

LA EVANGELIZACION DE LAS CULTURAS ASIATICAS, CONSIDERADA DESDE LA COMUNION

El término *cultura* es sumamente complejo y, al referirnos a las culturas asiáticas, podemos pensar en un inmenso abanico de creaciones culturales. Si adoptamos la definición antropológica dada por Edward B. Tylor, diríase que cultura «es aquella totalidad compleja que abarca nociones, creencias, artes, costumbres, hábitos y cualesquiera otros tipos de capacidad y de constante actividad, que son propios del hombre en cuanto miembro de la sociedad»¹.

Es obvio que no son precisamente las manifestaciones culturales, tan variadas y diversas según los países, lo que nos interesa para nuestro estudio. Vamos a movernos más bien dentro del ámbito de la interioridad latente en todas las manifestaciones culturales, prescindiendo de la exterioridad y objetivaciones de la cultura, ya que esa interioridad constituye la meta suprema hacia la que conduce el concepto de comunión y, por supuesto, la idea misma de evangelización.

Partiendo, pues, del concepto de interioridad cultural, nos iremos adentrando en la interioridad religiosa típica de la cultura asiática, tratando de detectar en ella una idea de comunión aprovechable para la labor de evangelización.

1. LA INTERIORIDAD DE LA CULTURA ASIÁTICA

Es evidente que toda cultura tiene un primer momento que es el de la exteriorización o manifestación externa dentro de un determinado contexto ambiental. Siendo la cultura obra del hombre y dado el carácter social de la naturaleza humana, las creaciones culturales necesariamente han de ser sociales e históricas. El hombre, efectivamente, exterioriza la cultura desde su personalidad individual pero insertada en un grupo

¹ TYLOR, E. B., *Primitive culture*, London, 1971, p. 1.

étnico concreto y determinado y, por lo mismo, influenciada por el patrimonio cultural típico de su grupo.

Pero hay un segundo momento que es el de la objetivación. Porque no basta que la creación cultural esté insertada en un grupo étnico determinado. Es necesario que el grupo étnico admita como propio un producto cultural. Cuando se da esta admisión colectiva, entonces puede hablarse de que esa creación cultural tiene una existencia objetiva, un arraigue profundo en el pueblo. Entonces ya no es el individuo sino el grupo quien canoniza, por decirlo así, ese contenido cultural.

Finalmente en la dinámica fundamental de la creación cultural tenemos el momento de la interiorización, que es el momento definitivo, la etapa final, porque entonces el contenido cultural no solamente goza de una existencia colectiva y objetiva, sino que «tiene la virtud de estructurar la conciencia y configurar la vida de los nuevos hombres que acceden a la vida y a la conciencia dentro de ella y gracias a ella»². Esto que se dice de cualquier cultura, puede afirmarse, como es obvio, de la cultura asiática. Esta no sólo motiva interioridad, sino que ella misma está fundamentada sobre una profunda base de interioridad.

Todas las artes, la literatura, la poesía, la pintura, etc., suponen, en general, una buena dosis de interioridad por lo mismo que entrañan una interpretación de la realidad y de la vida humana. Pero en Asia es especialmente clara la vinculación radical entre las manifestaciones culturales y la vida interior del hombre. Hay artes que aparentemente respetan sólo al cuerpo, como son las artes marciales, cuando en realidad miran, sobre todo, al interior del espíritu humano. Artes, como la ceremonia del té, el arreglo de las flores, la caligrafía, etc., más propiamente llamadas *Caminos*, entrañan una vivencia de las doctrinas filosóficas, morales e incluso religiosas. El mismo *camino del samurái*, el arte de autodefensa y otros encierran el concepto clave de interioridad y exigen una severa autodisciplina interior que se parece mucho a la ascesis cristiana³.

La cultura asiática, considerada en conjunto, posee una mayor vinculación con el patrimonio religioso tradicional, hasta el punto de que las convicciones religiosas tienen una extraordinaria incidencia en la dinámica cultural. La relación dialéctica existente entre cultura y persona en todas las culturas de la tierra constituye un fenómeno especialmente relevante

² SEBASTIÁN, F., *Evangelización de la cultura*, en «Evangelizar la cultura», Madrid, 1978, pp. 23-24.

³ Cf. GONZÁLEZ VALLES, J., *El concepto de «Camino» en el pensamiento religioso tradicional japonés*, en «Philippiniana Sacra», X (1975), pp. 199-223; *Cristo en la reflexión misionera de Asia*, en «Cristo y la Misión», XXXI Semana Misional, Burgos, 1979, p. 79.

cuando se trata de las culturas orientales. Puede hablarse incluso de un desafío de la religiosidad a la dinámica cultural en los países asiáticos.

Considerados los tres momentos de la creación cultural, es evidente que la evangelización tiene que ver con todos ellos. Por lo pronto, hoy nadie duda de la necesidad de que el evangelizador conozca las manifestaciones externas, así como las objetivaciones y motivaciones internas de las creaciones culturales de su campo de misión. La *Evangelii Nuntiandi* es tajante a este respecto: «La evangelización pierde mucho de su fuerza y de su eficacia, si no toma en consideración al pueblo concreto al que se dirige, si no utiliza su lengua, sus signos y símbolos, si no responde a las cuestiones que plantea, si no llega a su vida concreta»⁴. Y es claro que la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* no se refiere a un conocimiento superficial de la exteriorización de la cultura, ni siquiera a un conocimiento de las objetivaciones de esa cultura, sino que exige una profundización en la vida concreta que no es únicamente la vida social o la vida política, sino principalmente la vida interior de las gentes evangelizadas. Porque si es el hombre el autor y promotor de la cultura de su comunidad⁵, necesario será conocer al hombre completo al cual se evangeliza.

