

La cultura y las culturas: la gran novedad de *Gaudium et spes*¹

MELCHOR SÁNCHEZ DE TOCA ALAMEDA*

1. Al encuentro con la cultura

Cuando en noviembre de 1964, durante el tercer período conciliar, se discutía en el Aula el número 22 del entonces llamado esquema XIII, embrión del futuro capítulo de la cultura de *Gaudium et spes*, el Cardenal Giacomo Lercaro, arzobispo de Bolonia y una de las grandes figuras del Concilio, declaró solemnemente que aquel era el nudo de toda la Constitución. En el latín rudimentario, pero eficaz del Concilio, decía: «par[agraphum] 22 quasi nodus est totius schematis [XIII]: quaestionem enim altissimam tangit ubi clarius quasi in synthesi apparet quali relatione Ecclesia et mundus inter se distinguantur et nihilominus intimissime uniantur»². En efecto,

SOBRE EL AUTOR *Sacerdote de la arquidiócesis de Toledo, España. Es licenciado en teología bíblica por la Universidad Gregoriana de Roma y doctor en teología por la misma Universidad. Desde 1999 colabora al servicio de la Santa Sede en el Pontificio Consejo de Cultura, primero como encargado del diálogo ciencia-fe y desde 2004 como Subsecretario del Consejo. Es autor de diversos artículos y obras relativos al diálogo entre la ciencia, la cultura y la fe.

¹ Este artículo recoge en forma abreviada algunos elementos de mi disertación para el doctorado, *El diálogo fe-cultura en la constitución pastoral "Gaudium et spes" y su recepción en el Consejo Pontificio de la Cultura 1982-1993*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 2006.

² Congr. Gen CXIV, 4.11.64, en *Acta Synodalia* III, VI, 249. Publicado también en francés en *Documentation Catholique* 1964, 1662; y en *CivCatt* 2 (1965) 485-487. Recogen y comentan esta intervención R. TUCCI, «Die richtige Förderung des Kulturellen Fortschritts. Einleitung und Kommentar», in *LThK* III, Freiburg-Basel-Wien, 450 y A. DONDEYNE, «L'essor de la culture», in *L'Église dans le monde de ce temps*, ed. Y. Congar-M., Peuchmaurd, Paris 1967, 189.

como escribe Albert Dondeyne, el encuentro entre la Iglesia y el mundo, objeto de todo el Concilio, acontece precisamente mediante la cultura³.

El Concilio Vaticano II representa un punto de llegada y de partida en la reflexión de la Iglesia sobre la cultura como fenómeno humano y sobre su relación con la cultura moderna⁴. Un vistazo a los documentos del magisterio pontificio anteriores al Concilio mostraría una atención más bien escasa hacia el tema de la cultura. En todo caso, revelaría que un interés concentrado en la defensa de la civilización cristiana frente a sus enemigos. Sólo lentamente, a partir del pontificado de Pío XI, con la ordenación de los primeros obispos nativos de China, se había ido abriendo paso la conciencia de que era necesario superar un planteamiento excesivamente eurocéntrico y comenzar a considerar las antiguas culturas del mundo. Al mismo tiempo, la influencia de algunos pensadores católicos, principalmente Jacques Maritain, sugerían un nuevo modo de ver la relación de la Iglesia con la cultura moderna, no en términos de conflicto, sino de diálogo.

Si tuviéramos que resumir esta evolución que va desde León XIII hasta la convocatoria del Concilio Vaticano II, en lo que respecta a la actitud de la Iglesia frente a la cultura, podríamos sintetizarla en torno a tres ejes: reconocimiento progresivo del hecho cultural; apertura a otras culturas y civilizaciones; aceptación problemática de la cultura contemporánea y de su ambivalencia. Este es el ambiente en el que se abrirá el Concilio Vaticano II.

1.1 El Concilio Vaticano II y la cultura

Si la presencia de la cultura en el Magisterio y, más en general, en la vida de la Iglesia, es escasa en el período anterior a la convocatoria del Concilio, ésta irrumpe con fuerza desde los primeros momentos en la gran asamblea conciliar. Son muchos los autores que destacan el hecho, puramente estadístico, de que la palabra "cultura" aparece 91 veces en los documentos conciliares y señalan la importancia que los Padres concedieron al hecho cultural en el mundo moderno⁵.

Al estudiar el modo en que la cultura estuvo presente en el Concilio, se han de distinguir dos planos diversos. Naturalmente, por una parte, es necesario examinar lo que el Concilio dijo expresamente acerca de la cultura. Pero al mismo tiempo hay que tener en cuenta los hechos además de las palabras. Un estudio estadístico no agota todo lo que el Concilio significó para la cultura, pues se han de considerar también las actitudes, los movimientos, las realizaciones concretas llevadas a cabo por él. En este nivel, nos encontramos con algo que trasciende las palabras y que no siempre se refleja después necesariamente en un texto escrito. Me refiero concretamente al Concilio como hecho cultural, tan importante o más que lo que el Concilio dijo sobre la cultura⁶.

⁵ Es un dato que recoge H. CARRIER en varios artículos: «El contributo del Concilio alla cultura», en R. LATOURELLE, *Vaticano II. Bilancio e prospettive*, II, Assisi 1987, 1441; Id., *Evangelio y culturas*, 21; así como B. ARDURA, «Introducción», *Fede e cultura*, 15. Basta comparar este dato con los que arroja un estudio del magisterio pontificio en la primera mitad del siglo XX, para darse cuenta de que, efectivamente, la cultura tuvo un papel destacado en las discusiones conciliares: la antología *Fede e cultura* recoge 60 apariciones de la palabra "cultura" de León XIII a Juan XXIII. Se puede decir que en sólo cuatro años, la Iglesia ha hablado más de cultura, y con más profundidad, que en los 60 anteriores.

⁶ Cf. H. CARRIER, «Contributo del Concilio alla cultura», 1435; *Evangelio y culturas*, 22.

³ «L'incontro fra la Chiesa e il mondo avviene mediante la cultura»: A. DONDEYNE, 89.

⁴ Véase H. CARRIER, «Iglesia, civilización, cultura: progreso de un pensamiento», en Id., *Evangelio y culturas*, *Evangelio y culturas. De León XIII a Juan Pablo II*, Madrid 1988, 27. En el mismo sentido, B. ARDURA, «Introduzione», en *Fede e cultura*, Pontificium Consilium de Cultura, Roma 2004, 14s.

