puede decir que aquello que actúa de manera perfecta, y semejante a un geómetra que conoce las construcciones óptimas para cada problemática; un buen arquitecto... un constructor de máquinas"²⁹.

Esta forma lógica se transforma a fines del siglo XVIII y a los comienzos del siglo XIX en la forma de sistema definida por la relación funcional de todos los momentos. Esta transformación no se da sólo en los grandes sistemas filosóficos del idealismo, sino también de manera correspondiente se observa en la concepción moderna de la guerra³⁰, se manifiesta en el ámbito de la producción industrial, del mercado, que funciona despertando nuevas necesidades; esta lógica nueva sistemática se vuelve realidad en el sistema político democrático con su autodeterminación: es un sistema de rendimiento autogenerado; la mediación de las libertades personales constituye un poder sistemático hasta ahora no conocido en la humanidad.

Justamente en esta última fase hay todo tipo de absolutización.

Tanto la soberanía democrática como el acceso a la verdad a través de las ciencias son declaradas absolutas.

Se manifiesta justamente en estas absolutizaciones que el concepto de sujeto dominador de posibilidades y por ende libre que subyace a todo este proceso encuentra acá sus limitaciones.

Con este punto pasamos ya al segundo momento de nuestra interpretación: ¿qué posición tomó la iglesia dentro de esta cultura?

Para ejemplificar esta posición vamos a servirnos de dos realidades: de un lado de la eclesiología, del otro lado del concepto de la teología.

La eclesiología de los siglos XVII hasta el Vaticano I está profundamente marcada por la concepción de la sociedad per-

²⁹ G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, Nr. 5, übers. v. H. Herring, Hamburg 1958, 11.

³⁰ Vgl. zu diesem Übergang von einer zweckrationalen Konzeption zu einem die neuzeitliche Situation reflektierenden Gesamtverständnis des Krieges bei C. Clausewitz, *Vom Kriege*, Berlin/Leipzig 1915, 75f.

fecta sobrenatural que formuló Belarmino³¹ y que continuó vigente todavía en los textos del Vaticano I. La iglesia como sociedad perfecta posee todos los medios para conseguir su fin sobrenatural, posee la propia fuente de verdad, la revelación, posee su soberanía concedida por Jesucristo para dirigir a los fieles y mantenerlos en el camino de la verdad por una enseñanza infalible.

La iglesia de la contrarreforma se constituye así como contraste de la sociedad moderna que es sociedad perfecta a causa de la subjetividad dominadora del hombre moderno.

A la soberanía de la autodeterminación común se opone la soberanía proveniente de la revelación, al autoabastecimiento de la disposición técnica se opone la suficiencia de los medios puestos a disposición de la iglesia.

Cabe notar que así se encuentra frente a la cultura moderna la autodefinición de la iglesia marcada por la doble negación que explicamos más arriba.

El otro ejemplo quizás más elocuente todavía es la concepción de la teología misma. Esta concepción de la teología se manifiesta de manera muy clara en la obra de Suárez. De un lado se explica en su metafísica toda la verdad objetiva alcanzable al sujeto moderno: la verdad natural de Dios y del ser finito³². Del otro lado el Evangelio es la comunicación del designio de salvación. Es la información del hombre sobre cómo en su bondad infinita resuelve Dios concretar y sintetizar la inmensidad de posibilidades de la verdad objetiva en la historia del mundo. Esta concepción del Evangelio como “*revelatio supernaturalis*” aparece muy claramente por ejemplo en los largos capítulos de la Cristología. Suárez muestra toda la multitud de posibilidades de Dios delante de la creación, delante del pecado del hombre. Dios entonces determina libremente un cierto modo de salvación en correspondencia con su propia bondad y en congruencia con el hombre y la creación, etc.³³.

Así la subjetividad trascendental del hombre y su dominio de la verdad objetiva de posibilidades se contraponen el Evangelio como “*revelatio supernaturalis*” que abre al hombre la verdadera síntesis que proviene de Dios y tiene que ser realizada también

³¹ Zum Begriff der “*societas perfecta*” bei R. Bellarmin vgl. *J. Semmel*, Die Lehre Bellarmins über Kirche und Staat, in: *Scholastik* 5 (1930) 357-379.