2. LA INTERIORIDAD RELIGIOSA DE LA CULTURA ASIÁTICA

La cultura asiática, en general, guarda una vinculación profunda con las convicciones religiosas que han sido transmitidas de generación en generación y que han calado más o menos hondo en la mente y en los corazones de ese pueblo artífice de su patrimonio cultural. Esto sucede en la India, en China, en Vietnam, en Japón, etc. Aun en esta época moderna de secularización y a pesar de las apariencias externas, la vida cultural de estos pueblos no ha logrado desvincularse del todo de ese patrimonio religioso. Por poner un ejemplo, en el Japón actual, donde a primera vista parece brillar por su ausencia todo signo de religiosidad, encontramos que incluso en los ambientes más secularizados y en la intimidad familiar de muchos intelectuales tenidos por hombres arreligiosos se da un cierto trasfondo religioso. Por otra parte, estos agentes de cultura vienen luego a reflejar en sus producciones culturales un cierto talante religioso, una interioridad profundamente afectada bien por una creencia, bien por una inquietud de índole religiosa.

⁴ PABLO VI, Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, 63.

⁵ Constitución *Gaudium et Spes*, 55.

Si este fenómeno se da en ambientes secularizados, no es extraño que en ambientes más receptivos de la influencia religiosa exista una necesaria connotación de la cultura con un credo religioso. La historia de la cultura de los países asiáticos demuestra que en ellos siempre ha habido un indisoluble connubio entre la interioridad religiosa y la creación cultural. Si en China, Japón o la India se prescindiese, mediante una abstracción puramente mental, de toda vinculación del patrimonio cultural con la interioridad religiosa, quedarían muy pocas creaciones culturales. Porque el hombre oriental ha gustado siempre de interpretar la realidad mediante la religión, de dar un sentido de universalidad a sus creaciones culturales a través de una fe religiosa y de imprimir en sus producciones el carácter de misteriosidad e inviolabilidad.

Concretamente, en el arte y en la literatura del Japón clásico —y lo clásico en Japón sigue tan vigente como lo moderno—, encontramos una continua preocupación por la naturaleza mutable de las cosas, por la vacuidad de los seres, por el carácter efímero de todas las cosas: de la noche y del día, de la vida y de la muerte⁶. Ideas estas de procedencia típicamente budista. Los mejores poetas de China, la India y Japón han contemplado la realidad a través del prisma de sus convicciones religiosas. En el Japón actual, esta tendencia a ver la realidad a través de una mentalidad religiosa más o menos nítida y clara perdura todavía en las creaciones culturales más relevantes. En la India, lo religioso y lo cultural se funden de tal modo que puede hablarse de una cultura sagrada y religiosa. Puede afirmarse que en los países orientales no hay expresión cultural que no tenga rasgos religiosos más o menos visibles. La lengua misma, entendida no tanto a nivel semántico o literario cuanto al que podría llamarse antropológico y cultural, los signos, los símbolos, en su más amplio significado cultural, poseen un rico contenido religioso transmitido por influencia de credos religiosos no cristianos⁷.

La dimensión religiosa de la interioridad expresada en las creaciones culturales de Asia procede, como es natural, de diversas fuentes. En la India será del Hinduismo; en China, del Taoísmo, del Confucianismo y del Budismo; en Japón, del Shintoísmo y del Budismo, y así sucesivamente. «El Hinduismo es la gran religión del dominio interior, de la conquista de este hombre desconocido que llevo dentro»⁸, y por lo tanto su

⁶ Cf. GONZÁLEZ VALLES, J., *El concepto de «mutabilidad» en la espiritualidad budista*, en «Studium», XX (1980), pp. 193-197.

⁷ Cf. GONZÁLEZ VALLES, J., *La formación teológica del misionero ante las religiones no cristianas*, en «La formazione del missionario oggi», Brescia, 1978, páginas 283-284.

⁸ DEVKRIPA-RIBAS, J., S.J., *El Hinduismo ante los problemas humanos de la India actual*, en «Misiones Extranjeras», 40-41 (1977), p. 362.

presencia en la cultura india es patente. No menos notable es la influencia de sistemas religiosos como el Taoísmo y el Confucianismo en la cultura china, como es evidente también el impacto extraordinario causado por el Budismo en las diversas culturas del continente asiático.

Ahora bien, estas religiones se distinguen por su énfasis en la interioridad, elemento fundamental en la dinámica de la creación cultural. Esta interioridad encierra caracteres y matices diferentes, según las peculiaridades típicas de cada sistema religioso, pero podemos decir que se trata de una interioridad relacionada de algún modo con la inmersión íntima y profunda del hombre en sí mismo en cuanto vinculado a un Algo o a un Alguien Absoluto. Así, en el Hinduismo, es el Señor supremo, el Absoluto, quien llena las aspiraciones de trascendentalidad del yo y, por vía de encarnación, funde lo humano con lo divino. Para los taoístas es el Tao, el Camino misterioso e inefable, quien en forma de *logos* o palabra se realiza en el mundo y, por supuesto, en el hombre, infundiendo en éste una paz y armonía místicas con la naturaleza. En el Shintoísmo, el ideal supremo de su mística es la permanencia en una especie de parentesco físico y espiritual del hombre con los dioses o espíritus. Los confucianistas, por su parte, aspiran a un estado de rectitud por el camino de la identidad con la Ley emanada del Señor del cielo. Para un gran número de sectas budistas, el Algo absoluto al que tienden es el Nirvana o estado de iluminación en el que todos los contrarios —ser y no ser, causa y efecto, vida y muerte— coinciden en una armonía inefable y en el que el yo trascendente viene a hacer las veces del yo empírico y personal. Aun en las sectas amidistas del Budismo se da una interioridad de introspección, de reconocimiento íntimo de la «vulgaridad» o pecado del ser humano.

Vistas en su configuración esencial, las religiones asiáticas ponen su foco de atención en la interioridad. Pero ahora surge el problema de si esta interioridad es solitaria o es recíproca; en otras palabras, si la interioridad no va más allá del propio yo o si, por el contrario, trasciende los límites del yo personal para desplegarse sobre otro ser distinto del yo propio. ¿Se trata de una interioridad de *enstasis* o repliegue sobre sí misma, o de una interioridad de *éxtasis* o despliegue de sí misma hacia otro ser distinto?