1.2 El Vaticano II, un acontecimiento cultural

El Concilio Vaticano II constituye un hecho cultural, más aún, intercultural de primera magnitud. Desde 1962 a 1965, durante varios meses al año, se dieron cita en Roma obispos procedentes de todo el mundo, que hicieron de éste el primer Concilio realmente ecuménico –en sentido geográfico– de la historia de la Iglesia⁷. Ello representa una novedad radical, no tanto desde el punto de vista cuantitativo, sino sobre todo teológico. Kart Rahner, en su conocido ensayo sobre la interpretación teológica del Concilio, sostenía que la Iglesia adquirió verdaderamente conciencia de su carácter mundial durante el Concilio, ya que en él la Iglesia había aparecido ante sí misma como Iglesia universal en acto y no sólo en potencia⁸. Este hecho es de enorme importancia, y en opinión de Rahner, se trató de un acontecimiento cultural semejante, o incluso de mayor trascendencia, al que vivieron los primeros cristianos en la apertura a un cristianismo no judío⁹. Naturalmente, todo ello no siempre se vivió de manera refleja y consciente, de la misma manera que acaso san Pablo no era plenamente consciente de la novedad radical que estaba introduciendo con su renuncia a la circuncisión y a la obligatoriedad de la observancia de la ley mosaica para los cristianos procedentes de la gentilidad. En cualquier caso, ello contribuyó a reforzar una nueva actitud espiritual, teológica y antropológica en los Padres, a medida que se interrogaban sobre el significado de la Iglesia para los hombres de nuestro tiempo. Según Hervé Carrier, «la visione teologica del Vaticano II non è dissociabile dalla percezione culturale del mondo contemporaneo. La Chiesa è inconcepibile fuori dalle culture viventi»¹⁰.

⁷ Cf. K. RAHNER, «Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils», *Zur Theologie XIV*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1980, 290.

⁸ Cf. *Ibidem*, 288.

⁹ Cf. *Idem*.

¹⁰ H. CARRIER, «Contributo del Concilio alla cultura», 1443.

1.3 El Vaticano II como magisterio sobre la cultura

El Concilio fue cultura y el Concilio habló sobre la cultura. Probablemente, en el comienzo de este proceso de cambio de actitud se deba situar el discurso de apertura de Juan XXIII, el 11 de octubre de 1962¹¹, y su enorme repercusión, ya que, a la larga, éste se convirtió en el punto de referencia obligado al que remiten los Padres para justificar el rechazo de los documentos preparados por las comisiones preparatorias y para optar por un estilo más pastoral¹².

El objetivo principal del Concilio, recordaba Juan XXIII, no era tanto discutir tal o cual aspecto de la fe, sino restablecer el contacto entre la Iglesia y el mundo necesitado de salvación, saliendo al encuentro de éste en toda su realidad actual¹³. En este deseo de entrar en contacto con el mundo se concentra la pastoralidad que representa la nota característica del Concilio¹⁴.

La palabra "cultura" como tal no aparece en el texto del discurso. Sin embargo, cuando el Papa habla de "tiempos modernos", de las "nuevas condiciones de la vida moderna", o del "progreso admirable de los descubrimientos del ingenio humano", en realidad se está refiriendo a la cultura moderna, en el sentido amplio de nuevo contexto para la fe. Dice, pues, Juan XXIII: «Es necesario que [la Iglesia] mire también a los tiempos actuales, que han traído situaciones nuevas, formas de vivir nuevas y que han abierto al apostolado de los católicos nuevos caminos [...]»¹⁵.

¹¹ Cf. A. RICCARDI, «La tumultuosa apertura dei lavori», en *Storia del Concilio Vaticano II. I. Il Cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annuncio e la preparazione. Gennaio 1959-1962*, dir. G. Alberigo, 35. Juan XXIII lo escribió en italiano y fue después traducido al latín por los latinistas de la Curia. Entre ambas versiones hay ligeras discrepancias.

¹² Cf. A. RICCARDI, «La tumultuosa apertura dei lavori», 35. Para el Card. Garrone, este discurso fue uno de los documentos más importantes y decisivos del dossier conciliar, cf. G. GARRONE, *L'Eglise. 1965-1972*, Le Centurion, Paris 1972, 224.

¹³ El texto del discurso de Juan XXIII se halla en la página oficial de la Santa Sede, www.vatican.va. Cf. también G. GARRONE, *L'Eglise. 1965-1972*, 224.

¹⁴ Sobre la pastoralidad del Concilio, cf. A. SCOLA, «*Gaudium et Spes*: dialogo e discernimento», en *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, ed. R. Fisichella, Cinisello Balsamo 2000, 97.106.

¹⁵ JUAN XXIII, «Discurso de apertura del Concilio», en *CV II*, 1093.

Y condena a los "profetas de calamidades", para quienes los tiempos modernos sólo han traído desgracias y daños. Añade aún otro importante pasaje, que sería decisivo durante el Concilio, acerca de la necesidad de una "nueva expresión" de la doctrina: «Esta doctrina es, sin duda, verdadera e inmutable y el fiel debe prestarle obediencia, pero hay que investigarla y exponerla según las exigencias de *nuestro tiempo*. Una cosa, en efecto, es el depósito de la fe o las verdades que contiene nuestra venerable doctrina, y otra distinta es el modo como se enuncian estas verdades, conservando, sin embargo, el mismo sentido y significado»¹⁶.

A este mensaje hizo eco el mensaje de los Padres Conciliares aprobado el 20 de octubre, apenas unos días después de la apertura del Concilio, dirigido a todos los hombres¹⁷. El contenido esencial del mensaje era mostrar la preocupación de los pastores de la Iglesia por los problemas de los hombres. El Concilio no podía ser simplemente una asamblea para discutir cuestiones meramente intraeclesiales, sino una ocasión para que la Iglesia se renovara espiritualmente de modo que con mayor impulso trabajase por el bien de los hombres. «Llevamos en nuestros corazones las tribulaciones de todos los pueblos confiados a nosotros, las angustias del cuerpo y del alma, los dolores, los deseos, la esperanza (*aerumnas, angustias, dolores, desideria, spes*)», que fue después retomado en el comienzo de *Gaudium et spes*. Los Padres desean «proclamar a los hombres de este tiempo la verdad íntegra y pura de Dios, de tal modo que la comprendan y la acepten de buen grado».