³² Für F. Suarez ergibt sich diese Möglichkeit aus dem neuzeitlichen univoken Seinsbegriff. Die Sätze der Metaphysik sind immerfort wahr und notwendig, deshalb werden sie von Gott erkannt. Vgl. *F. Suarez*, *Opera omnia* Bd. 26, *Disputationes metaphysicae* 31.12.40, Paris 1861, 295.

³³ Vgl. *F. Suarez*, *Opera omnia* Bd. 17, 4.2.5, Paris 1860, 54.

moralmente por el hombre. Es justamente este Evangelio concebido como última síntesis práctica universal que permitió la constitución del sujeto moderno dominante y libre frente a toda la verdad objetiva. Es sobre todo en las diferentes formas de absolutización que se manifiesta que el sujeto moderno concebido sin esta relación fundamental al plan libre de Dios no puede conservar su propio carácter de libertad sino más bien se esclaviza de la absolutización de las ciencias, de la absoluta autonomía estatal, etc.

La concepción del Evangelio como “*revelatio supernaturalis*” incluye la doble negación de la cual tratábamos en los comienzos de nuestra ponencia.

Se manifiesta en la determinación de la subjetividad moderna trascendental e históricamente relacionada con el Evangelio como última y libre síntesis del mundo dominado en sus posibilidades por el hombre.

Sin embargo hay que añadir que la iglesia de la contrarreforma afirma esta doble negación de manera inadecuada en cuanto por polarización con el protestantismo la subjetividad individual de las personas es subvalorada. Si en el Concilio de Trento se habla largamente de la justificación de la gracia como momento esencial para el hombre, la iglesia no logra realmente expresar y articular esta existencia justificada del hombre en la vida comunitaria y eclesial.

Otra limitación que se manifiesta en correlación a la de la subjetividad cristiana individual es el hecho de que la teología —hasta el siglo XVIII en sintonía con el desarrollo de las categorías en la filosofía y las ciencias— no logra transformar la lógica sistemática del siglo XIX en el sentido de la doble negación.

Así al final del siglo XIX la iglesia proclama un Evangelio que bajo varios aspectos tiene sólo carácter de contraposición a la cultura del tiempo, mas bajo otros representa la verdadera esperanza escatológica del tiempo moderno.

2.4. *Evangelio y cultura hoy en día - unas anotaciones*

La cultura de los siglos pasados encuentra sus límites hoy en día. La lógica de la utilidad abstracta, la lógica sistemática del dominio, fueron lógicas expansivas. Suponían “espacios vacíos”, vacíos no en un sentido físico sino en el sentido de vacío de poder, vacío de estas formas de cultura. La existencia de los grandes imperios coloniales fue testimonio de este hecho. El carácter universal que tiene hoy en día la así llamada naturaleza secundaria que se sobrepone sobre la naturaleza primaria, el des-

cubrimiento de los límites de las riquezas materiales, de los límites de la producción para no agravar excesivamente el ambiente vital del hombre, la transformación del trabajo a través de la automatización, la problemática del armamento, todos estos sistemas indican que la humanidad está ya en el proceso de necesitar otra lógica de su cultura.

Esta nueva forma lógica se puede llamar lógica de la comunicación. (Intenté desarrollar este concepto en una publicación en la *Theol. Quartalschrift* de Tübingen 1983)³⁴. Apunto sólo unos aspectos fundamentales. La praxis técnica que vivimos hoy día tiene la característica de que todo está producido, es decir, no creado por el hombre sino generado de lo preexistente, como el lenguaje es siempre una procreación, una generación.

Esta mediación creativa del hombre y del mundo es expresión del hombre, y como el hombre tiene subjetividad incondicionada, esta mediación universal adquiere carácter de lenguaje real.