3. LA INTERIORIDAD SOLITARIA DE LA CULTURA ASIÁTICA

Hablar de *interioridad solitaria* de la cultura, puede parecer contradictorio si se tiene en cuenta lo que dijimos al principio acerca de la socialización y objetivación de las creaciones culturales. Pero nos estamos refiriendo ahora a lo más interno de la creación cultural, que es la pos-

tura ideológica, espiritual e íntima del propio creador de datos culturales, es decir, del hombre en cuanto autor y creador de cultura. Esta postura que, en general, no tiene por qué ser necesariamente religiosa, en el caso de Asia sí lo es. Y una de las religiones que más ha contribuido en Asia a una interiorización creadora de datos culturales es el Budismo. Ahora bien, la interioridad influenciada por el Budismo es una interioridad eminentemente solitaria.

En cuanto experiencia religiosa, la religión budista ofrece «la imagen de una espiritualidad sin intimidad divina»⁹, la imagen de una interioridad solitaria, replegada sobre sí misma y no recíproca, es decir, ajena a una comunión de vida con un Ser divino personal. Claro que los místicos budistas más avanzados en los caminos de la iluminación, al hablar de felicidad suprema, acaso estén palpando, sin darse ellos cuenta y sin poderlo expresar, la fuente misma del ser y de la vida. Acaso se hayan encontrado con un *Dios desconocido*, de rostro velado pero luminoso¹⁰, porque «ni el mismo Dios está lejos de otros que buscan en sombras e imágenes al Dios desconocido, puesto que todos reciben de él la vida, la inspiración y todas las cosas y el Salvador quiere que todos los hombres se salven»¹¹.

Sin embargo, si se analiza objetivamente la experiencia mística del Budismo como tal, una de las lagunas que más destacan es la ausencia de trato e intimidad con un Ser divino personal. Ni siquiera la teoría de los tres *Cuerpos de Buda* implica una verdadera comunión de vida entre el Buda absoluto y los que participan de su verdad, aun cuando se dé entre ellos una cierta comunión de la verdad por vía de iluminación. El Buda eterno no es un ser personal y cuando se proyecta en los budas celestiales, aparece como manifestación, como reflejo de la verdad universal. Pero al no ser él una realidad personal, no se entrega a sí mismo ni comunica a los demás su propio ser en cuanto origen y fuente de vida espiritual. Cuando, según esta misma teoría, aparece encarnado en la persona de Gautama Buda, éste nunca se manifiesta como verdad absoluta ni, mucho menos, como vida, sino únicamente como maestro de doctrina.

Por otra parte, el hecho de que la verdad poseída por los budas iluminados sea principio de dinamismo proyectado a favor de la liberación y salvación de los demás seres humanos, entraña un compartir la iluminación, un compadecerse de los demás y una actitud de misericordia res-

⁹ DUBARLE, D., *Espiritualidad budista y sentido cristiano de Dios*, en «Concilium», 136, p. 382.

¹⁰ Cf. MASSON, J., *La Mistica buddhística*, en «La Mistica non cristiana», Brescia, 1969, p. 184.

¹¹ Const. dogmát. *Lumen Gentium*, 16.

pecto a los pecadores —como sucede en el caso del buda Amitābha—, pero no significa comunión de vida espiritual en el sentido propio de la palabra.

De ahí que la espiritualidad budista, considerada en su conjunto, aparece desprovista de esa interioridad trascendente y al mismo tiempo recíproca, que caracteriza a la espiritualidad cristiana. Ni las escuelas partidarias de la salvación por el propio esfuerzo ni las sectas propugnadoras de la salvación por los méritos de otro han llegado a la realización de la interioridad recíproca, del diálogo interior y la comunión de vida entre el hombre y el Ser absoluto. Una espiritualidad como la que San Pablo propone al escribir: «Estoy crucificado con Cristo, y ya no vivo yo, pues es Cristo el que vive en mí»¹², es ajena a la mentalidad budista¹³.

Además, la espiritualidad budista, vista desde el Cristianismo, carece de dimensión vertical tan propia de la espiritualidad cristiana, precisamente porque se repliega demasiado sobre sí misma y no cuenta más que con sus propios recursos. La introspección, con sus secuelas de recogimiento interior, ascesis y experiencia de la iluminación, constituye un esfuerzo digno y noble, pero al no desplegarse hasta las alturas de la comunión de vida con Otro, trascendente y personal, se mueve en una dirección predominantemente humana y horizontal. La verticalidad realizada por Cristo al encaminar al hombre hasta el Padre, dando sentido a la horizontalidad de la que, como hombres que somos, no podemos prescindir, es desconocida en las escuelas de espiritualidad budista.

Es evidente que esta interioridad solitaria de que venimos hablando no es exactamente la misma que la interioridad en cuanto elemento fundamental de la creación cultural. Ya hemos dicho antes que son dos campos completamente diferentes, pero que confluyen con frecuencia para completarse el uno al otro. No es menos cierto que la espiritualidad budista ha infundido en la cultura asiática características peculiares, como son, por ejemplo, la impermeabilidad, el personalismo y un cierto misticismo que podemos observar en realizaciones pictóricas lo mismo que en producciones literarias y poéticas. Se dice, por ilustrarlo con un ejemplo, que un *haiku* japonés —composición poética de diecisiete sílabas distribuidas en tres versos de cinco, siete y cinco sílabas, respectivamente— sólo es comprensible desde la misma postura adoptada por el poeta al tiempo de su composición. Este fenómeno vendría a confirmar la tesis de que la interioridad budista, profundamente vivida por la mayor parte

¹² *Gál.* 2,20.