¹⁶ JUAN XXIII, «Discurso de...», 1095.

¹⁷ *Nuntius ad universos homines mittendus*, AS I/1, 230-232. La traducción española, «Mensaje del Concilio Ecueménico Vaticano II a todos los hombres», en *Concilio Vaticano II*, Madrid 2000, 1075-1077. Para la historia y las circunstancias en que fue aprobado el mensaje, véase A. RICCARDI, «La tumultuosa apertura»; G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale "Gaudium et spes" del Vaticano II*, Bologna 2000, 119-135.

El mensaje no tuvo mucho eco en la prensa y pronto quedó olvidado. Sin embargo, tiene su importancia, en primer lugar, porque fue el primer texto verdaderamente conciliar aprobado por los Padres. Y, en segundo lugar, porque plantea con fuerza a la Iglesia la necesidad de mirar con una mirada nueva *ad extra*, hacia el mundo¹⁸.

En los restantes documentos conciliares no faltan alusiones a la cultura. Sin embargo, es evidente que la atención hacia este tema se concentró en el nuevo esquema, inicialmente no previsto, que hoy conocemos como *Gaudium et spes*. Centraremos por ello el análisis en la Constitución pastoral.

2. El intento fundamental de *Gaudium et spes*

La Constitución *Gaudium et spes* recoge, en mayor medida que los demás textos conciliares, el nuevo espíritu de escucha del mundo moderno y su cultura. Podríamos decir que todo ella es una reflexión acerca de las relaciones entre la fe, a cuyo servicio está la Iglesia, y la cultura de los hombres entre quienes vive y anuncia su mensaje. Pero además la Constitución dedica todo un capítulo específicamente a la cultura, generalmente ignorado o poco considerado en los grandes comentarios conciliares. Este olvido, que se traduce en la escasez de estudios o monografías acerca de él, se manifiesta especialmente en el desconocimiento acerca de su mismo origen, que suele acriticamente atribuirse a los ambientes teológicos belgas¹⁹.

¹⁸ El hecho de enviar un mensaje al mundo «*apparaît "prophétique", engageant le Concile dans la ligne qu'il suivra désormais, et à laquelle donna consistance "constitutionnelle" le fameux Schéma XIII*»: M.-D. CHENU, «Le message au monde des pères conciliaires», en *L'Église dans le monde de ce temps*, III, 191.

¹⁹ Sorprendentemente, Turbanti, en su obra, por lo demás imprescindible, afirma a este propósito: «*L'unico capitolo originale [del nuevo esquema] era quello sulla cultura, per il quale non c'erano riferimenti né da parte della commissione teologica né da parte di quella per l'apostolato dei laici*», olvidando que en realidad había tenido una larga prehistoria: G. TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno*, 197.

En realidad, como he tenido ocasión de mostrar en otro lugar, los precedentes de este capítulo y el impulso para que la futura Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo dedique un capítulo a la cultura deben rastrearse en los trabajos de la Comisión Conciliar de Apostolado de los Laicos²⁰.

El capítulo compartió las azarosas vicisitudes de un largo y complicado proceso de elaboración, lleno de peripecias alternas, del resto de la Constitución, que no puedo describir aquí. El tema de la cultura, tanto en el proceso de redacción como en la discusión en el Aula Conciliar, osciló permanentemente entre el reconocimiento de su importancia y la marginalidad.

Es un hecho sorprendente que cada vez que en el Concilio se enumeraron las grandes cuestiones que debía tratar, el tema de la cultura fuese sistemáticamente arrinconado. Puede decirse que la mayoría de los Padres veían la cultura como una preocupación añadida, importante, sin duda, más no urgente, o al menos no comparable al problema de la paz en un mundo amenazado por la Guerra Fría, o al problema del hambre o de la familia, *the pill and the bomb*, como se decía entonces con exitosa fórmula periodística.

Sin embargo, al mismo tiempo habría que decir que, conforme se iba desarrollando el Concilio, cada vez se hacía más evidente que el gran tema de GS y de todo el Concilio era la relación de la Iglesia con la cultura, y especialmente la cultura moderna. En realidad, toda la primera parte de la Constitución Pastoral no es sino una reflexión acerca de la cultura. Lo que el Concilio trató como la relación con el mundo moderno, es en realidad un intento de superar el extrañamiento de la Iglesia frente a la cultura moderna, es decir, los modos de pensar y actuar del mundo moderno. El Card. Garrone, comentando este hecho, señalaba que «*d'une certaine façon, la question de la Culture se confond en partie avec le Concile lui-même; préoccupé de rejoindre*

²⁰ Véase para ello mi artículo «*De culturae progressu rite promovendo*». Origen y prehistoria del capítulo», *CVII – Centro Vaticano II. Studi e ricerche* 2 (2012) [en prensa].

«*le monde présent*» dans sa réalité concrète et vivante, selon qu'il avait promis dès l'abord de le faire dans son Message inaugural, et comme il s'y appliquait dans la Constitution *Gaudium et spes*»²¹.

La Constitución Pastoral, al ponerse el problema de la relación con el mundo contemporáneo, señalaba la existencia de una distancia –hiato, divorcio, separación, son las palabras que el texto emplea– entre este mundo y ella misma, una distancia *cultural*, pues se refiere a la esfera de los valores y las pautas de comportamiento. El gran logro del Concilio fue el haber superado una visión reductiva de la cultura como campo de apostolado, limitado a los intelectuales o universitarios, y poner ante su mirada la cultura como realidad total humana, como la atmósfera espiritual de una sociedad.

