

Principios directivos para la evangelización de las culturas

Andrés Tornos

El concepto de evangelización de las culturas que lanzó Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi* tuvo en su momento acogidas muy dispares y hasta hoy no deja de ocasionar perplejidades.

Y es que la pretensión de evangelizar a las culturas parecía renovar de otro modo el antiguo ideal de cristiandad, o sea, de implantar los valores evangélicos en los ámbitos culturales de tal forma que los evangelizadores, en nombre del Evangelio, quedaran por encima de toda cultura y de todos los otros agentes culturales. ¿No había sido eso precisamente lo que ocurrió en el caso Galileo?

Y por otra parte, ¿qué clase de evangelio podría ser el que se anunciara desde fuera de toda cultura, como si no se leyera y dijera desde alguna de ellas?

No me voy a ocupar aquí de estos problemas, que he abordado en otro contexto¹. Basta con subrayar que el evangelizar a la cultura, tal como se entiende en *Evangelii Nuntiandi*, no es convencer a los miembros de esa cultura, hablando desde fuera de ella y desde más arriba, de que tienen que atenerse al Evangelio. Es introducir en el repertorio de criterios y conocimientos ordinarios, sobre cuyo transfondo discurren los miembros de tal cultura, unas representaciones *plausibles* de lo significado por Jesús.

No hace falta observar que *plausibles* llamaríamos a unas representaciones de lo significado por Jesús que, en los términos de la cultura concerni-

¹ Ver en *Actitudes de los creyentes y evangelización de la cultura*, Publicaciones de la Universidad P. Comillas, Madrid, 1992.

da, se asociaran a conocimientos y prácticas obviamente inteligibles por cualquiera, referidos a un modo de entender la vida tan aceptable como otros corrientes y tan digno de considerarse como ellos. En este sentido, por ejemplo, la cultura japonesa resultaría evangelizada si en ella lo cristiano dejara de aparecer como extranjero y excepcional. El repertorio de conocimientos y criterios de juicio de la cultura japonesa se habría ampliado, incluyendo los correspondientes al Evangelio. Pero sin que eso quisiera decir que el evangelio se impusiera a nadie y que los evangelizadores quedaran por encima de quienes hicieran presentes otras formas de entender la vida.

Ya se ve que quienes acogen la llamada de evangelizar a las culturas de hoy, tratándose de eso, no tienen por qué engreirse con la ilusión de que ellos son superiores a las culturas que tratan de evangelizar. Al contrario; sólo podrán desempeñar convenientemente su misión si mantienen lúcida-mente la conciencia de que un evangelizador, al intentar hacer presente a Jesús en un medio cultural, no se vuelve superior a esa cultura. Permanece, por el contrario, limitado por su propia cultura en la comprensión de lo que dice y hace. Y no sólo limitado por su cultura, sino también por el pecado del mundo en el que tiene parte, no pudiendo actuar nunca sino como pecador que es y miembro de una iglesia también pecadora, cargada de muchas ignorancias culpables y no culpables. Pues la Iglesia, por el hecho de sentirse enviada para manifestar la salvación de Dios, no puede considerarse libre de limitaciones históricas ni de la condición pecadora².

Tampoco hace falta explicar aquí que la cultura, en esta perspectiva, no se considera como un cuerpo homogéneo de saberes y opiniones. Se la ve como a un repertorio de formas *espontáneas* de *entender* las cosas, derivado de representaciones y criterios compartidos que actúan subterráneamente sobre las formas ordinarias de discurrir.

Cuando ahora vamos a tratar de los objetivos y métodos de la evangelización de las culturas, nos interesa especialmente atender a la *espontaneidad* con la que, según la visión de las ciencias sociales, se comparte así la cultura en la vida diaria.

Esa espontaneidad es tan grande que nadie se da cuenta, al tratar con otros en el día a día, de que lo hace conforme a sus pautas culturales; de que está ateniéndose a esas pautas (o sea, a ciertas imágenes prototípicas de las cosas, a ciertos términos de referencia, a ciertos ideales o «desiderata» normales, a ciertas representaciones de lo que es corriente o extraordinario...). Esas referencias espontáneas e inadvertidas siempre funcionan *desde detrás* del pensar ordinario. Son siempre algo implícito.

² Ver paralelo con lo que Pablo dice de los judíos en Rom 3,1-20.

Por eso también se puede definir a la cultura de un pueblo como «*un conjunto de implícitos especiales y característicos, con los que un pueblo, sin darse cuenta, está siempre discurrendo en la vida diaria*».

Esto es lo que nos han enseñado la antropología y la sociología del conocimiento y lo que recoge la *Evangelii Nuntiandi* cuando dice que la evangelización debe convertir la conciencia *colectiva* de los hombres (n. 18), sus criterios de juicio, valores determinantes, puntos de interés, líneas de pensamiento, modelos de vida (n. 19).

Pero esto es lo que hace nuevo y un tanto enigmático el llamamiento a la evangelización de las culturas. Si lo que él propone es cambiar «los implícitos» con los que colectivamente discurre la gente, ¿por dónde empezar ese intento de cambiar los implícitos? ¿Hay que ir haciendo explícitos los «implícitos» precristianos uno por uno, cambiarlos argumentando con cada persona sobre la conveniencia de sustituirlos por los cristianos y esperar a que éstos se vuelvan «implícitos habituales»? ¿A qué individuos o a cuántos habría de convencerse para que el cambio llegara a ser colectivo? ¿Qué evangelizadores se necesitarían para conseguir una transformación de semejante envergadura?

Vamos a considerar seis principios:

1. La evangelización de las culturas se corresponde con una nueva espiritualidad y es otra evangelización.
2. Aspira de veras a *hacer cambiar* el pensar y sentir colectivos.
3. Es una tarea comunitaria, y no cosa de unos pocos «expertos»; pero se necesitan «expertos».
4. Ha de entenderse en función de unas determinadas colectividades.
5. Es inseparable de la «inculturación» del Evangelio.
6. Conduce a un mayor pluralismo eclesial que plantea nuevas cuestiones.

1. LA EVANGELIZACION DE LAS CULTURAS SE CORRESPONDE CON UNA NUEVA ESPIRITUALIDAD Y NO ES COMO LA EVANGELIZACION DE LAS PERSONAS

Hablamos de *la materialidad de la vida* y hablamos de *espiritualidad*. Quien se atiene sólo a la materialidad de la vida vive atento a lo exterior e inmediato de las cosas. A quien tiene una espiritualidad su sentir le hace mirar siempre hacia algo más que lo inmediato y exterior: hacia calidades escondidas en la entraña del ser de las cosas y en el encuentro con ellas, hacia ciertas figuras del ser y del vivir dotadas de significación especial.

Toda espiritualidad, por tanto, lleva consigo una cierta sensibilidad y una cierta forma de finura. Desde la sensibilidad más insensible de las espiritualidades voluntaristas, alerta para captar lo que tiene de informe y viscoso una vida dominada por la inercia, hasta las sensibilidades más sensibles de las espiritualidades de delicadeza.

Ese *algo más que lo inmediato*, a lo que atiende la espiritualidad de que se alimenta la evangelización de las culturas, tiene que ver por supuesto con las figuras de humanidad que toman cuerpo al vivir conforme al Evangelio. Pero no con esas figuras de humanidad que se revelan en personas o individuos, como un Francisco de Asís o un Francisco Javier. Ellas son desde luego una maravilla. Pero lo propio de la sensibilidad con que se alimenta la evangelización de la cultura es captar la calidad de las distintas formas colectivas de convivencia que aparecen, haciendo presentes bellas posibilidades y duros desafíos, cuando la memoria de Jesús marca *el modo de discurrir de una sociedad* (por ejemplo, solidaridad de los primeros cristianos, esperanza indomable en dificultades, convivencia en las reducciones del Paraguay, etc.).