Los pueblos, los grupos, los individuos están delante del desafío de recrear o generar desde su propia subjetividad histórica las cosas y asuntos de tal manera que les sean comunicables, es decir, producciones en vista al otro, a los otros pueblos, tomando en cuenta el aporte de ellos en la esperanza de entenderse y comunicarse en estas cosas y asuntos mismos. Es la única forma de vivir humanamente en nuestros tiempos.

En cuanto la presente sociedad técnica adquiere esta forma de comunicación sus sistemas de producción, de finanzas, educación, etc., en lugar de dilatarse pierden su bidimensionalidad, tienden a replegarse, encorvarse para tomar una forma "tridimensional" dejando espacio para otras configuraciones cualitativamente distintas.

Se trataría de la emergencia de una cultura entonces no basada en la subjetividad trascendental del mundo objetivo de las posibilidades, más bien cultura de una subjetividad histórica, que incluye naturalmente los momentos trascendentales, responsable respecto al mundo histórico.

No cabe duda que el Vaticano II y los documentos postconciliares ya trazaron las primeras sendas para entender el Evangelio dentro de esta cultura nueva emergente.

El Evangelio como comunicación divino-humana que libera al hombre y a los pueblos para tomar toda su dignidad y responsabilidad para la convivencia mundial, entendiendo así tanto las

³⁴ P. Hünemann, *Technische Gesellschaft und Kirche*, in: *ThQ* 163 (1983) 284-303.

personas singulares como los pueblos como sujetos llamados a una dignidad divina y una perfección escatológica, descubriendo el futuro como amanecer del reino. Para mí es cierto que sin una iglesia universal que encierre y viva en sí misma el respeto infinito de las diferentes subjetividades de las iglesias locales, nacionales, continentales, las naciones no pueden aprender el verdadero humanismo libre. Sin que las iglesias de los pueblos y de los continentes constituyan una relación mutua de mediación esencial adonde las diferentes formas del Evangelio inculturado se viven como momentos vitales para todos los comunicantes, sin una iglesia que se constituya así sacramento de los pueblos, no hay signo de esperanza para el futuro de la cultura humana.

En el largo camino de la historia la iglesia logró por fuerza del Espíritu conectar las diferentes articulaciones culturales del mundo occidental de tal manera que se produjo una serie de formas culturales de la libertad más y más articulada.

Por primera vez, la iglesia hoy en día está concientemente delante de la multitud de las culturas, llamada a realizar en sí misma el diálogo de esperanza entre estas culturas manifestándose así como sacramento de la unidad escatológica de ellas.

Será únicamente la fuerza del Espíritu la que pueda conservar la iglesia de un desmembramiento.

SINTESIS DEL PLENARIO

1. Aclaraciones

Solamente transcribimos lo que va al núcleo especulativo de la ponencia: el pedido de aclaración de la doble negación que se distingue de la de Hegel. En qué sentido doble negación. Por un lado existe en el mensaje cristiano una división muy neta, hasta las mismas raíces entre lo que es Dios y lo que es el hombre. No se da más la unidad mítica entre Dios, hombre y mundo. Así el misterio de Dios es realmente el Otro, es la NEGACION de lo que es el hombre, el mundo. Pero ese Dios no permanece sólo como trascendencia indeterminada, global, sino que El mismo se constituye en sentido salvífico del hombre mismo. Se niega en su trascendencia indeterminada y se constituye libremente en el futuro escatológico del hombre y del mundo. De allí la afirmación escatológica de esa realidad de nuestra carne que será resucitada. Esta realidad se afirma escatológicamente. Y desde allí el hombre encuentra a su prójimo como sujeto escatológico también. Y desde allí se convierte todo el proceso histórico de comunicación en una comunicación entre testigos de la fe y los que son los hijos en la fe,

los engendrados a través del evangelio para ser también fieles. Es importante la mediación que se da en el proceso mismo de la tradición. A los hijos en la fe se los llama precursores pues son el amanecer del futuro divino. Cuando los padres bautizan a su hijo lo miran como promesa del futuro escatológico, y es necesario para ellos confirmarlos en su fe. Por eso la opción por la juventud que hizo Puebla es esencial. Pues se la acepta como precursora del futuro escatológico.