Podríamos describir este proceso de maduración o toma de conciencia como un triple desarrollo: el paso de la atención a los ambientes intelectuales a una reflexión teológica sobre la cultura como actividad del hombre; el paso de la cultura occidental al descubrimiento de las culturas; el paso de la sospecha y la condena frente a la modernidad a la escucha y la apertura a sus instancias mejores. Para poder llevar a cabo este «repensamiento» de la relación entre cristianismo y cultura, fueron necesarias dos condiciones que se fueron dando sólo progresivamente: por una parte, era necesario

²¹ G.-M. GARRONE, «Le Concile Vatican II et la Culture», *Seminarium* 37 (1985) 47. Consecuentemente, el capítulo de la cultura hubiera quedado mejor situado al comienzo de la II parte, como una introducción a los problemas urgentes del mundo contemporáneo, haciendo de bisagra con la primera parte. Esta colocación hubiera sido la culminación lógica de un proceso que llevó la cultura de una posición marginal a la visión totalizante de la cultura como realidad que abarca todas las dimensiones del hombre. Cf. C. SÁNCHEZ AIZCORBE, «La cultura en la constitución “*Gaudium et spes*”», en *Comentarios a la constitución Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo actual*, ed. A. Herrera Oria, Madrid 1968, 473.

distanciarse de una visión demasiado occidental –lo que sucedió sobre todo bajo la influencia de los obispos indígenas de África y de Asia; y por otra, aceptar una concepción diversa de la cultura, lejos de la noción tradicional, y que ha quedado recogida en el párrafo introductorio sobre la esencia y el sentido de la cultura (cf. GS 53)²².

Este párrafo inicial del capítulo sobre la cultura, contiene una de las mejores aportaciones del Concilio sobre la cultura. Coloca la cultura en relación al hombre, como un momento del despliegue de sus potencialidades, y al mismo tiempo, como medio gracias al cual éstas se desarrollan. Una visión fuertemente antropológica, que no olvida la dimensión histórica y social de la cultura. Y que, incidentalmente, guarda estrechas similitudes con la definición de cultura aprobada por la declaración de México de 1982.

3. Reflexión teológica sobre la cultura

El Concilio ha tratado de ofrecer una lectura teológica de la cultura. No era fácil hacerlo sin repetir cuanto ya se había dicho en el capítulo III de la primera parte acerca de la actividad humana, tarea tanto más difícil cuanto el concepto "cultura" está tomado precisamente en su sentido más amplio como «actividad humanizadora del hombre»²³.

Una consideración teológica de la cultura consiste en descubrir «el pleno sentido de esta acción del hombre, que hace que la cultura humana obtenga su lugar preeminente en la vocación íntegra del hombre» (GS 57). Se trata, en el fondo, de saber qué sentido tiene el progreso cultural de los hombres en el plan de Dios y qué lugar

tiene en el destino total de la humanidad. Si Cristo es la plenitud del hombre ¿qué valor tiene el progreso realizado por una humanidad que no lo conoce o lo rechaza explícitamente? Más en particular, ¿qué lugar ocupa en el plan de Dios el imponente progreso científico, técnico e intelectual realizado por la modernidad no sólo prescindiendo de Dios, sino a veces rechazándolo explícitamente? Si se niega todo valor a una obra humana realizada sin Dios, la historia reciente permanece incomprensible para el creyente. Si se afirma sin más la bondad de este progreso, se recae inevitablemente en el extrinsecismo del que tantas veces se ha acusado a la teología católica, pues Dios, la gracia y la revelación vendría a añadirse a un mundo ya sustancialmente completo. Es la pregunta que se hacía Teilhard de Chardin, como aparece en su correspondencia con Blondel: saber si lo que hace nueve décimas partes de la humanidad durante nueve décimas partes de su tiempo, a saber, construir la ciudad terrestre, tiene un sentido con respecto al Reino de Dios²⁴.

En el fondo era el problema de la autonomía de las realidades terrenas, verdadero centro neurálgico de la Constitución Pastoral abordado en el capítulo III de la primera parte, en el número 36. En último término, se trata de saber qué relación existe entre la actividad libre del hombre, de todo hombre con Cristo, primogénito de la creación, lo cual implica, a su vez, toda la discusión teológica acerca de la relación entre la naturaleza y la gracia, entre el orden de la creación y el de la redención. La cuestión, lejos de ser marginal, se coloca en el centro de la teología, pues afecta al papel de Cristo, Verbo encarnado, en la historia de los hombres.

²² Cf. A. DONDEYNE, «L'essor de la culture», 174.

²³ Cf. R. TUCCI, «Die richtige Förderung des Kulturellen Fortschritts», 460. Mencionando esta dificultad, Tucci añade que, ante la exigencia de abreviar el texto, algunos propusieron suprimir el capítulo de la cultura e introducirlo en la primera parte, como ya había sucedido con el capítulo sobre la dignidad y los derechos del hombre.

²⁴ Cf. CH. MOELLER, *L'elaboration du Schéma XIII. L'Église dans le monde de ce temps*, Tournai 1968, 30. Moeller, quien recoge esta pregunta de Teilhard, añade más adelante: «la question posée par lui [Teilhard] l'a été dans de tels termes que plus aucun théologien catholique ne peut dormir en paix et que tous doivent s'efforcer de trouver un langage qui pense chrétiennement la présence de l'Église dans le monde créé»: *Idem*.

3.1 La cultura humana en el plan de Dios

3.1.1 Cristocentrismo y teología de los valores terrestres

El intento fundamental del texto, como de toda la Constitución, era el de reconocer un valor a la cultura humana, de manera que, por una parte, se afirmase su consistencia, sin quedar, por otra, fuera del plan de Dios, como si la plenitud de la revelación y la gracia viniesen a añadirse desde fuera a los esfuerzos del hombre.

Acerca de esto, el n. 57 constata que la vocación celestial del cristiano, *—quae sursum sunt quaerentes et sapientes (Col 3,1-2)—* no lo aleja de su tarea de construir un mundo más humano, antes se ve reforzada, repitiendo afirmaciones fundamentales de la primera parte²⁵. A esto se añade una determinación positiva: la cultura no sólo no es un obstáculo para la vida religiosa, sino que corresponde al plan de Dios, y por tanto, su ejercicio constituye un deber, que el texto apoya en cuatro motivos bíblicos: 1) el tema de la creación, a partir de la cita de Gn 1,28: «someted la tierra y dominadla»; 2) el mandato de Cristo de dar la vida por los hermanos (cf. Mt 5-7); 3) la Sabiduría divina, cuyas delicias son estar con los hijos de los hombres (cf. Pr 8); 4) el Verbo que antes de encarnarse, ya estaba en el mundo como «luz verdadera que ilumina a todo hombre» (Jn 1,9). La cultura, pues, desempeña un papel importante en el crecimiento de la humanidad, cuya meta es el conocimiento del Dios revelado en Jesucristo²⁶.