Por supuesto que otras formas de memoria colectiva, no sólo la de Jesús, dan lugar a comportamientos valiosos (el samurai, la ayuda mutua en la Alemania de la posguerra, etc.).

Hablar de *el discurrir de una sociedad*, en estos casos, *no quiere por supuesto decir el discurrir de unas élites*, o un discurrir que tiene conocimiento teórico de los contenidos de la memoria colectiva. Quiere decir un discurrir cuyo funcionamiento corriente y diario está afectado, sin darse cuenta, por dicha memoria. En nuestro caso incluirá, como lo expresa la *Evangelii Nuntiandi*, criterios de juicio, líneas de pensamiento y modelos de vida evangélicos.

Es algo *nuevo* el tener sensibilidad para esas figuras de vida que toman forma cuando la memoria de lo de Jesús está en el trasfondo de los criterios con que en una sociedad se organiza la marcha diaria de las cosas. Y no puede sino ser algo *nuevo* porque hasta nuestra época no habíamos reparado en la importancia de *la función que tienen los factores subterráneos, implícitamente compartidos*, en el pensar cotidiano. Y menos aún habíamos descubierto que la dignidad y la identidad de las personas, sin las cuales su discurrir se degrada o se vuelve cínico, depende de su enraizamiento cultural, o sea, del conjunto de criterios *que comparten con los suyos*, y que oscuramente saben que comparten.

Pues la evangelización de las culturas responde a la sensibilidad para con esta dimensión del vivir, descubierta al ponerse en claro lo que realmente son las culturas en su sentido «social» y «antropológico».

Sabemos que la novedad aportada por este descubrimiento se impuso a la Iglesia sobre todo por las reivindicaciones de los episcopados de Africa y

la India en el IV Sínodo de los Obispos, tenido en 1974. Casi en seguida se funda la Asociación de Teólogos del Tercer Mundo, que critica y rechaza la dependencia de las teologías cristianas con respecto a los estilos culturales de occidente. Y es interesante cómo el teólogo alemán T. Rendtorff valora esa toma de postura, en una reunión de la Conferencia de Iglesias Europeas convocada para reflexionar sobre dicha crítica.

Rendtorff estima que aquellos teólogos del Tercer Mundo, al atender a la problemática sociocultural de sus países de origen, están haciendo penetrar a la teología en nuevas dimensiones de la realidad³. Y que la teología europea, sobrevenida esta situación, ha de asumirla rehaciendo sus enfoques relativos a las cuestiones de la dependencia cultural, del cambio histórico y de las relaciones entre conocimiento y realidad.

Rendtorff recuerda que la Iglesia, ya en sus orígenes, había sabido autocriticar sus raíces judías al ponerse en contacto con el mundo griego. Que en la época de Lutero, y también al imponerse las concepciones de la Ilustración, había innovado profundamente sus formas de estructurar y hacer presente la inteligencia de la fe. Y plantea con gran decisión la necesidad de que en los países de tradición cristiana se asuma sin reservas la demanda de la diversificación cultural de las teologías, buscando respuestas nuevas para esta nueva situación.

El tono de la conferencia de Rendtorff puede sonar muy solemne y él se fija sobre todo en la elaboración intelectual del asunto. Pero subraya muy bien lo que tiene de nuevo la toma de conciencia de la pluralidad de culturas y de la función de dignificar e individualizar que ellas desempeñan, así como también la necesidad de dar respuestas nuevas a las demandas generadas por esa toma de conciencia.

Una espiritualidad sensible para con lo cultural es una de las formas de responder a esas demandas, y por cierto más honda y más abarcativa que otras respuestas doctrinales u organizativas. Porque una respuesta solamente doctrinal, como elaborar una teología del valor de las culturas, carece del cálido compromiso afectivo a que lleva la formación en unas nuevas dimensiones de la sensibilidad espiritual. Y una respuesta sólo organizativa, como aprobar y fomentar el desarrollo de teologías y rituales inculturados, poco logrará si no se alimenta de una sensibilidad que perciba los valores especiales de las situaciones y corrientes culturales.

Pero hay que subrayar que esa sensibilidad orienta hacia *otra* evangelización, o hacia otra forma de evangelización, que las tradicionalmente cultivadas en la tradición cristiana. Porque orienta hacia la transformación de

³ *Universalität oder Kontextualität der Theologie: Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 74 (1977) 238-254.

las culturas más que hacia la transformación de los individuos, como se ha dicho en la introducción a esta parte. Porque es sensibilidad *para con las formas colectivas de convivencia* que se originan cuando la memoria de Jesús está presente, no solamente sensibilidad para con figuras de vida individual.

Pensar en la evangelización de las culturas es entonces pensar *sobre lo que actúa en los subterráneos imaginarios de la convivencia*: sobre las masas de recuerdos por los que la gente se orienta, sobre los modelos de decisión prototípicos que ella tiene en cuenta, sobre las representaciones que se tienen de lo que es una vida bien lograda y realmente posible. Esto es en la ciudad distinto que en el campo; a veces en un barrio no es como en otro; por supuesto que en unos países tiene características propias y específicas, diferentes de las que tiene en otros.

Fácilmente advertimos que la recepción del Evangelio en el Japón o en Africa Central no puede producirse si él no encaja en ese «imaginario» por el que se orienta la búsqueda de sentido o significado, en aquellos países, a través de los quehaceres cotidianos. Pero la sensibilidad que lleva a atender a ese *imaginario* descubre pronto que la discordancia entre lo significado por el Evangelio y los mundos imaginarios de la gente también se ha vuelto grande en las sociedades occidentales y también ocasiona en ellas una gran dificultad para la recepción verdadera del Evangelio.

El hecho lo había subrayado la *Evangelii Nuntiandi* en su apartado 5, al tratar de los destinatarios de la evangelización. En el número 56 subrayaba que este problema de la inculturación afecta también a grandes sectores de las sociedades de países que fueron cristianos: y que también en ellos el mensaje de la fe suena muchas veces a cosa de otro tiempo, a lenguaje extraño, diferente del del mundo de hoy.

La respuesta que ha venido dándose al problema insiste en que hay que decir el Evangelio en términos de los lenguajes actuales, y bien se ve, de entrada, que eso no es cosa sencilla. Pero la sensibilidad cultural sabe más sobre el tema. Sabe que en muchos lenguajes actuales *no cabe bien el evangelio*. Que hay que trabajar esos lenguajes, removiendo sus subterráneos imaginarios, para que lo de Jesús no suene en ellos a cosa rara, o de otro tiempo, o de personas especiales. Y eso es evangelizar la cultura. Por ejemplo: tratándose de nuestra cultura, hay que remover los implícitos con que se habla de sexo, para que parezca normal tener un proyecto ético en lo que se refiere a vida sexual.

Sólo, pues, teniendo sensibilidad para ese inframundo de referencias e imágenes que la sociedad actual comparte (lo cual no es simplemente atender a sus ideas, ni atender a sus sentimientos individuales, sino atender a lo que hace que la gente se *sienta* pertenecer *colectivamente* a esta época y a los suyos), podemos tenerlo en cuenta a la hora de hacer presente el Evangelio

con las obras y las palabras. Esa sensibilidad es parte de la espiritualidad con que puede alimentarse la evangelización de las culturas.

Ella se ha dado siempre de forma espontánea en los grandes evangelizadores. Pero hoy sería menester dar el paso desde la espontaneidad a la toma de conciencia reflexiva y a la formación conveniente para que la sensibilidad cultural se nos desarrolle mejor. Como ocurre con otras formas de espiritualidad. Porque de hecho se ha creado una distancia entre nuestro anuncio del evangelio y lo que a la gente le resultaría familiar o adecuado. Pues bien: el surgir de esa distancia muestra que la sensibilidad espontánea no basta.