¹³ Cf. HISAMATSU, S., *Tōyōteki-Mu (La Nada oriental)*, Tokio, 1967, pp. 67 y ss. Este budólogo cita precisamente *Gál.* 2,20 para probar que la espiritualidad cristiana es puramente pasiva y no aceptable para el Budismo.

de los creadores de cultura asiática, ha contribuido grandemente a crear unos moldes culturales nacidos de una interioridad solitaria, replegada sobre sí misma, ajena a la existencia de un Otro absoluto y personal. Por supuesto que el Budismo ha dado a la actividad cultural de los países asiáticos formas y temas propios, pero le ha sugerido principalmente motivaciones y le ha aportado posturas espirituales de interioridad: actitudes de interioridad solitaria.

4. LA INTERIORIDAD RECÍPROCA DE LA CULTURA ASIÁTICA

No de todas las religiones asiáticas se puede decir lo mismo. Aun dentro del Budismo, es posible hacer una salvedad en lo que se refiere a la misma interioridad. Y así, por ejemplo, en las sectas del Amidismo detectamos factores susceptibles de ser interpretados como una espiritualidad de signo más comunicativo, más recíproco: una interioridad más abierta a un Otro tenido por Absoluto o simplemente a otros. Creemos que el arte influenciado por el Amidismo, por ejemplo, está fundado en concepciones de índole más comunitaria, como la idea del Buda eterno reflejado en budas misericordiosos que comparten el dolor con los seres humanos. La misma literatura amidista es más abierta en este sentido a la idea de comunión.

Pero más que en el Budismo es en otras religiones asiáticas donde la interioridad aparece más abierta a las relaciones de comunión con los seres superiores. El Hinduismo, concretamente, que «ha configurado predominante, aunque no exclusivamente, la cultura india»¹⁴, abre a los creadores de cultura cauces mucho más amplios para un despliegue hacia las alturas del Absoluto y de los numerosos seres superiores. Con tener también un carácter introspectivo, la religión hindú ha ofrecido motivaciones religiosas e inspiraciones nacidas de una interioridad recíproca, o sea, abierta a seres superiores incluso personales. El mismo Shintoísmo, como inspirador de formas culturales en el Japón, se ha prestado siempre a un despliegue de comunicación y apertura respecto a los seres superiores llamados dioses o espíritus. Lo mismo puede decirse del Taoísmo en cuanto fuente de inspiración cultural en China.

¹⁴ AMALORPAVADASS, D., *Evangelización y cultura*, en «Concilium», 134, p. 88.

5. EVANGELIZACIÓN DE LA INTERIORIDAD

No cabe la menor duda de que religión y cultura son realidades distintas, cada una dotada de su propia identidad. Sin embargo, puede decirse que la religión forma parte de la cultura y es en cierto modo ella misma una creación cultural —aunque a veces trascienda a la cultura misma—, y que la cultura participa de la influencia de la religión, lo mismo que la religión cae en el ámbito de influencia de la cultura. Esta mutua relación entre ambas realidades es beneficiosa para las dos porque esa misma apertura recíproca crea vitalidad y dinamismo y facilita «la interiorización por parte de los individuos que comparten la cultura y viven en ella, la difunden y transmiten al mismo tiempo y por los mismos procedimientos que difunden y transmiten el resto de la cultura»¹⁵. Esto puede constituir un peligro si no se tiene cuidado en diferenciar los respectivos campos y en fijar con precisión la identidad de cada una de ellas. De hecho, en países poco cercanos al Cristianismo, como es el Japón, con frecuencia se confunde el Cristianismo con la cultura cristiana o se acepta ésta pero se rechaza la identidad cristiana que no es otra cosa que el espíritu de Cristo reflejado en el mensaje evangélico.

De ahí que al hablar de evangelización de las culturas sea preciso concretar rectamente qué cosas sean evangelizables a fin de no perder el tiempo en idealizaciones que a la hora de transmitir el mensaje evangélico no conducen a nada. Y cuando se trata de inculturación, quizás sea necesario no reducir tanto sus límites que se excluyan las realidades religiosas, ni limitarse únicamente a las expresiones culturales, olvidando la interioridad religiosa que es fuente de determinadas creaciones culturales. Por eso, la palabra *inculturación* puede inducir a confusión si no se la toma en un sentido más profundo y si se la considera desvinculada de toda concepción religiosa del universo y de la vida humana. No basta una indigenización de las formas, símbolos y otras manifestaciones externas. Por ejemplo, no es suficiente adoptar fórmulas de la lengua indígena ni introducir en la liturgia cristiana usos, costumbres, vestimentas o utensilios propios de la tradición nativa en orden a la evangelización. Hoy en día raro será el misionero de la India o del Japón que caiga en la ingenuidad de creer que con vestir a la Virgen María con el *sari* indio o con el *quimono* japonés, está abierto el camino de la evangelización de una cultura. Estas adaptaciones, no siempre tan aceptadas por los propios indígenas, son algo superficial y accidental con respecto a la evangelización de la interioridad. Por importantes que sean las formas externas y las expresiones

¹⁵ SEBASTIÁN, o. c., *ib.*, p. 26.

simbólicas, la evangelización no debe excluir ni la interioridad religiosa ni la simple interioridad cultural porque ellas son partes integrantes de una realidad total que es, en resumidas cuentas, el hombre en cuanto sujeto de una y otra interioridad.

Los fundamentos teológicos de este enfoque de la evangelización hacia la interioridad bien religiosa o bien profana, están claros: la Palabra de Dios está presente en los distintos pueblos y bajo diversas formas tanto en las realidades religiosas como en las realidades temporales; Cristo en su encarnación redime y une toda la creación; la Iglesia realiza su misión universal de una manera eficaz en la evangelización y la inculturación¹⁶.