²⁵ Véanse, por ejemplo, los siguientes números de GS, tomados de la primera parte: «la espera de una tierra nueva no debe debilitar, sino más bien avivar la preocupación de cultivar esta tierra (*terram excolendi*)» (39); «el mensaje cristiano no aparta a los hombres de la construcción del mundo ni les impulsa a despreocuparse del bien de sus semejantes, sino que les obliga más a llevar a cabo esto como un deber» (34); «se alejan de la verdad quienes, sabiendo que nosotros no tenemos aquí una ciudad permanente [...] piensan que pueden por ello descuidar sus deberes terrestres» (43).

²⁶ Cf. A. DONDEYNE, «L'essor de la culture», 472.

Esta relación de la cultura con Cristo queda iluminada plenamente cuando ésta es referida no sólo «al Verbo que ilumina a todo hombre», sino al Verbo encarnado, tal y como lo presenta el número 22 de GS. Este número, verdadera piedra angular de la Constitución, presenta a Cristo como el hombre nuevo, como el nuevo Adán, en quien la naturaleza humana ha sido asumida, no absorbida, y como consecuencia, también en nosotros ha sido elevada a una dignidad sublime. «Pues el mismo Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido, en cierto modo, con todo hombre». Y esto vale «no sólo para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón actúa la gracia de modo invisible» (n. 22).

Esto crea, por tanto, un doble vínculo entre el hombre y Cristo, Verbo encarnado. Por una parte existe una vinculación orgánica, ontológica, en virtud de la asunción de la naturaleza operada en la encarnación. Y existe, además, un vínculo subjetivo con el que cada persona se adhiere a Cristo respondiendo a su llamada. Con palabras de H. de Lubac, se podría traducir esta distinción diciendo que la primera de estas dos relaciones o modos de pertenecer es de orden "natural" (no por oposición a sobrenatural), mientras que la segunda es de tipo personal²⁷.

Esta asunción de lo humano por Cristo implica, naturalmente, la cultura como esfuerzo humano. En esta perspectiva, la dignidad y el valor la cultura dependen del hecho de que todo hombre ha quedado unido al Verbo, no sólo en cuanto mano de Dios, —según la expresión de Ireneo—, o como semilla, sino sobre todo por la Encarnación. Naturalmente, esto no significa ni puede significar una legitimación *tout court* de toda forma de expresión cultural, puesto que además de este vínculo ontológico entre todo hombre y el Verbo encarnado, existe uno de tipo personal, como adhesión libre a Cristo que transforma

²⁷ Cf. H. DE LUBAC, «Le religioni umane secondo i padri», en *Paradosso e mistero della Chiesa*, Brescia 1967, 92-93.

toda la vida y, por tanto, la cultura. Como consecuencia, si en el nivel ontológico, como expresión del esfuerzo del hombre, toda cultura posee una *dignidad* fundamental, en el plano de los contenidos no toda cultura posee igual *valor*, pues no todas realizan en la misma medida el modelo de hombre nuevo. Lo cual nos permite introducir un criterio de discernimiento fundamental para valorar las culturas.

3.1.2 Cultura y vocación del hombre

El Concilio ofrece una segunda respuesta, más concreta, a la pregunta acerca del valor de la cultura para la fe, en el número 57. Este valor consiste en la capacidad "dispositiva" que la cultura posee respecto a la revelación, es decir, además del valor que pudiera tener en sí misma, la cultura humana recibe un valor añadido del hecho de que dispone al hombre para acoger la gracia de Cristo.

Habría que decir que la acusación de optimismo, frecuentemente dirigida a GS, en este caso podría parecer justificada. Una lectura superficial del capítulo podría dar la impresión de que la cultura, por su mismo dinamismo, lleva directamente al conocimiento del Verbo de Dios. Es cierto que el texto, en su tenor literal, no lo formula así y se limita a decir que gracias a la cultura, el hombre, «*con el impulso de la gracia, se dispone a reconocer al Verbo de Dios*». Lo que no está tan claro es que la cultura libere siempre al hombre de la esclavitud de las cosas, ni que lo eleve a la contemplación y al culto del creador. En su realización histórica, muchas veces no ha sido así, antes bien lo que se llama cultura ha sido frecuentemente un obstáculo para la acogida del Evangelio. De ahí que se eche en falta una formulación más clara de que algunas formas de cultura en realidad no son sino anti-cultura, pues no permiten al hombre alcanzar su plena y verdadera humanidad (n.53), cuyo modelo es Cristo, nuevo Adán (n. 22).

Se puede decir, por tanto, que con estas breves alusiones, hay un intento de exponer la relación mutua entre la gracia y la cultura. La cultura queda orientada a la gracia como a su plenitud; y la gracia a la cultura, pues ésta constituye el punto de enganche con aquélla en la vida de los hombres. El anuncio del Evangelio exige normalmente

un mínimo de vida cultural y de estado de desarrollo y, a su vez, lleva consigo una capacidad de desarrollo cultural²⁸.

3.1.3 La cultura moderna a la luz de la fe

Hasta ahora, se ha ofrecido una consideración de la cultura como fenómeno humano, a la luz de la fe. El capítulo que se examina contiene, además, en el número 57 un juicio de valor acerca de la "cultura hodierna", marcada por "el progreso actual de las ciencias y de la técnica".

Uno de los ejes principales de la Constitución es la relación entre la Iglesia y el mundo de hoy, —no simplemente la relación entre la Iglesia el mundo—. Este problema alcanza su máxima intensidad en la relación entre la fe cristiana y la cultura contemporánea. Si en otras épocas, el conflicto entre la Iglesia, —lo espiritual— y el mundo —lo temporal— se jugaba como una cuestión de delimitación de esferas de poder, limitado a un conflicto entre dos poderes dentro de una misma realidad, con la modernidad, los términos del problema han cambiado. Lo temporal no es ya el ámbito del dominio del príncipe, sino, con palabras de Congar, «*le temporel est pour nous maintenant la totalité de l'histoire*», la dimensión total de la historia del hombre, «*c'est-à-dire, ce que l'humanité liée au cosmos naturel fait pour se réaliser elle-même*»²⁹. En la Constitución aflora la conciencia de que la separación entre la Iglesia y el mundo ya no es de orden institucional, sino cultural, entendiéndola en toda su amplitud³⁰.

La cultura tradicional del pasado, impregnada vitalmente del cristianismo, se ha transformado radicalmente, rompiendo progresivamente el vínculo primero con la Iglesia y después con la Revelación,

²⁸ Cf. R. TUCCI, «Die richtige Förderung des Kulturellen Fortschritts», 463.