En este sentido, porque la evangelización de la cultura supone el atender, al evangelizar, a algo entrañablemente humano y querido por Dios; porque es una clase de atención que implica una sensibilidad despierta hora a hora, en el hablar y el actuar, es por lo que la apertura a la evangelización de la cultura tendría que tomarse como una espiritualidad.

Algo semejante, con las obvias diferencias, de lo que es la espiritualidad de liberación. Lo abarcaría todo, supondría una espontánea inclinación a practicarla y una opción personal, pero además añadiría una formación e implicaría unas prácticas vividas ante Dios y ante los demás.

2. ASPIRA DE VERAS A HACER CAMBIAR LOS SUBTERRANEOS DEL PENSAR Y EL SENTIR COLECTIVOS

La *Evangelii Nuntiandi*, al hablar de la evangelización de la cultura, dice que se trata de *convertir* la conciencia personal y colectiva. Eso quiere decir que se va a intentar que esa conciencia *cambie*. Y si difícil es conseguir que unas personas cambien, mucho más difícil será conseguir el cambio cultural que se incluye en la idea de evangelización de las culturas.

No es simplemente conseguir que tales o tales personas *se enteren como individuos*, en un momento dado, de que existió un tal Jesús, que miraba a la vida y a la gente de una cierta manera, y que esa forma de mirar a la vida prendió en grupos de personas y se concretó en unas creencias y unas doctrinas, etc. Todo esto está muy bien: pero *no es* la evangelización de la cultura. La evangelización de la cultura *es un cambio que se produce al enriquecerse los subterráneos compartidos de las formas de pensar y decidir*.

Los sociólogos han empezado recientemente a preocuparse de las maneras de producirse esos cambios culturales. Vamos a resumir brevemente las ideas con que se manejan para explicarlos. Ello nos valdrá para valorar debidamente lo que queremos decir cuando decimos que la evangelización de la cultura aspira a una conversión o *cambio* de ella.

Suelen enumerarse cinco factores que darían lugar al cambio cultural, o a la producción de nuevos elementos en el campo de una cultura⁴. A cada uno de ellos, en uno u otro momento y por una u otra escuela de pensamiento, se le ha atribuido el papel principal en ese cambio. Son los siguientes:

- 2.1. La creación y difusión de ideas, mediante la educación u otro tipo de divulgación. Más particularmente hoy a través de los media.
- 2.2. Las transformaciones tecnológicas.
- 2.3. Los manejos del poder, sobre todo económico.
- 2.4. La estructura del mercado cultural.
- 2.5. Procesos espontáneos de la vida cotidiana.

El *factor 1*, en tanto que se refiere a la educación (incluida la formación de adultos), representa la concepción tradicional: la cultura toma su forma a través de la enseñanza. Pero complementa ese punto de vista con la consideración de que hoy día los media pesan más que la escuela, y al parecer más que el mismo ambiente familiar, en la transmisión de información y criterios.

En la mentalidad eclesiástica se ha dado tradicionalmente una gran importancia al factor escuela y a ello responde hoy día el empeño de la Iglesia por tener sus centros de enseñanza y por que se imparta la asignatura de religión.

Tal vez esto pudiera contribuir en alguna medida a la conservación de algunos elementos de la cultura afines a la fe. Pero la investigación sociológica no confirma hoy la principalidad del factor escuela en la determinación del cambio cultural, y producir ese cambio es lo que demandaría la *Evangelii Nuntiandi* para la evangelización de la cultura. En especial porque hoy día el factor escuela, como se ha notado, pesaría en la evolución cultural menos que los media.

Pero es que además la escuela, según indican muchas investigaciones, podría en el mejor de los casos ayudar a reproducir la cultura existente, pero no serviría para cambiarla. Por dos causas: por la presión que ejerce la sociedad sobre el conjunto de las instituciones escolares y porque los enseñantes transmiten, aun sin quererlo, alguna variante de la misma cultura de que provienen. Si la escuela ulteriormente aportara otros elementos, ello sería porque la manejan poderes externos a ella, por ejemplo, políticos o económicos, y eso nos lleva al factor 3, de que posteriormente hablaremos.

Al *factor 2*, o sea, a la incidencia de los cambios tecnológicos, también le han dado una importancia muy preponderante, para explicar los cambios

⁴ Ver, por ejemplo, la obra de HALL Y NEITZ: *Culture, Sociological Perspectives*, New Jersey, 1993, pp. 65-240.

culturales, diversas líneas de investigación sociológica. No sólo las de ascendencia marxiana, que presentaban este punto de vista como alternativa al idealismo de quienes hacían depender a la cultura de actividades sobre todo mentales. También muchos otros estudiosos de la modernidad han creído poder interpretar los cambios del pensar y el sentir, que en el último siglo se habrían producido, como efectos de las formas tecnificadas del trabajo (ver, por ejemplo, *Un mundo sin hogar*, de Berger, Berger y Kellner).

Este punto de vista se ha discutido mucho⁵. El parecer hoy predominante es que los cambios tecnológicos y las alteraciones de los mundos simbólicos están en una relación circular, alternándose en espiral sus protagonismos causales. Ni se pondrían en marcha cambios tecnológicos sin cambios o presupuestos mentales, ni éstos transformarían establemente un sistema cultural sin haber afectado a la organización de las actividades, formas de trabajo y formas de organización de las sociedades.

El *factor 3*, o sea, el poderío económico y político, se ha tomado también por otras líneas de investigación como la clave decisiva de la producción de cambios culturales. Diríamos incluso que es el factor hoy considerado más decisivo por la mentalidad de «*el hombre de la calle*». Quien tiene poder y dinero mandaría en los «media», en la tecnología y en la educación.

Sin embargo, la investigación empírica no confirma este punto de vista. El funcionamiento de los «media» siempre entrañaría una doble dialéctica de resolución incierta: entre los propietarios y los técnicos de producción de mensajes por una parte (esto está más estudiado en el cine), y por otra parte entre la institución mediática y las audiencias (esto está más estudiado en la televisión). Ambas dialécticas se harían muy presentes en el terreno de la publicidad, en el cual se habría impuesto la práctica de no intentar comunicar mensajes sin haber «testado» antes el grado en que la audiencia los comprende y acepta.

La conclusión a que suele llegarse es que el poder puede mucho en orden a la producción y difusión de nuevas formas de pensar, pero que no lo puede todo porque es imposible que controle todo.

Así llegamos al *factor 4*, o sea, a la idea de que el devenir incierto del mercado de la cultura es lo que decide últimamente sobre los cambios culturales.

Pero los sociólogos constatan que este devenir no es tan incierto. Por una parte todo mercado tiene sus reglas y en el mercado cultural ellas pueden ser importantes para decidir las direcciones que tomará la cultura. Por otra parte puede muy bien ocurrir que no todos los grupos o clases sociales se conduzcan de la misma manera en el mercado de la cultura.

⁵ Ver pp. 65 a 88 de la obra citada en la nota anterior.

Esto ha dado lugar a varias teorías explicativas de lo que ocurre en el mercado de la cultura. Para clasificarlas, Hall y Neitz (p. 113) adoptan los criterios de análisis de mercado propuestos por M. Douglas en sus *Essays on the Sociology of Perception* (Boston 1982). Según estos criterios los mercados funcionarían de modo específicamente distinto según el grado alto o bajo de regulación que en ellos imperara, y según la fidelidad a los gustos de sus particulares grupos de referencia, con que los distintos públicos pudieran acceder al mercado.

En cuanto al mercado cultural ningún sociólogo mantiene que los públicos acceden a él prescindiendo de sus grupos de referencia: la investigación empírica fuerza ese consenso. Hay en cambio discrepancias entre los sociólogos respecto al grado de regulación del mercado cultural y respecto a la posibilidad de considerarlo como un único mercado o más bien como una pluralidad de mercados.