Efectivamente, «Dios al revelarse a su pueblo hasta la plena manifestación de sí mismo en el Hijo encarnado, habló según los tipos de cultura propios de cada época»¹⁷. «La Iglesia, al vivir durante el transcurso de la historia en variedad de circunstancias, ha empleado los hallazgos de las diversas culturas para difundir y explicar el mensaje de Cristo en su predicación a todas las gentes, para investigarlo y comprenderlo con mayor profundidad, para expresarlo mejor en la celebración litúrgica y en la vida de la multiforme comunidad de los fieles»¹⁸. Estas palabras de la *Gaudium et Spes* nos llevan a estas otras: «La buena nueva de Cristo renueva constantemente la vida y la cultura del hombre caído, combate y elimina los errores y males que provienen de la seducción permanente del pecado. Purifica y eleva incesantemente la moral de los pueblos. Con las riquezas de lo alto fecunda como desde sus entrañas las cualidades espirituales y las tradiciones de cada pueblo y de cada edad, las consolida, perfecciona y restaura en Cristo»¹⁹.

Como se ve, la mente del Concilio Vaticano II va más allá de las formas externas y establece una relación entre el mensaje de Cristo y el espíritu del hombre creador de cultura o, por lo menos, partícipe de los valores culturales de un pueblo. Es decir, llega hasta el hombre total, concreto e histórico de que habla Juan Pablo II en su encíclica *Redemptor Hominis*. Aquí el Papa se expresa así: «La Iglesia no puede abandonar al hombre, cuya "suerte", es decir, la elección, la llamada, el nacimiento y la muerte, la salvación o perdición, están tan estrecha e indisolublemente unidas a Cristo... El hombre en su realidad singular (porque es persona) tiene una historia propia de su vida y sobre todo una historia propia de su alma. El hombre que conforme a la apertura interior de su espíritu y al mismo tiempo a tantas y tan diversas necesidades de su cuerpo, de su

existencia temporal, escribe esta historia suya personal por medio de numerosos lazos, contactos, situaciones, estructuras sociales que lo unen a otros hombres... El hombre en la plena verdad de su existencia, de su ser personal y a la vez de su ser comunitario y social... *Este hombre es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión, él es el camino primero y fundamental de la Iglesia, camino trazado por Cristo mismo, vía que inmutablemente conduce a través del misterio de la Encarnación y de la Redención*»²⁰.

Ya en la *Gaudium et Spes* se hace una llamada a «desarrollar hoy la cultura humana, de tal manera que cultive equilibradamente a la persona humana íntegra y ayude a los hombres en las tareas a cuyo cumplimiento todos, y de modo principal los cristianos, están llamados, unidos fraternalmente en una sola familia humana»²¹.

Es evidente, por lo tanto, que la evangelización debe ir encaminada a penetrar en la misma fuente de creación cultural, que es la naturaleza racional y social del hombre²², o sea, en la interioridad del hombre. En esta interioridad radica, ante todo, la facultad que el hombre posee de captar lo bueno, lo verdadero y lo bello.

De ahí que la evangelización deba discurrir por los cauces del hombre íntegro. Evangelizada la persona íntegra, todo lo demás vendrá por añadidura. La evangelización de la cultura asiática no tendrá lugar si antes no se da evangelización del hombre asiático, si previamente no se hace llegar el mensaje evangélico a la interioridad asiática que es eminentemente religiosa o, por lo menos, tiene en sí el gran impacto causado por un patrimonio religioso tradicional. Esto lo sabían muy bien los grandes misioneros de Asia que, como un San Francisco Javier, querían *almas* más urgentemente que mandalas budistas y poesías chinas. Lo cual no significa que no le sea necesario al evangelizador conocer los mandalas, las poesías chinas o la literatura india. Todo esto es conveniente y aun necesario, no para amontonar conocimientos exóticos, sino para internarse por los recovecos del alma asiática y poder exponer mejor y más eficazmente el mensaje cristiano en términos inteligibles a aquellas gentes. Pero ello debe desembocar en una evangelización orientada hacia la interioridad del hombre, que es en último resultado la interioridad de la cultura y que, en el caso de Asia, está dominada por un tinte marcadamente religioso.

La dimensión religiosa de la interioridad cultural de Asia conduce a una reflexión teológica y pastoral sobre las religiones vivientes en aquellos países. Tal reflexión ha sido urgida no ya solamente por el Concilio Vati-

¹⁶ Cf. AMALORPAVADASS, a. c., l. c., pp. 88-91.

¹⁷ *Gaudium et Spes*, 58.

¹⁸ *Ib.*

¹⁹ *Ib.*

²⁰ JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptor Hominis*, 14.

²¹ *Gaudium et Spes*, 56.

²² *Ib.*, 59.

cano II y por varias encíclicas de los últimos Papas, sino también por los Obispos de Asia reunidos en Taipei (Taiwan) en 1974²⁵ y por los asis-inseparable, la evangelización deberá tener en cuenta ambos términos de culturas milenarias de tipo religioso»²⁵. El Japón, la China, el Vietnam y demás países asiáticos poseen también sus respectivas culturas milenarias impregnadas de matices religiosos. Por su parte, estas religiones asiáticas llevan la impronta de influencias culturales determinadas. Porque «es difícil encontrar una cultura que en algún modo no esté transida de una determinada religiosidad o mantener una religión libre totalmente de influjos culturales»²⁶. Por razón de este intercambio de influencias, uno de los problemas más agudos y serios con que se debe enfrentar el evangelizador es precisamente el de las religiones no cristianas. La reflexión teológica y pastoral sobre ellas conducirá a una comprensión de la interioridad religiosa, la cual juega un papel tan destacado en la dinámica de la creación cultural; inducirá a «hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura, o más exactamente, de las culturas»²⁷.