2. Aportes

La discusión se centró especialmente en torno a los siguientes tópicos:

2.1. El problema de la 'helenización', 'latinización', 'romanización', y antes, 'semitización del Evangelio'. En general se coincidió en la trascendencia del Evangelio y en su encarnación en expresiones vitales.

2.2. El problema de los conflictos interculturales e intraculturales, no suficientemente desarrollados por el ponente. El problema de la distinta cualidad de los interlocutores: la Iglesia, que sobrevive a las culturas, y éstas, más pasajeras. El problema de las culturas que no dialogan, y el de las culturas impenetrables, de las culturas dependientes de la razón armada de occidente.

2.3. El problema de una definición de cultura no sólo desde el punto de vista filosófico sino complementada desde otras disciplinas, la antropología por ejemplo.

2.4. El problema de si esa cultura emergente cuya lógica es la de la comunicación, que señaló el ponente, es algo real o sólo una expresión de deseos desde el punto de vista de la fe.

HISTORIA DE LA EVANGELIZACION DE LA CULTURA Y DE LA INCULTURACION DEL EVANGELIO EN AMERICA LATINA



por J. J. GOMEZ FREGOSO, S. J. (México)**

HEMEROTECA
CAMPUS

Primera Parte

HISTORIA DE LA EVANGELIZACION DE LA CULTURA

Para tratar convenientemente el tema haría falta un espacio mucho mayor: agotar casi cinco siglos de Historia en una Geografía que abarca las Antillas y el continente americano desde el río Bravo hasta la Tierra del Fuego.

Ni para qué subrayar la imprecisión de catalogar la geo-

* Estas páginas no pretenden entregar el fruto de una investigación documental o bibliográfica. Tampoco pretenden probar una tesis (aunque la conclusión se presente como tesis): la intención más bien es sugerir pistas de reflexión o de referencia en el estudio del tema.

El autor agradece la fraterna y amable colaboración de los padres Javier Baptista S. J. (Bolivia), Eduardo Cárdenas S. J. (Colombia) y Hugo Storni S. J. (Argentina), que tuvieron la paciencia de leer el manuscrito del presente trabajo y aportaron útiles sugerencias.

** R. P. Dr. J. Jesús Gómez Fregoso, S. J. Nació el 1º de junio de 1933 en Zapotiltic, Jalisco, México. Ordenación Sacerdotal en la Compañía de Jesús en 1964. *Títulos*: Obtuvo la Licenciatura en Historia, por la Universidad Iberoamericana de México D. F., en 1967, y el Doctorado de Tercer Ciclo —o de "especialización"— en Estudios Ibéricos, en la Academia de París (Sorbonne), en 1970. *Actividades*: Ha sido profesor de Historia de la Compañía de Jesús en el Juniorado de la Provincia Mexicana, de 1970 a 1976. Profesor titular de Historia (Historia de la Cultura e Historia Económica y Social de México) en la Universidad ITESO, de la Compañía de Jesús, en Guadalajara, Jalisco, México, de 1970 a 1980. Profesor Titular de Historia (Historia de la Revolución Mexicana), en la Universidad —estatal, oficial— de Guadalajara, de 1976 a la fecha. A partir de 1981, miembro del Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, de Roma, Italia. *Publicaciones*: *Francisco Xavier Clavigero, notas para su estudio y ensayo de interpretación*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1979. *Los Orígenes del Movimiento Obrero en Jalisco, 1900-1914*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco. (En prensa). Diversos artículos biográficos y temáticos para el *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Roma, Instituto Histórico de la Compañía de Jesús. (En preparación).

¹ No solamente para los temas de evangelización e inculturación, sino para toda la historia de la Iglesia en América Latina, son altamente recomendables las diversas bibliografías de CEHILA, *Para una Historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona, Nova Terra, 1975.