Para nosotros estas discrepancias tienen aquí menor interés. Nos importa en cambio subrayar aquella constatación de que los grupos acceden al mercado de la cultura manteniendo un alto grado de fidelidad a sus grupos de referencia.

En la medida en que ello ocurre, la orientación de los cambios culturales que toma forma en el mercado de las ideas o modos de expresividad depende también de lo que ocurre en esos grupos y el mercado no es determinante último de aquellos cambios. Así este factor mercado, aunque hoy tiene un prestigio mítico, no puede considerarse como la clave de todo lo que ocurre con la cultura.

El *factor 5*, o sea, los procesos de negociación y reelaboración de significados que tienen lugar en la vida cotidiana, es el que nos queda. A la luz de lo que hemos ido viendo a propósito de los otros cuatro factores debe concedérsele una gran importancia, por su presión sobre los «media» a través de las audiencias, por su autonomía relativa frente al factor «poder» y por su peso en el devenir de los grupos de pertenencia. Esta es también la conclusión de Hall y Neitz, cuya toma de postura final opta por una determinación multifactorial de los cambios culturales. Los cinco, cuyo influjo han examinado, les parecen importantes, pero no creen poder atribuir la preeminencia total a ninguno de ellos.

Esta rápida revisión, mejor que otras explicaciones, nos da una idea del campo de fuerzas en que entramos cuando pensamos en la conversión de culturas al Evangelio: ahí están actuando los poderes económico y político y los influjos enormemente poderosos de la tecnología, así como el infinito entrecruzarse de ofertas de ideas al que los sociólogos llaman *mercado cultural*. No es propósito de corto alcance llevar el Evangelio a ese terreno.

En él además el evangelizador no podrá valerse, como sus competidores, de cualquier clase de recursos, o entrar en no importa qué alianzas. Por

ejemplo la promoción cultural del Evangelio por medio del poder político se rechazaría hoy por la mayor parte de las personas. Igual ocurriría con un apoyarse en la fuerza del dinero que sobrepasara el uso moderado y discreto de éste. Y en cuanto a los efectos que en los subterráneos de la imaginación se producen por efecto del uso y abuso de la tecnología, no se ve bien cómo podrían canalizarse en favor de la conversión cultural al Evangelio.

Son menos claras las posibilidades que se presentan en el campo de la creación y transmisión de significados transformadores de la comprensión cotidiana de la vida. Esa creación y transmisión de significados se opera, sobre todo, por la visibilidad impactante de formas grupales de vida. Por ahí habrá de buscarse camino.

Basta aquí con lo dicho para dejar diseñado el transfondo que da su sentido a la voluntad de cambio implicada en el llamamiento a la evangelización de las culturas. Pasamos, por tanto, al apartado siguiente.

3. ES UNA TAREA COMUNITARIA Y NO COSA DE EXPERTOS, PERO SE NECESITAN LIDERAZGOS Y EXPERTOS

La cultura, en el sentido en que venimos hablando de ella, no es un conjunto de conocimientos especialmente bien dominados por las élites pensantes. Todo lo contrario: decíamos que la cultura a cuya evangelización convoca la *Evangelii Nuntiandi* está, sobre todo, en el pensar espontáneo, nacido de los subterráneos compartidos del pensar: en las memorias colectivas, en las imágenes de vida que se han condensado en la convivencia, en los criterios que espontáneamente se reconocen como prácticos...

Ese pensar espontáneo está en las élites como recubierto por racionalizaciones no espontáneas, o entremezclado con estas últimas y hasta cierto punto controlado por ellas. Cuando alguien perteneciente a esas élites propone modos de pensar o actuar, la gente muchas veces los recibe y se atiene a ellos. Pero no por eso se hacen *cultura compartida*, de momento, esos modos de pensar y actuar. Lo más que pasa al principio es que se asimilan como enriquecimiento personal.

En los subterráneos de la cultura *compartida* entrará lo que se percibe como compartido y vivido. Como *compartido*, cual si uno dijera: «¡Ah, eso es lo que se piensa por ahí!». Y como *vivido* también («¡Ah! Eso le vale a la gente»). Así es como se habrá percibido lo que tiene probabilidades de entrar en la cultura compartida, que es la que nos interesa al hablar de la evangelización de la cultura.

Por eso lo más importante para la evangelización de la cultura es la contribución de aquellos grupos de laicos cuyo vivir se considera por la gente

como un vivir semejante al de cualquiera. La *Evangelii Nuntiandi* lo hace notar en el número 70:

«Los seglares, cuya vocación específica los coloca en el corazón del mundo y a la guía de las más variadas tareas temporales, deben ejercer por lo mismo una forma singular de evangelización.

Su tarea primera e inmediata no es la institución y el desarrollo de la comunidad eclesial —esa es la función específica de los pastores— sino el poner en práctica todas las posibilidades cristianas y evangélicas escondidas, pero a su vez ya presentes y activas en las cosas del mundo. El campo propio de su actividad evangelizadora es el mundo vasto y complejo de la política, de lo social, de la economía y también de la cultura... así como otras realidades abiertas a la evangelización como el amor, la familia, la educación de los niños y jóvenes, el trabajo profesional, el sufrimiento, etc.

Cuanto más seglares haya impregnados del Evangelio, responsables de estas realidades y claramente comprometidos en ellas, competentes para promoverlas y conscientes de que es necesario desplegar su plena capacidad cristiana, tantas veces oculta y asfixiada, tanto más estas realidades —sin perder ni sacrificar nada de su coeficiente humano, al contrario, manifestando una dimensión trascendente frecuentemente desconocida—, estarán al servicio del Reino de Dios y, por consiguiente, de la salvación en Cristo Jesús.»

Difícilmente podría decirse más en un documento como éste, que ni es teórico, ni se redactó contando con debates previos en que se hubiera fijado una terminología y hubieran podido madurar las cuestiones. Es esta necesidad de que no se pierda *el coeficiente humano* de los criterios que se conciben desde el evangelio, de que estos criterios no se vean como procedentes de un pensar reflexivo y trabajado por profesionales de la doctrina, lo que hace que la evangelización de la cultura no pueda ser principalmente cuestión de expertos.

En todo caso esos grupos de creyentes normales, no percibidos como «profesionales de la doctrina» multiplicarán los resultados de su testimonio si actúan animados por un liderazgo adecuado. O sea: no un liderazgo autoritario, no un liderazgo ejercido como desde fuera, pero sí un liderazgo que ayude a mantener y precisar objetivos, a discernir propósitos, a promover la intercomunicación y mutuo enriquecimiento evangélico de los miembros del grupo.

Y es que la prosecución de los objetivos de la evangelización de la cultura, al implicar una particular sensibilidad espiritual, requiere una formación y un afinamiento que progrese con la práctica. Esto apenas podrá realizarse sino a través de grupos que se consideren a sí mismos llamados a esa clase de evangelización y rehagan las figuras de su testimonio a la luz de análisis bien conducidos.

Sin embargo, no hace falta que los líderes sean «expertos». Al contrario. Un grupo de laicos tendería a ver como gente ajena, a aquellos que fueren

verdaderamente *expertos* en la teología de la evangelización y en la sociología de la cultura. Buenos para escuchar su opinión o consejo, incluso imprescindibles para eso. Pero los liderazgos adecuados en las comunidades de inculturación tendrían que ser más cercanos.

Por su parte los «expertos» tendrían que serlo de veras: bien en teología, pues la inculturación necesitará plantearse discernimientos teológicamente delicados; bien en análisis cultural, dado que toda evangelización de la cultura requiere conocimientos y sensibilidad para los distintos aspectos de ésta.