Toda vez que entre cultura y persona se da una relación íntima e inseparable, la evangelización deberá tener en cuenta a ambos términos de la relación. Al misionero debe importarle más el hombre, porque es el destinatario de la evangelización, que el arte o la literatura producidos por ese hombre, pero en orden a comprender mejor al destinatario de la evangelización tendrá también que estar al corriente de las corrientes culturales que modelan a la persona en un determinado ambiente. Por eso, hoy al misionero se le exige una esmerada preparación y un estudio de la historia y de la cultura del país a que ha sido enviado a evangelizar. Ya no es suficiente saber un poco de teología o estar iniciado en la administración de los sacramentos, sino que se requiere un conocimiento, lo más profundo posible, del ambiente cultural en que se ha de realizar la evangelización a fin de adoptar con eficacia métodos y fórmulas inteligibles para el interlocutor indígena y, de esa manera, evangelizar con mejores resultados la interioridad de los destinatarios de la evangelización. Estos, una vez evangelizados, se convertirán en creadores de productos

²³ Cf. *Memoria Oficial de la Asamblea*, 6, en «Misiones Extranjeras», 40-41 (1977), *passim*.

²⁴ Cf. D'SOUZA, P., *Important task of Evangelization today*, en «Philippiniana Sacra», XV (1980), pp. 18 y ss.

²⁵ FERNÁNDEZ, D., *Evangelización del mundo de hoy y la Iglesia en la India*, en «La Evangelización del mundo actual», XXVI y XXVII Semana de Misionología, Burgos, 1975, p. 101.

²⁶ AMALORPAVADASS, a. c., *ib.*, p. 88.

²⁷ *Evangelii Nuntiandi*, 20.

culturales firmemente asentados en las tradiciones indígenas y al mismo tiempo enraizados en la fe cristiana.

Claro que el problema es precisamente ese, la evangelización de la persona. La dificultad estriba justamente en el acierto en cuanto a los medios o técnicas de evangelización conducentes a una encarnación del mensaje cristiano en el alma de esos destinatarios. El mensaje de Cristo tiene en sí mismo suficiente fuerza de atracción para los asiáticos, pero si el evangelizador lo presenta envuelto en ropaje puramente dialéctico y no encarnado en su misma persona, acaso sea aceptado como mensaje humano y cultural, pero no como experiencia religiosa digna de ser vivida. No hay que olvidar que en Asia, sobre todo, la palabra experiencia religiosa tiene una fuerza extraordinaria, hasta el punto que la misma cultura, o mejor las creaciones culturales son tanto más apreciadas y valoradas cuanto más hondamente están respaldadas por una vivencia personal. De ahí que la encarnación del mensaje de Cristo en la persona del evangelizador constituya la clave de la eficacia en orden a la evangelización de la interioridad del hombre.

6. EVANGELIZACIÓN DESDE LA COMUNIÓN

Hemos partido del supuesto de que la cultura tiene una existencia colectiva, aunque procede de la interioridad del hombre, ya que tanto la exteriorización como la objetivación de la creación cultural tienen una proyección histórica y social. De aquí se deduce la necesidad de vincular la evangelización de la cultura con la evangelización de la interioridad desde la perspectiva de la comunión.

Desde esta perspectiva, tal vinculación adquiere profundidad porque la cultura tiene en su misma esencia esa proyección colectiva y porque la evangelización no tiene razón de ser si no es desde el punto de vista de la comunión. Comunión que tiene su plena y perfecta realización en la interioridad recíproca: en la comunicación de Dios a los hombres por la Palabra y la gracia de Cristo y en la comunicación del hombre con Dios en la fe, el amor, la oración, etc. Dicho en otros términos, la evangelización activa procede de la comunión con Dios en Cristo, Verdad y Vida, y va encaminada precisamente a establecer entre Dios y el hombre un nexo íntimo de comunión de verdad y vida sobrenaturales: una comunicación entre Dios y el hombre por Cristo, que «es a la vez verdad salvífica y gracia salvífica»²⁸.

²⁸ FEINER, J., *Revelación e Iglesia. Iglesia y Revelación*, en «Mysterium Salutis», I, t. II, Madrid, 1969, p. 579.

La verdad la comunica Dios a los hombres mediante la revelación, o sea, mediante la Palabra de Dios que se ha manifestado a sí mismo. El hombre recibe y acepta esa Palabra mediante la fe. Así participa de la verdad de Dios. Tal manifestación por parte de Dios se realiza, por lo pronto, por y en la creación, aunque son muchos los que no llegan a percibir la verdad de Dios a través de la revelación natural. Dios, «creando y conservando el universo por su Palabra, ofrece a los hombres en la creación un testimonio perenne de sí mismo»²⁹. Pero no siempre hay respuesta positiva y eficaz por parte del hombre. A veces lo más que hay es un balbuceo, una incipiente comunión de la verdad divina, porque todo hombre «posee una palabra natural sobre Dios»³⁰. Y en este sentido, la expresión de la belleza y de la verdad, cualquiera que sea su forma a nivel científico, artístico y, en general, cultural, viene a entrañar una cierta comunión de la verdad de Dios y del hombre. En el campo del obrar, en el campo de la cultura hay base suficiente para buscar en él «al hombre integral, al hombre todo entero, en toda la verdad de su subjetividad espiritual y corporal; la base suficiente para no superponer a la cultura —sistema auténticamente humano, síntesis espléndida del espíritu y del cuerpo— divisiones y oposiciones preconcebidas»³¹. Es verdad que el progreso cultural no basta por sí solo para penetrar hasta las íntimas esencias de las cosas y hasta «puede favorecer cierto fenomenismo y agnosticismo cuando el método de investigación... se considera sin razón como la regla suprema para hallar toda la verdad. Es más —sigue diciendo la *Gaudium et Spes*—, hay peligro de que el hombre, confiado con exceso en los inventos actuales, crea que se basta a sí mismo y deje de buscar ya cosas más altas»³². Pero también es cierto que la creación cultural, como fruto de una interioridad, puede ser un reflejo, bien que pálido y débil, de la suprema verdad, de la suprema belleza, del supremo bien, y puede contribuir «a que la familia humana se eleve a los más altos pensamientos sobre la verdad, el bien y la belleza y al juicio del valor universal, y así sea iluminada mejor por la Sabiduría divina»³³.