²⁹ Y.-M. CONGAR, «Eglise et monde dans la perspective de Vatican II», en *L'Église dans le monde de ce temps*, III, 29.

³⁰ G. COLOMBO, «L'evangelizzazione, dalla GS alla "Nuova Evangelizzazione"», en *A trent'anni dal Concilio. Memoria e profezia*, Roma 1995, 329-330.

en un proceso de secularización progresiva³¹. Precisamente, el Concilio Vaticano II, y más concretamente la Constitución *Gaudium et spes*, constituye, a la vez, la toma de conciencia de esta ruptura y el intento de superarla, que es uno de los grandes impulsos del Concilio.

La posición del GS es, en este punto, audaz. En este capítulo de modo especial, y de manera más general en toda la Constitución, siguiendo la inspiración de Juan XXIII en su discurso inicial, el capítulo reconoce la legitimidad de la cultura moderna. Ello ha sido posible gracias a la introducción de una nueva concepción de cultura, en lugar del concepto reductivo que se había empleado hasta entonces de cultura como mera erudición personal. Esto permite reconocer en los modos de vida y comportamiento del hombre de hoy valores auténticos de los que la Iglesia también se beneficia en su relación con el mundo. El no haber captado suficientemente esta visión de la cultura es lo que provoca el rechazo radical de algunas corrientes teológicas, como la *Radical Orthodoxy*, que critican el que GS haya considerado la cultura moderna como un dato de hecho, ignorando que es además una corriente de pensamiento³². Ahora bien, esto es precisamente lo que hace el capítulo sobre la cultura y todo el Concilio: considera la cultura moderna como un dato de hecho. Pero de ahí no se sigue una aceptación ingenua de todo el pensamiento moderno y sus presupuestos ideológicos, que es lo que causa escándalo a algunos. El mismo número 57, que reconoce que los valores de la cultura actual (*hodierna cultura*) pueden «aportar alguna preparación para recibir el mensaje del Evangelio, que puede ser animada con la caridad divina por Aquél que vino a salvar al mundo», denuncia también

³¹ «Poiché la cultura del passato, legata all'Evangelo, si è trasformata, la trasformazione ha comportato una "nuova cultura", la cui caratteristica è il distacco dall'Evangelo. Effettivamente, l'Evangelo non fa parte della "nuova cultura" che, proprio nella sua "debolezza", rivendica l'autoconsistenza e l'autarchia. Di questo ha preso ufficialmente coscienza, anche se solo auroralmente, la Chiesa a partire dal Concilio»: G. COLOMBO, «L'evangelizzazione, dalla GS alla "Nuova Evangelizzazione"», 339.

³² Esta es la crítica principal de T. Rowland, quien afirma que por falta de un análisis teológico de la cultura moderna, «the endorsement of it as a historical "given", whose existence must simply be accepted as a "must be" to which the Church must accommo-

los peligros y las desviaciones de esta misma cultura: el fenomenismo, el agnosticismo, el cientifismo, el materialismo, en definitiva creer «que se basta a sí mismo y no busque ya cosas más altas» (57e). Ahondando en esta reflexión, el concepto de "evangelización de la cultura" proporcionará la clave para comprender que la toda cultura, al igual que los individuos, está llamada a conversión en su contacto con la Palabra de Dios.

Con ello, el capítulo propone el método del análisis cultural, es decir, un discernimiento de los valores de la cultura moderna que pueden servir de punto de apoyo para la evangelización³³. De ahí la importancia que tiene la enumeración sucinta de algunos de los valores de la cultura actual, que pueden actuar como causas dispositivas para la gracia. Estos valores, que sirven como de puntos de anclaje al anuncio del Evangelio, se conocen generalmente con el nombre de «signos de los tiempos».

La cuestión de los signos de los tiempos remite inmediatamente al progreso cultural de los hombres, el esfuerzo por construir un mundo mejor, como elementos que predisponen a una recepción más plena y abundante de la gracia de Cristo. Tales son los temas del capítulo III de la Constitución, donde el problema de la relación entre la naturaleza y la gracia, natural y sobrenatural, creación y redención alcanzan su punto culminante. Precisamente por ello, tienen una importancia capital para la cultura.

date her pastoral practices [...] remains a problematic within theological thought and practice that cannot be defended by high-sounding referents to the "spirit of the Council"»: T. ROWLAND, «The Treatment of Culture in Gaudium et spes», en *Culture and the Thomist Tradition*, London 2003, 34.

³³ Cf. H. CARRIER, *Evangelio y culturas*; ID., «analyse culturelle», en *Lexique de la culture*, Tournai-Louvain-la Neuve 1992, s.v.

3.2 La fe y las culturas

El capítulo trata aún de otra cuestión fundamental: la conexión entre el mensaje de salvación y las diferentes culturas. En la intención de los autores del texto, el número 57 considera la cultura en su aspecto antropológico fundamental, prescindiendo de los contenidos, es decir, de la cultura dentro de la vocación íntegra del hombre, y por tanto en una dimensión que podríamos llamar personal. El número 58 opera un cambio de perspectiva y considera el aspecto histórico de estas relaciones, es decir, tal y como se dan de hecho en la historia, o, dicho de otro modo, la dimensión social de la relación entre la revelación y la cultura. Si el número 57 puede considerarse en la perspectiva de la antropología teológica, el número 58, en cambio, puede leerse en clave de teología de la revelación.

«Entre el mensaje de salvación y la cultura humana se encuentran múltiples vínculos» (n. 58). Estos vínculos son de diverso tipo y a lo largo de la historia, se han configurado de modo diverso. Sin embargo, fundamentalmente el texto se mueve según tres ejes: el primero es la exigencia de la *encarnación* de la revelación y de la predicación de la Iglesia en la cultura; el segundo, la *trascendencia* de éstas respecto a toda cultura; la consecuencia de estos dos criterios es la *inculturación del Evangelio*.