En realidad se conseguirán los mejores avances en la evangelización de la cultura si quienes se comprometen con ella son comunidades que saben trabajar en equipo, intercomunicándose con otras comunidades y con personas especialmente preparadas.

4. LA EVANGELIZACIÓN DE LA CULTURA HA DE DIRIGIRSE HACIA VERDADERAS COMUNIDADES CULTURALES

El por qué de este principio es fácil de ver: evangelizar la cultura significa transformar sus líneas de pensamiento, sus criterios de juicio, etc. (ver *Evangelii Nuntiandi*, n^o 18 a 20). Pero en nuestras culturas fragmentadas no existiría una única visión del mundo por todos compartida y muchos grupos diferentes, usando palabras de un mismo idioma, hablan, sin embargo, lenguajes diferentes. Incluso a veces es diferente el lenguaje de los padres y el de sus hijos.

Si, pues, no hay en nuestra sociedades *una* cultura coherentemente compartida por todos, ¿qué sentido tiene hablar de la evangelización de *esa* cultura?

La primera posibilidad que se ofrece es procurar acercar el Evangelio a los aspectos más genéricos de la cultura, en alguna forma compartidos por casi todos los sectores de nuestra sociedad fragmentada. Por ejemplo: acercarlo a la forma cómo la sociedad discurre por estar bajo el influjo de la televisión, de la urbanización, de los avances tecnológicos...

Pero en mi opinión eso genérico no ofrece posibilidades para expresar el evangelio en términos que enlacen con las opciones de personas y grupos por unas determinadas formas de identidad, que es como el vivir cristiano puede aparecer en los subterráneos del pensar colectivo. En todo caso el acercamiento del Evangelio a lo genérico de las sociedades de hoy ofrecería posibilidades para legitimar la evangelización, pero no para transformar a la sociedad.

Hay otra alternativa: el acercarse a distintos sectores de cultura compartida, no fragmentada, existentes en nuestra sociedad, y procurar implantar en ellos la fuerza del Evangelio. Serían por supuesto sectores no muy grandes, *contextos concretos* en el sentido fuerte de la palabra. Esto es lo que sería coherente con lo anteriormente propuesto acerca de trabajar con comunidades capaces de hacer presentes, en un ámbito social, sus hábitos de interpretación compartida y sus patrones de gusto.

A propósito de ello precisaríamos un poco más las condiciones de los contextos sociales culturalmente unitarios y no fragmentados, en que tendría sentido intentar con realismo una evangelización del submundo cultural. Luego nos referiremos a algunos aspectos importantes de la evangelización.

Los contextos culturalmente unitarios y no fragmentados en que tendría sentido el intento de evangelizar la cultura habrían de ser ambientes constituidos como «campos de relaciones» de personas, en los cuales la intercomunicación se apoyara en experiencias diarias comunes, a propósito de las que circulara un lenguaje compartido no necesitado de explicaciones, supestando adecuadamente para expresar una misma realidad por todos conocida.

Las personas de estos campos de relaciones tenderían a considerarse un «*nosotros*» concreto, compuesto de personas accesibles unas a otras por igual, diferenciado frente a otros que no pertenecen a ese *nosotros* de personas accesibles. A estos otros se les ve como a unos «*ellos*», diferentes.

Ese «*nosotros*» constituiría entonces «una porción de humanidad concreta», portadora «de una manera propia de concienciar el mundo». Tiene una cierta identidad propia. Es lo que la *Evangelii Nuntiandi* describe en su número 62 como apropiado para constituir una *iglesia particular*. Tales serían, por ejemplo, una barriada popular o un pueblo campesino. En ellos la gente tendría formas comunes de entender y explicar las cosas, aunque en las formas de esa comprensión habría lugar, por supuesto, para distintos niveles de conocimiento y para disparidades en asuntos tenidos por opinables. En tales ambientes sí que se viviría la cultura sin fragmentación y ésta, por tanto, sería evangelizable.

De entre los aspectos importantes para el proceso de evangelización de un ambiente concreto notaremos dos: el uno se refiere a la peculiaridad de los lenguajes y signos propios de cada particular ambiente, el otro a las limitaciones y posible cerrazón de cada sistema de lenguajes y signos.

En cuanto a la *peculiaridad de los distintos ambientes culturales*, es obvio que ella está caracterizada por la clase de signos que el ambiente reconoce (una parte del vocabulario de un idioma, acentos y giros, ciertas formas de vestir; pero también lo que representan ciertos sitios o calles, ciertos trabajos, ciertas pobreza y dolores característicos, ciertas señales de amistad o

esperanza). La conversación «ambientada» siempre está atada a significaciones especiales propias de ese ambiente; las conocen los pertenecientes a él y no otras personas, lo cual da lugar a que en la vida ordinaria advirtamos si el otro es o no es del mismo ambiente que nosotros.

Por eso el acercamiento del Evangelio a un ambiente concreto tiene como ideal el valerse de las significaciones para las cuales hay signos reconocidos y característicos en ese ambiente (signos que indiquen cercanía personal y bondad; signos de honestidad; signos por los que se distingue la dignidad y personalidad de otros; signos de que es oportuno aconsejar a otro en un momento dado con alguna clase de autoridad...).

Y también habría de tener en cuenta algo más sutil: no sólo los signos sueltos de unos u otros significados, sino también los *giros* del pensamiento en que ellos se producen. Eso que hemos llamado *los subterráneos del lenguaje* (o del discuir): lo que enumera Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi* (criterios de juicio, valores determinantes, puntos de interés, líneas de pensamiento, fuentes inspiradoras, modelos de vida). El pensar espontáneo, en cualquier ambiente, discurre siempre apoyado en todo eso, generalmente sin advertirlo.

En todo caso el Evangelio llama a que aquéllos a quienes llega se pongan en marcha para realizar día a día la plenitud humana que llamamos salvación y que se consumará un día con la victoria sobre la muerte. Por eso la buena noticia de salvación que es el evangelio tiene que hacerse culturalmente cercana con los signos del tiempo presente: hace falta que se muestre cómo en las señales y signos del presente es posible interpretar que necesitamos salvación, que unos y otros estamos intentando salvación, que en el vivir, hablar y trabajar estamos guiándonos por signos de lo que nos podría «realizar» (= salvar). Esto impone la pregunta: ¿dónde ve la gente, discurrendo con arreglo a los subterráneos de sus representaciones, signos de «auto-realización» (= salvación)?

Generalmente los ve a través de representaciones dispares, que señalan caminos contradictorios y muchas veces imposibles. Siempre, al acercarse el Evangelio a un ambiente cultural concreto, debe aparecer cómo enseñaría el Evangelio a elegir caminos. Sólo será eso posible si concomitantemente se hace creíble y se transmite la convicción de que Dios sabe y quiere nuestro bien. Entonces se verá la posibilidad de elegir caminos con arreglo al Evangelio y no sólo la de buscar otras vías de autorrealización.

El segundo y último aspecto al que habíamos de referirnos, a propósito de la evangelización de ambientes de cultura compartida, es el tocante a la *limitación que afecta a dichos ambientes*.

En efecto los ambientes de cultura compartida, según vimos anteriormente, son enclaves limitados que sólo se extienden a los que tienen una misma y común experiencia de la vida diaria. Al anunciar en ellos el Evan-

gelio con el lenguaje de ellos y conforme a la experiencia de ellos, el evangelizador tendrá conciencia de que su anuncio del Evangelio habrá de resultar *particular y limitado*, y que esa limitación *ni puede ni debe* mantenerse.

No puede porque hoy las culturas están expuestas a mucho influjo exterior. *No debe* porque el Evangelio lleva hacia una humanidad una y fraterna. Es, por tanto, necesario, al evangelizar ambientes concretos, tener en cuenta las dinámicas de apertura.