Claro que esto no es suficiente. La auténtica comunión de la verdad divina no puede darse en el nivel de la simple revelación natural, en el plano de la sola obra de la creación, sino que ha de encontrarse en la manifestación directa de Dios que por su propia palabra y su propio

²⁹ Constituc. dogm. *Dei Verbum*, 3.

³⁰ Cf. FRIES, H., *La Revelación*, en «Mysterium Salutis», I, t. I, Madrid, 1969, página 214.

³¹ JUAN PABLO II, *El hombre y la cultura* (discurso en la UNESCO), Madrid, 1980, p. 15.

³² *Gaudium et Spes*, 57.

³³ *Ib.*, 57.

lenguaje se revela a sí mismo y el misterio de su voluntad³⁴, es decir, en la revelación sobrenatural. Esta manifestación la ha realizado Dios a través de la historia de la salvación, en múltiples ocasiones y de muchas maneras, con palabras y con obras «intrínsecamente ligadas»³⁵. De manera especial, Dios se ha revelado a sí mismo en su Hijo, la Palabra eterna, enviado para que habitara entre los hombres y les contara el misterio de su intimidad, hablando las palabras de Dios y realizando la obra de la salvación que el Padre le encargara³⁶.

Tal revelación exige una sumisión, una obediencia de la fe³⁷, una respuesta libre, explícita y total a la palabra convocante de Dios que con su palabra no solamente enseña e ilumina, sino que causa lo que revela. De esta manera se inicia un proceso de comunión que se completará no mediante un mero asentimiento intelectual, sino a través de una vivencia de la vida divina: comunión de vida con el Padre, con el Hijo y con el Espíritu Santo mediante la gracia salvífica merecida por Cristo. Así, la fe —primera respuesta del hombre a Dios revelante y convocante—, cuando es fe informada por la caridad, entraña una comunión de verdad y de vida con Dios o, al menos —como sucede en el caso de la fe del pecador apartado de Dios por la culpa grave—, supone un intento de amar a Dios y volver a la comunión con El³⁸.

Dios, en efecto, no ha querido solamente dar al hombre su Verdad, sino comunicarle también su Vida: ha querido «manifestarse y comunicarse El mismo»³⁹ dentro de la comunidad convocada por la misma revelación e instituida por Cristo para ser «sacramento universal de salvación»⁴⁰ y «signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano»⁴¹. De ese modo, el misterio de comunión de vida tiene, en la comunidad convocada por la Palabra de Dios, una realización que se proyecta en dos direcciones: una, de los hombres con Dios; otra, de los hombres entre sí. Se trata, pues, de una interioridad recíproca por doble motivo, a saber: por dirigirse a Dios y por dirigirse a los hombres; por estar desplegada hacia la comunión con Dios y hacia la comunión con los demás hombres.

En primer lugar, la participación en la vida divina por parte del

³⁴ Cf. *Dei Verbum*, 2.

³⁵ *Ib.*, 2.

³⁶ Cf. *ibidem*, 4.

³⁷ Cf. *Rom.* 1,5; 16,26.

³⁸ Cf. SANTO TOMÁS, *In III Sententiarum*, dist. 23, q. 2, a. 5, ad 5. Sobre este tema véase BANDERA, A., O.P., *Comunión eclesial y humanidad*, Salamanca, 1978, páginas 26 y ss.

³⁹ *Dei Verbum*, 6.

⁴⁰ *Lumen Gentium*, 48; *Gaudium et Spes*, 45.

hombre viene a ser como «una extensión y continuación de aquella comunicación de vida que en Dios pasa del Padre al Hijo»⁴² y que por el Espíritu Santo, en quien culmina la vida trinitaria, se nos comunica a los hombres de diversas maneras, pero, sobre todo, a través de los canales de gracia sobrenatural, que son los sacramentos. Esta comunión de vida que con la gracia santificante se establece entre Cristo y los miembros de su Cuerpo místico —y por Cristo y en Cristo, entre el hombre y las divinas personas—, constituye el culmen de la espiritualidad cristiana.

Y en segundo lugar, el mismo Espíritu que eleva al hombre a la comunión de vida con Cristo y con el Padre «produce y urge la caridad entre los fieles, unificando el cuerpo por sí y con su virtud y con la conexión interna de los miembros»⁴³. De modo que la interioridad basada en la comunión de vida divina comporta una reciprocidad multiforme porque se proyecta no sólo en las relaciones del hombre con Dios, sino también en las relaciones del hombre con todos los miembros del Cuerpo místico de Cristo y con aquellos que todavía no se han incorporado a la Iglesia por la fe.

Ahora bien, este misterio de comunión de la verdad y vida divinas es la fuente y, al mismo tiempo, el objetivo propio de la evangelización, y se realiza en la interioridad del hombre y en la comunión eclesial. A este fin va dirigida la evangelización: establecer en cada hombre esa comunión de verdad y vida divinas, de tal modo que la interioridad no se repliegue sobre sí misma, sino que se despliegue hacia Dios y hacia los demás⁴⁴.

No puede negarse que la evangelización debe llegar a la vida concreta de su destinatario y que uno de los campos concretos de dinamismo humano es el cultural. Pero la evangelización no debe quedarse en el planteamiento y solución de problemas de puro nivel horizontal, cultural, económico y humano, porque el misionero no tiene razón de ser si va únicamente a enseñar economía o agricultura, o si va sólo a *aprender* —como erróneamente dicen algunos misioneros—, y si no va a predicar el Evangelio. «La evangelización debe contener siempre —como base, centro y a la vez culmen de su dinamismo— una clara proclamación de que en Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, muerto y resucitado, se ofrece la salvación a todos los hombres, como don de la gracia

⁴¹ *Lumen Gentium*, 1; *Gaudium et Spes*, 42.

⁴² SCHEEBEN, M. J., *Los misterios del Cristianismo*, Barcelona, 1960, p. 415.

⁴³ *Lumen Gentium*, 7.