El principio de la encarnación comienza aplicándose a la revelación de Dios y se extiende, a continuación, a la actividad de la Iglesia, que prolonga y continúa aquélla. «Dios, revelándose a su pueblo hasta la plena manifestación de sí mismo en el Hijo encarnado, ha hablado según la cultura propia de las diversas épocas», contiene ya una afirmación teológica fuerte. Presenta el carácter dialogal de la revelación y su plenitud en Cristo, tal como aparece en GS 22³⁴. La frase remite

³⁴ Cf. M. C. APARICIO VALLS, *Plenitud del ser humano en Cristo*, Roma 1997, 153-154.

además, sin citarla explícitamente, a DV 2³⁵. Si la Revelación ha seguido la ley de la Encarnación, lógicamente la misma ley ha de regir para la predicación de la Iglesia. De ahí que se diga que la Iglesia se ha servido de los hallazgos (*inventa*) de las diversas culturas, y ello con tres fines: *predicación y catequesis; teología; liturgia y vida*.

El fundamento de ello es que la Revelación —y, por ende, la predicación y toda la vida de la Iglesia— necesita de los diversos moldes culturales de cada época o espacio, pues están indisolublemente ligadas a *la* cultura. Sin embargo, al mismo tiempo el texto señala que no lo están exclusiva e indisolublemente a *una* cultura en particular.

En efecto, el texto afirma al mismo tiempo (*at simul*), con tanta o mayor radicalidad la trascendencia de la Iglesia respecto a cualquier forma de raza, nación, costumbres o modo de ser, nuevo o antiguo. Mediante esta libertad e independencia, la Iglesia puede entrar en comunión con las diversas formas de cultura, en un enriquecimiento mutuo, tanto para la Iglesia como para las varias culturas (58c).

El Concilio ha afirmado así la inexorabilidad de la ley de la Encarnación, en virtud de la cual, la Revelación y la predicación de la Iglesia se dan siempre en una forma cultural determinada, que permanece, sin embargo, abierta en todo momento a nuevas formas de diálogo con otras culturas. A. Dondeyne ha intuido el alcance de esta afirmación conciliar, cuando la resume así: «si bien el mensaje cristiano no está ligado a una cultura particular, porque se funda sobre la Palabra de Dios, tiene, sin embargo, necesidad continuamente de una expresión cultural»³⁶. Y esto, precisamente porque la revelación llega al hombre como un mensaje, como una palabra, que no puede no tener una forma determinada, es decir, cultural.

³⁵ «*Placuit Deo in sua bonitate et sapientia seipsum revelare*» y al comienzo de la carta a los Hebreos, recogida a su vez en DV 4: «*postquam vero multifariam multisque modis Deus locutus est in Prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio*» (Hb 1,1-2). El «*multifarie multisque modis*» se interpreta aquí, pues, como las distintas adaptaciones del mensaje a la cultura propia de las cada época.

³⁶ A. DONDEYNE, «L'essor de la culture», 185.

Como consecuencia, se plantea el problema de la inculturación del Evangelio. El término como tal no aparece en el texto, pues su aparición en los documentos magisteriales es muy posterior³⁷. Sin embargo, la cuestión de la adaptación del Evangelio está ya en el trasfondo de este capítulo, y hará su aparición en la conciencia de la Iglesia y en los documentos del Magisterio sólo lentamente como tema teológico³⁸.

Sobre este punto, el texto conciliar añade una importante precisión, aunque aparentemente desligada del contexto. El último párrafo del número 58 presenta la acción que el Evangelio ejerce sobre la cultura, afirmando que

la Buena Nueva de Cristo renueva continuamente la vida y la cultura del hombre caído; combate y elimina los errores y males que brotan de la seducción, siempre amenazadora del pecado. Purifica y eleva sin cesar las costumbres de lo alto. Con las riquezas de lo alto fecunda, consolida, completa y restaura en Cristo, como desde dentro, las bellezas y cualidades espirituales de cada pueblo o edad [...].

Estos verbos –renueva, combate, elimina, purifica, eleva, fecunda, consolida, restaura– describen la acción de la Buena Nueva, es decir, la Palabra de Dios, sobre las diferentes culturas. Actuando “desde dentro”, *velut ab intra*, no desde fuera, purifica y renueva la cultura, combatiendo el error y llevándola a su plena potencialidad.

³⁷ El término aparece por primera vez en un documento del Magisterio Pontificio en 1979, en la Exhortación Post-Sinodal *Catechesi tradendae*, n. 53. Este término había sido ya utilizado abundantemente durante el Sínodo de 1974 y el de 1978. Cf. H. CARRIER, «inculturation», en *Lexique de la culture*; M. SÁNCHEZ DE TOCA, «La encarnación del mensaje en las culturas», *ActCat* 203-204 (2004) 177-183.

³⁸ Sobre este punto, véase CONSEJO PONTIFICIO DE LA CULTURA, *Para una pastoral de la cultura*, Roma 1999, num. 3; Cf. también J. RATZINGER, «Fede, religione e cultura», en *Fede, verità, tolleranza Il Cristianesimo e le religioni del mondo*, Roma 2003, 57-82.

Ahora bien, si ello es posible, es porque la Palabra de Dios y la cultura no son dos realidades pertenecientes al mismo orden. La Palabra de Dios opera en el seno de las culturas una transformación semejante a la que acontece en el interior del corazón del hombre cuando éste se abre por la fe a la acción de Dios. La Palabra de Dios, tajante como espada de doble filo, penetra también hasta el núcleo más íntimo de la cultura, pero para transformarla, no para destruirla, según el conocido adagio *gratia non destruit naturam, sed perficit eam*³⁹.

Lo que este último párrafo (58d) está presentando es la dimensión salvífica del Evangelio para la cultura. La clave de la inculturación está en comprender que la religión cristiana no se sitúa al mismo nivel que las demás culturas, la religión cristiana tiene una dimensión sobrenatural revelada que le es absolutamente propia. Si se olvida esta especificidad, nunca se logrará resolver el aparente problema que supone la “intrusión” del cristianismo en las diversas culturas, y, de modo especial, la transformación del núcleo religioso de cada cultura. Pero la visión cambia totalmente si consideramos que el Evangelio es gracia y que la inculturación es un proceso salvífico. De ahí que el fundamento último de la inculturación resida en la apertura intrínseca de las culturas al Evangelio, por la virtualidad divina de la gracia de elevar sobrenaturalmente todo lo que es humano. Lo que hace posible la inculturación no es la apertura de la cultura en cuanto tal, sino la suma conveniencia entre el espíritu humano y la capacidad soberana del Evangelio de purificar, renovar y ensalzar lo más excelso que anida en el corazón de cada pueblo.