Tales dinámicas no pueden entenderse igual en los grupos populares y en los grupos de élite, pues la limitación que padecen es distinta.

Los *grupos populares* están limitados por su debilidad y puede predominar en ellos una *dinámica de impotencia* (v.gr., poblaciones de inmigración rural): la evangelización habrá de llevarles a la incorporación en la cultura más amplia y en dimensiones menos estrechas de la sociedad.

En otros grupos predominará una *segregación táctica* (subculturas de la marginación, subcultura juvenil: sus participantes tienden a ponerse aparte de la sociedad establecida, o de los menos jóvenes). En esos casos la evangelización tiene que llevar a un análisis y reelaboración de las tácticas de distanciamiento. Eso es difícil e incluiría una perspectiva de desarrollo temporal de la propia identidad que lleve a los jóvenes o a los marginados, sin pérdida de su identidad, a superar la segregación.

Los *grupos de élite* suelen estar limitados por su propia superioridad. Por ejemplo, *los docentes tendemos a supervalorar las elaboraciones del pensamiento* y las formas de expresión que se adaptan a ellas; la evangelización habría de llevarles a tener más en cuenta lo cotidiano de la gente y, para ello, a aprender de los menos letrados.

Los profesionales se inclinarían a un corporativismo excesivo, que les cierra en sus intereses; la evangelización conduciría a abrirles hacia una actitud de servicio y hacia una sociedad más realmente humana.

Siempre, por tanto, la evangelización de ambientes tendrá en cuenta la perspectiva particular de esos ambientes, para asumir sus preocupaciones y lenguajes; pero siempre también deberá abrir perspectivas hacia más allá de esos ambientes, hacia una historia nueva en que los miembros de un ambiente puedan ser más hermanos de los de otros ambientes.

El criterio básico será atender al avance de la historia, hacia el cual convoca el Evangelio: él lleva a ser más hijos del Padre Dios y, por tanto, más hermanos.

5. LA EVANGELIZACIÓN DE LAS CULTURAS ES INSEPARABLE DE LA «INCULTURACIÓN» DEL EVANGELIO

Sabemos que la palabra *inculturación* no existía cuando Pablo VI hizo su llamamiento a la evangelización de las culturas.

Pero no podía menos de surgir esa palabra u otra parecida. Porque la inculturación del Evangelio empieza por presentarlo, de palabra y testimonio, con arreglo a la cultura a la cual se desea comunicarlo; y culmina cuando llega el momento en que el Evangelio, se haya aceptado o no se haya aceptado, deja de ser extraño a la cultura.

Pues si al evangelizar no se procura eso, entonces uno renuncia a darse a entender y estaría como deseando imponer algo extraño. Ambas cosas serían absurdas. Y caemos en la cuenta de que *la inculturación del evangelio es la forma concreta de evangelizar las culturas* y no algo distinto.

En efecto: una persona está evangelizada cuando ha escuchado el anuncio de Jesús, comprendiendo que todo un Dios, conforme a ese anuncio, se compromete con la humanidad para llevarla adelante, a su plena realización. Pero las culturas no son seres que escuchan o comprenden; son formas implícitas de discurrir. Y de ellas se dice que están evangelizadas cuando absorben como posibles, entre sus formas de discurrir, las formas de discurrir que se corresponden con el Evangelio. Entonces los miembros de esas culturas llegan a tener por normal la fe en Jesús, o por tan normal como otras formas de discurrir. Pero es entonces cuando decimos que el Evangelio, ahí, está inculturado.

De todos modos, aunque la evangelización de una cultura *es* la inculturación del Evangelio en ella, sigue siendo útil el insistir en que ha de unirse la evangelización de la cultura a la inculturación del Evangelio. Porque sigue siendo actual el peligro de que tratemos de evangelizar unos determinados medios culturales sin inculturar el Evangelio en ellos, o sea, sin procurar decir en ellos el Evangelio conforme a sus modos especiales de sentir y entender, sin esforzarnos por lograr que el Evangelio se viva en ellos como propuesta normal.

6. LA EVANGELIZACIÓN DE LA CULTURA CONDUCE A UN MAYOR PLURALISMO ECLESIAL Y PLANTEA NUEVAS CUESTIONES

Al ser inviable la evangelización de las culturas sin inculturación del Evangelio, y al llevar ésta consigo una reformulación profunda de lo significado por el anuncio de Jesús, coherente en cada cultura con el sentir y entender de ésta, no pueden sino tomar forma muy distintas maneras de decirse, entenderse y practicarse el Evangelio.

Esto no es cosa del todo nueva. La diversidad cultural ya se hizo sentir en la época del Nuevo Testamento, según se refleja en el pasaje de los Hechos que llamamos «Concilio de Jerusalén». De modo semejante existió entre la iglesia romana y las iglesias orientales, pasando más inadvertida en unas épocas que en otras por la escasez de las intercomunicaciones existentes —pero en este caso se ocasionó un cisma que todavía dura.

La carta a los Efesios, describiendo normativamente a la Iglesia, dice:

«Un solo cuerpo y un solo espíritu, como también fuisteis llamados con una misma esperanza de vuestra vocación. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo. Un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, que actúa por medio de todos, que habita en todos» (4,4-6).

Ahora bien, ¿cómo puede ser una sola, la fe de quienes entienden el Evangelio de formas distintas?

Esta fue la preocupación de Pablo VI durante el Sínodo IV, cuando se resistía a aceptar la demanda africana de una pluralidad de teologías. Y es una preocupación eclesialmente muy seria. Los problemas con ella relacionados son problemas reales, no simplemente miedos injustificados de mentes estrechas. Y su resolución no sólo implica una toma de conciencia profunda de la nueva situación eclesial, sino además tanteos de nuevas formulaciones, de nuevas formas de proceder y de nuevas estructuras de magisterio y discernimiento. Es probable que ello requerirá no poco tiempo, pues parece que supera lo asequible para una sola generación de autoridades y fieles.

Cuatro clases de problemas nuevos, a mi entender, se le plantean a la comunidad eclesial: diferenciar bien la naturaleza del pluralismo cultural, al que conduce la evangelización de la cultura, del pluralismo de opiniones individuales al que viene abriéndose trabajosamente; asumir con autenticidad ese nuevo pluralismo; asumir consecuentemente la diferencia entre contenidos de la fe y formulaciones de la fe, que se requiere para la aceptación

del pluralismo cultural en la unidad de una sola fe; concebir alguna forma nueva de *regla de fe*.

6.1. EL PLURALISMO CULTURAL Y EL PLURALISMO DE OPINIONES INDIVIDUALES

Es necesario observar, en cuanto al pluralismo, que el que estamos acostumbrados a considerar se refiere a una situación de la sociedad o de la Iglesia en la cual se haga posible opinar de distintas formas y conducirse de distintas maneras, sin verse uno por eso silenciado o molestado. Y se entiende que siempre, por supuesto, esa libertad de diferir incluye limitaciones implícitas: por ejemplo, no perjudicar a otros o no quebrantar ciertas normas legítimas. Tomado en este sentido el pluralismo garantiza los derechos de la persona: la libertad de pensamiento, de religión, de asociación, etc.

Pero si se reconoce en la Iglesia el pluralismo cultural, entonces no se trata de derechos particulares de personas, se trata de derechos de culturas, o sea, del conveniente reconocimiento de la situación diferencial de los grupos más recientemente incorporados a la Iglesia y por eso mismo aún minoritarios. El pluralismo cultural no contempla de suyo, por tanto, las situaciones en que unos *individuos* podrían optar por *nuevas* tomas de postura distintas de las mayoritarias. Atiende a diferencias *ya previamente existentes* entre unos y otros *grupos sociales*. Finalmente, no se orienta sólo a garantizar que esas diferencias *se permitan*; requiere además *que puedan hacerse institucionalmente presentes*, como tales diferencias, en el conjunto de la comunidad eclesial.