⁴⁴ Sobre este tema escribimos ya en *Lo divino como silencio en el Budismo y lo divino como comunión en el Cristianismo*, en «Estudios Trinitarios», XIV (1980), páginas 387-420.

y de la misericordia de Dios»⁴⁵. Es más, «la evangelización no sería completa —continúa afirmando la *Evangelii Nuntiandi*— si no tuviera en cuenta la interpelación recíproca que en el curso de los tiempos se establece entre el Evangelio y la vida concreta, personal y social del hombre»⁴⁶.

Así orientada a la creación de vivencias cristianas profundas, la evangelización promoverá una interioridad que a su vez será fuente inagotable de creación cultural. La historia de la Iglesia demuestra que cuando ha florecido una vida cristiana profunda y sincera, el dinamismo cultural ha podido crear verdaderas obras maestras en todos los órdenes y ha sido pródigo en producciones expresivas de la verdad, el bien y la belleza, contribuyendo a liberar al espíritu humano de la esclavitud de las cosas y elevándolo al culto mismo y a la contemplación del Creador. Los mismos pueblos de Asia son testigos de que cuando sus propios credos religiosos han calado hasta la médula de su interioridad, entonces ha sido más rica su actividad cultural. Los tesoros culturales que hoy más apreciamos en el Japón, por ejemplo, son productos de épocas de gran fervor religioso budista. Los turistas más superficiales, cuando visitan la India, China, Japón o Tailandia, no quedan satisfechos si no incluyen en su gira visitas a los numerosos templos de las distintas religiones. Y es que en estos países lo más digno de verse son precisamente esas expresiones culturales impregnadas de religiosidad.

Todo esto nos induce a pensar que la evangelización tiene como destinatario primario y fundamental el hombre. Este, una vez evangelizado y conducido hasta la luz de la vida cristiana, desplegará su interioridad iluminada por la fe en expresiones culturales de raigambre cristiana. «El misterio de la fe cristiana —dice el Concilio Vaticano II— ofrece a los cristianos valiosos estímulos y ayudas para cumplir con más intensidad su misión y, sobre todo, para descubrir el sentido pleno de esa actividad que sitúa a la cultura en el puesto eminente que le corresponde en la entera vocación del hombre»⁴⁷.

«La buena nueva de Cristo —continúa diciendo la misma Constitución *Gaudium et Spes*— renueva constantemente la vida y la cultura del hombre caído, combate y elimina los errores y males que provienen de la seducción permanente del pecado. Purifica y eleva incesantemente la moral de los pueblos. Con las riquezas de lo alto fecunda como desde sus entrañas las cualidades espirituales y tradiciones de cada pueblo y de cada edad, las consolida, perfecciona y restaura en Cristo. Así,

⁴⁵ *Evangelii Nuntiandi*, 27.

⁴⁶ *Ib.*, 29.

⁴⁷ *Gaudium et Spes*, 57.

la Iglesia, cumpliendo su misión propia, contribuye por lo mismo a la cultura humana y la impulsa, y con su actividad, incluida la litúrgica, educa al hombre en la libertad interior»⁴⁸.

La evangelización del hombre concreto es, pues, anterior a la evangelización de la cultura. Esta es consecuencia de aquélla. Pero es verdad también que los hallazgos culturales de las diversas culturas constituyen un instrumento eficaz «para difundir y explicar el mensaje de Cristo en la predicación a todas las gentes, para investigarlo y comprenderlo con mayor profundidad, para expresarlo mejor en la celebración litúrgica y en la vida de la multiforme comunidad de los fieles»⁴⁹. De aquí se deriva la necesidad de conocer, por parte del evangelizador, los aspectos que constituyen la trama íntima de la cultura de los destinatarios de su quehacer misional. Esta necesidad la pone de relieve el Concilio Vaticano II⁵⁰, la destaca la *Evangelii Nuntiandi*⁵¹ y la confirma la praxis misionera de los que se dedican a la labor evangelizadora en ambientes de alto nivel cultural. Está, por lo demás, suficientemente claro el principio teológico de que «Dios, al revelarse a su pueblo hasta la plena manifestación de sí mismo en el Hijo encarnado, habló según los tipos de cultura propios de cada época»⁵².

CONCLUSIÓN

Supuesto este orden de cosas, podemos hablar, en un sentido justo y correcto, sobre inculturación, evangelización de las culturas, etc., y no quedar en meras y simples lindezas literarias. Con frecuencia se ha insistido en la necesidad de evangelizar las culturas sin pensar demasiado en lo que precisamente constituye la trama íntima de la creatividad cultural y que es la interioridad del hombre en cuanto agente de creación cultural. Pero si la cultura es la vida del espíritu, como dijo el Papa Juan Pablo II a los diplomáticos reunidos en Tokio durante su último viaje pastoral al Japón, al espíritu del hombre ha de ir encaminada la evangelización para que sea verdaderamente eficaz.

La evangelización de las culturas asiáticas requerirá una profundización previa en la interioridad de la dinámica fundamental de la creatividad cultural asiática a fin de captar los elementos básicos del entorno

⁴⁸ *Gaudium et Spes*, 58.

⁴⁹ *Ib.*, 58.

⁵⁰ Cf. *Ad Gentes*, 26.

⁵¹ Cf. *Evangelii Nuntiandi*, 63.

⁵² *Gaudium et Spes*, 58.

cultural en que se mueve el hombre concreto al que hay que evangelizar. Una vez conocidos estos elementos, será posible servirse de su lenguaje, de su dialéctica, de sus signos y símbolos para llevar el mensaje cristiano al alma de esos pueblos.

Evangelizada la interioridad del hombre, se seguirá como consecuencia la evangelización de la cultura. Una vez llevada esa interioridad hasta la comunión con la verdad y la vida divinas, el producto cultural nacido de una interioridad así estará dotado, como consecuencia lógica, de esas cualidades espirituales que la vida cristiana profundamente vivida imprime en el quehacer cultural.

JESÚS GONZÁLEZ VALLES, O.P.