Por dos razones me parece muy importante atender a esta perspectiva cuando hablamos de pluralismo: la primera, porque el reconocimiento de formas de sentir y pensar colectivamente compartidas en la tradición de un pueblo, acogiénolas además institucionalmente, es imprescindible para que los miembros de ese pueblo participen con dignidad de la interacción social en la Iglesia no menos que en los Estados; la segunda, porque siendo minoritarias estas formas de sentir y pensar, el simplemente permitir las, sin llegar a institucionalizarlas, equivale a discriminarlas negativamente. Y es que en la práctica las destina a morir sofocadas por el peso de una mayoría que, hoy más que nunca, condiciona las posibilidades de pensar y valer.

A este propósito conviene tener en cuenta que en los Estados, como en la Iglesia, al desarrollarse los medios actuales de comunicación, se ha producido un acercamiento recíproco cualitativamente nuevo de los distintos mundos culturales. Si hubo un tiempo en que las iglesias de oriente pudieron desarrollar sus tradiciones propias durante siglos, sin ser aplastadas por el peso que adquirió la occidentalización del cristianismo, ese tiempo ya no existe. La historia nos enseña que el crecimiento separado de ambas clases

de tradiciones llegó a romper la unidad de la Iglesia. Pero en la situación actual eso no hubiera ocurrido así: la Iglesia de oriente no habría desarrollado tradiciones propias, se habría vuelto extraña a sus fieles y no sabemos cómo hubiera podido seguir existiendo.

Este cambio del escenario intercultural es lo que vuelve insuficiente la noción y práctica del pluralismo con que hemos discurrido hasta ahora. Efectivamente esa noción y práctica fue la respuesta a la necesidad de convivir en paz, aun manteniendo credos diferentes, en una Europa devastada por las guerras de religión. Pero esa convivencia era entre personas de cultura prácticamente homogénea, cuya divergencia de pareceres no afectaba en profundidad al ejercicio la interacción social. Esto no había cambiado cuando se profundizó la noción del pluralismo con la Ilustración y la Revolución francesa, al formularse las libertades de pensamiento, expresión y asociación y al abrirse un camino para fundamentar éstas en los derechos humanos básicos. Y así ocurrió que la universalización de los principios del pluralismo se produjo y aceptó en el nivel del pensar individual y desde unas experiencias históricas de escala relativamente reducida. Cuando la historia nos ha colocado en un horizonte mucho más amplio son bastantes las personas que experimentan preocupación porque hoy el pluralismo que se produce en la Iglesia implica a colectivos, incluso a grandes colectivos, que parecen dar lugar a caminos religiosos distintos.

Hay que confesar de plano que efectivamente es distinto y mucho más profundo el pluralismo de culturas que hoy quiere asumir la Iglesia, que el pluralismo de pareceres individuales sobre el cual ya estamos acostumbrados a reflexionar. Es esa voluntad de asumir el pluralismo cultural lo que requiere las soluciones nuevas a que he de referirme después, subrayando primero que los cristianos de hoy hemos de tomar conciencia de la distancia que media entre el contenido de la fe y nuestras formulaciones de la fe; y recalando luego la importancia que ha de tener, para nuestra fidelidad, el asumir como regla de fe la comunión, legítimamente discernida y asumida, con el sentir de las distintas iglesias particulares del mundo.

6.2. PLURALISMO CULTURAL VERDADERO Y FALSO PLURALISMO

La aspiración de la Iglesia al pluralismo cultural, dado el fundamento teológico que tiene, no puede contentarse con reconocer simplemente de palabra que son también cristianas y católicas las iglesias particulares de otras culturas, mientras en la práctica los creyentes occidentales renunciamos a aprender de ellas o incluso las consideramos iglesias de segundo orden.

Esto tiene su paralelo en la sociedad civil, en la cual no todo reconocimiento oficial del pluralismo deja ser y valer lo mismo, socialmente, a los que piensan como la mayoría y a los que disienten de la mayoría.

Los sociólogos han hecho la crítica de aquellos pluralismos cuyo mantenimiento oficial sirve en realidad para perpetuar y justificar una situación que les conviene a los que se llaman a sí mismos pluralistas mientras discriminan negativamente a los que no piensan como ellos. Y dos características tendrían esos pluralismos engañosos: *primera*, devaluar todo lo que no coincide con lo que la mayoría tiene por notoriamente cierto, considerando que todo lo que no es el pensar de la mayoría es un pensar de segunda clase; *segunda*, imponer unos puntos de vista rígidamente homogéneos para toda convivencia pública y para todo reconocimiento de lo humano o razonable, acorralando hacia la esfera privada lo diferente y desdeñando como irracionales a las personas que desean hacer presentes sus convencimientos personales fuera de esos espacios privados.

Desde luego que las tensiones del pluralismo, si éste no puede salir a la calle, causarán pocos problemas a las mayorías. Pero a costa de declarar irracionales o infrahombres a quienes quieren identificarse en serio con su historia cultural específica, haciéndola contar en su actividad pública. Y por una ironía de los hechos el pluralismo viene entonces a promover distintas formas de fundamentalismo: una forma de fundamentalismo entre los que no comparten las ideas generales sobre lo que es razonable y ha de regir la vida pública, y otra forma de fundamentalismo más hipócrita entre aquellos que comparten las ideas generales sobre lo verdadero e indiscutible. Entre los primeros, porque al no reconocerse racionalidad en lo que querrían aportar a lo público, se les remite a un voluntarismo dogmático. Entre los que comparten las ideas mayoritarias, porque al acostumbrarse a negar en principio la racionalidad de los que disienten de ellas, se acostumbran a restringir la racionalidad al ámbito de su intragrupo.

Hasta aquí lo que he encontrado entre los sociólogos. Y considero que ello tiene importancia en nuestra búsqueda de una Iglesia abierta a las diferencias culturales, pues en ella nuestro modo de afirmar y ejercer el pluralismo es del todo esencial. No nos basta uno que sólo acepta las diferencias del ámbito privado, o sea, en tanto que no afecten a las líneas de vida desde siempre afirmadas por la mayoría de los buenos cristianos de siempre. Advirtamos que eso equivaldría, por parte de éstos, a desear que la existencia de nuevas iglesias de otras culturas no les roce, no les perturbe, no les enseñe ni les interpele nada; que existan como si no existieran. Las aceptarían en la medida en que estuvieran dispuestas a quitar importancia a lo que las distingue y a estar bien silenciosas sobre ello. Eso sería en la Iglesia de hoy un pluralismo verbal y descafeinado, que traicionaría la misión del evangelio.

6.3. DIFERENCIA ENTRE CONTENIDOS DE LA FE Y FORMULACIONES DE LA FE

La puesta en práctica de un pluralismo de lecturas del Evangelio requiere en la Iglesia, fundacionalmente instituida como lugar *de una sola fe*, establecer esa diferencia entre la fe y sus formulaciones. Puesto que la fe ha de ser *una* y sus formas de comprensión no pueden dejar de variar según las culturas, es menester que separemos entre lo que es la fe, el *contenido* de la fe, y lo que son sus formas de comprensión, expresadas en distintas *formulaciones*. Más todavía, ha de reconocerse que las formulaciones o confesiones de la fe, de las cuales ha vivido la Iglesia, no son la fe misma. Se quedarían cortas por comparación con la fe.

Hoy esto a muchos nos parece obvio, pero a Pablo VI le causó una gran preocupación al plantearse por el episcopado africano, en el Sínodo IV, la necesidad de una teología africana. La cosa nos consta claramente por las referencias que tenemos sobre aquel Sínodo IV: si de veras se daba un lugar en la Iglesia a una teología africana, esto se haría a sabiendas de que ella desarrollaría formulaciones de la fe nuevas y distintas de las occidentales. Pero esto significaría que las formulaciones tradicionalmente mantenidas en las iglesias occidentales, aquellas por cuya confesión habían muerto tantos mártires, no eran el contenido mismo de la fe, no eran en realidad eso cuya confesión nos une y nos salva. ¿Cómo podría admitirse tal cosa? Esto creó tensiones entre el Papa y el Sínodo, amenazando los resultados de éste.

Pero en la *Evangelii Nuntiandi* Pablo VI lo aceptará del todo, después de casi un año de reflexión, aunque dando un rodeo. En dicho documento no entrará en ninguna discusión sobre lo que separa a la fe de sus formulaciones; de lo que se ocupa es de la diferencia que separa al Evangelio de sus formulaciones. Y muy desde el principio de la *Evangelii Nuntiandi* pondrá el fundamento de esa diferencia al indicar que el contenido del Evangelio es «Jesús mismo, Evangelio de Dios» (n. 7), insistiendo luego en que «el Evangelio no se identifica ciertamente con ninguna cultura y es independiente con respecto a todas ellas» (n. 20).

Ha de notarse entonces que, si comunicar el Evangelio es comunicar lo más importante de la fe, esto más importante es diferente de todas las maneras posibles de formularlo en cualesquiera de las culturas que han existido o existirán.

Me demoro todavía un poco más en esto, porque me he encontrado con dificultades a propósito de ello incluso entre teólogos bastante abiertos. Creo que una manera de entender bien la diferencia entre formulación de la fe y contenido de la fe es precisamente ésta utilizada por el Papa, pues todos estamos acostumbrados a la idea de que el Evangelio verdadero y puro no es ninguno de los textos escritos que poseemos (los de Mateo, Marcos, Lucas y Juan), aunque sí está en ellos; que además ese Evangelio puro y ver-

dadero no podemos tampoco nadie formularlo sacándolo de los textos o de la misma vida de la Iglesia.

De modo semejante el contenido de la fe *no sería* la formulación de palabras y conceptos con que nosotros la confesamos según nuestra cultura, aunque *estaría* en esa formulación que la Iglesia utiliza para la enseñanza, la celebración y la comunión de los ánimos. O dicho de otro modo: el contenido de la fe estaría constituido por las realidades sagradas a que nuestras palabras y conceptos quieren referirse, a sabiendas de que esas realidades siempre son superiores a todo lenguaje humano. Eso sería por lo demás coherente con lo tradicionalmente entendido en la Iglesia acerca del objeto de la fe, que es la realidad divina a la cual aluden las palabras por nosotros pronunciadas y no las palabras mismas que pronunciamos⁶.

6.4. NUEVA FORMA DE ENTENDER LA «REGLA DE FE»
(O NORMA DE LO QUE HAY QUE CREER)

Lo dicho en el apartado anterior parece dar lugar a una cuestión enormemente difícil. Es la siguiente: si hemos dicho que el verdadero contenido de la fe es la realidad sagrada a la cual nuestros conceptos y palabras se refieren, pero no esas palabras y conceptos, entonces, ¿con qué criterio puede la Iglesia decidir si una formulación de la fe es válida para mantener lo que hemos recibido de Dios por mediación de Jesús? Los pronunciamientos de los concilios ¿no quedan sujetos a la relativización que afecta a todo lenguaje y a toda cultura, según la noción antropológica de ésta? O dicho de otro modo: si la fe puede formularse conceptualmente de distintas maneras en distintas culturas, y si no hay una supercultura que juzgue sobre las distintas formulaciones, entonces las altas instancias del magisterio parece que no tendrían criterios válidos para juzgar sobre la validez de dichas formulaciones diferentes.

Reconozcamos que la cuestión, aunque sería importantísima para ajustar la vida de la Iglesia a la actual conciencia pluralista, no ha tenido suficiente desarrollo en la reflexión teológica ni en la institucionalización y la práctica eclesial.

Concretémosla un poco más. El problema no está en las formulaciones o confesiones de la fe que pertenecen a ambientes donde guardan su valor la cultura y el lenguaje que sirvieron en un momento dado para precisar una doctrina. En estos últimos ambientes hay ya lenguajes válidos para contrastar con ellos las nuevas formulaciones. La cuestión que ahora se plan-

⁶ Cf. SANTO TOMÁS: *De Veritate*, q. 14, art. 12, in c.: «Fides non est de enuntiabili sed de re».

tea es la de aquellos ambientes actuales, digamos, por ejemplo, africanos, que quieren discurrir conforme a sus culturas: unas culturas en las cuales la tradición cristiana no ha elaborado formulaciones ya probadas. Pero además en el trasfondo se adivina un mayor problema: ¿es totalmente claro que la cultura occidental de hoy discurre en continuidad con la cultura o culturas desde las cuales se formularon las antiguas enseñanzas, en cuanto a todos los aspectos de éstas?

Esto último no ha dejado de tenerse en cuenta desde que se ha introducido en la teología la práctica de hacer «hermenéutica del magisterio», o sea, una interpretación fundada de él que nos diga en lenguaje de hoy lo que significan las antiguas expresiones. Pero lo que atañe a las culturas más alejadas de la tradición griega y latina está más especialmente considerado en el discurso tenido por Juan Pablo II ante los cardenales el 21-12-1984:

«Hoy», dice el Papa, «se insiste mucho sobre las especiales experiencias cristianas que las iglesias particulares hacen en su contexto sociocultural, en el que están llamadas a vivir. Tales experiencias específicas conciernen tanto a la palabra de Dios, que debe ser leída y comprendida a la luz de los datos que surgen del propio camino existencial; a la oración litúrgica, que debe beber en la cultura en la que se inserta las señales, los gestos y las palabras que sirven para la adoración, para el culto y para la celebración; a la reflexión teológica, que debe realizarse sobre categorías de pensamiento propias de cada cultura; como finalmente a la misma comunión eclesial que ahonda sus raíces en la eucaristía, pero que depende en su explicación concreta de los condicionamientos histórico-temporales procedentes de la inserción en el ambiente de un cierto país o de una determinada parte del mundo...

Pero son perspectivas que, para ser fecundas, suponen el respeto de una condición imprescindible: dichas experiencias no deben ser vividas aisladamente o de forma independiente, sino justamente en contraste con lo que viven las iglesias en las demás partes del mundo. Para constituir auténticas experiencias de Iglesia, dichas perspectivas llevan en sí la necesidad de sintonizarse con las que otros cristianos, en contactos con contextos culturales diversos, se sienten llamados a vivir para ser fieles a las exigencias que brotan del único e idéntico misterio de Cristo».

He aquí una nueva manera de plantear lo que puede ser el criterio de fe en la Iglesia supracultural del futuro: no un criterio orientativo de formulaciones lingüísticas, pues éste forzosamente habría de concretarse mediante algún lenguaje particular y, por tanto, limitado; en lugar de eso se invoca la posibilidad efectiva de que las formas de leer la palabra de Dios, de orar, de reflexionar teológicamente y de entender la unión con las otras iglesias, dieran lugar a una comunión efectiva de las unas con las otras. Según eso una práctica de intercomunión y el discernimiento de esa práctica, realizado bajo la guía del ministerio de Pedro, como más adelante dice el mismo docu-

mento, serían el criterio de discernimiento de las formulaciones de la fe. Discernimiento, notémoslo, y no mera censura conceptualmente fundada.

Esto es algo enormemente nuevo en la historia de la tradición teológica. Falta que los creyentes y las Iglesias de todo el mundo aprendamos en la práctica el grado de encarnación en nuestro ambiente y de solidaridad con otros culturalmente distintos, a las que nos convoca esa nueva manera de ver la unidad en la fe.