4. El encuentro entre la Iglesia y el mundo por medio de la cultura

Las cuestiones que se han planteado hasta el momento han puesto de relieve la existencia de temas de hondo calado. En cierto sentido, se puede decir que el capítulo de la cultura constituye como un centro neurálgico donde los principales problemas teológicos de

³⁹ «cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat»: STO. TOMÁS, *S. Theol.*, I, q.1 a. 8.

la Constitución se entrecruzan y se imbrican de tal manera que la cuestión de la cultura se convierte como en un compendio de toda la *Gaudium et spes*. Naturalmente, si por cultura se entiende únicamente el mundo elevado de las bellas artes, el pensamiento y la ciencia, es de justicia reconocer que el Concilio le ha dedicado una atención secundaria. Pero si se toma cultura en su sentido amplio, es decir, como el conjunto de patrones de comportamiento y juicio que definen a un grupo humano, entonces es evidente que la cultura, y más en concreto la cultura moderna, ha sido el gran tema del Concilio Vaticano II, más aún, el gran protagonista de todo el siglo XX. A este propósito, escribe H. Carrier:

*L'avvenimento più importante che si è prodotto durante il Concilio è stato quello di sensibilizzare tutta la Chiesa a una comprensione moderna dei cambiamenti culturali, così come sono vissuti dall'uomo attuale.[...] Questa disposizione dello spirito, questa attenzione rivolta alle culture, è una acquisizione fondamentale del Vaticano II. Si tratta di un vero progresso nell'attitudine al discernimento che supera in importanza, forse, le descrizioni concrete e le considerazioni storiche che il Concilio ci ha lasciato sulle culture attuali*⁴⁰.

Por ello, no es casual que la parte del capítulo sobre la cultura que mejor ha resistido el paso del tiempo sea precisamente la descripción inicial. En el proceso de recepción de este capítulo, puede verse cómo mientras los aspectos particulares han ido cayendo en el olvido, la descripción de la cultura aparece constantemente orientando la reflexión sobre la Iglesia y la cultura. La definición de cultura obtenida de GS 53, representa como la quintaesencia del capítulo y al mismo tiempo, se convierte en el emblema de la nueva atención a las culturas que inaugura el Vaticano II. Al mismo tiempo, con la categoría

⁴⁰ H. CARRIER, «Contributo del Concilio alla cultura», 1451.

de «signo de los tiempos», entendidos como “piedras de espera”, que apuntan a un cumplimiento, el capítulo introduce la necesidad del discernimiento cultural, realizado a la luz del Espíritu Santo.

El objeto del discernimiento consiste en detectar los valores auténticos presentes en las culturas, los aspectos que necesitan de una purificación y los que aguardan un cumplimiento. Con ello, el capítulo toca dos cuestiones importantes. En primer lugar, la relación entre el Evangelio y las culturas. Que la Iglesia no se vincula a ninguna cultura en particular, es uno de los aspectos más firmes del capítulo, en el que se recoge la doctrina pontificia anterior y las aportaciones de J. Maritain sobre la cultura. La segunda cuestión importante, implicada en esta relación, y que atraviesa toda la Constitución pastoral, es el problema del valor de las realidades terrestres y por tanto, todo el problema teológico de la relación entre el orden natural y el sobrenatural.

Todos estos problemas y aperturas se concentran en un punto decisivo: la relación de la Iglesia con la cultura moderna. El Concilio Vaticano II, y más concretamente la Constitución *Gaudium et spes*, ha sido precisamente la toma de conciencia de la ruptura existente y el intento de superarla. Por ello, el capítulo sobre la cultura es como el centro de todo el esquema sobre la Iglesia en el mundo, que a su vez constituye el centro neurálgico de todo el Vaticano II. Esta es también la tesis de Benedicto XVI, para quien el Concilio «*doveva determinare in modo nuovo il rapporto tra Chiesa ed età moderna*»⁴¹. La disputa entre la razón moderna y la fe cristiana, que tuvo un inicio problemático con el Caso Galileo y un momento de ruptura con el pensamiento

⁴¹ BENEDICTO XVI, «Discurso a la Curia Romana», 23 diciembre 2005, página web oficial de la Santa Sede. En su última conferencia antes de la elección al solio pontificio, había afirmado: «*Il Concilio Vaticano II, nella costituzione sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, ha nuovamente evidenziato questa profonda corrispondenza tra cristianesimo ed illuminismo, cercando di arrivare ad una vera conciliazione tra Chiesa e modernità, che è il grande patrimonio da tutelare da entrambe le parti*»: J. RATZINGER, «L'Europa nella crisi delle culture», *Avvenire*, 21.4.2005, 7-8.

de la Ilustración, exigía un replanteamiento que llegó con el Concilio y que éste planteó sólo a grandes líneas, pero de manera inequívoca⁴².

Por lo que se refiere al fenómeno de la cultura, el Concilio también se ha limitado a trazar únicamente las grandes líneas, pero ha ofrecido la dirección esencial para el diálogo entre la fe y la cultura.

Al presentar esta nueva visión de la cultura moderna, el Concilio ha querido mantener la sustancial continuidad con el período anterior, aun a pesar de una aparente discontinuidad. Aplicando una "hermenéutica de la reforma", es posible ver en el capítulo de la cultura la continuidad con el período precedente, que se había ido abriendo progresivamente al fenómeno de la cultura, y en particular, de la cultura contemporánea, tal y como se señaló anteriormente. Esta continuidad tiene en su base la concepción antropológica católica, antes señalada, que considera al hombre, aun privado de la gracia, capaz de verdad, de belleza y de bien, al cual la gracia no viene a destruir, sino a sanar y completar. Sin embargo, al mismo tiempo se ha producido un salto de calidad respecto al período anterior, al aceptar sin reservas, por una parte, la existencia de la cultura como parte esencial, y no accesorio, de la vida del hombre; y sobre todo, al reconocer, de modo más explícito en la primera parte de la Constitución, la autonomía de los valores terrenos, y por tanto de la cultura. Rahner hablaba a este propósito de una "cesura" en la vida de la Iglesia. Aquí, en consonancia con la tradición patristica, se prefiere el término "crecimiento".

La orientación respecto a la cultura aparece, ciertamente, de manera fragmentaria y todavía incipiente. No se trata de un tratado completo y exhaustivo sobre teología de la cultura. Sin embargo, las grandes líneas están ya trazadas, esperando su maduración. Es la época que se abre tras el Concilio, que a su tiempo dará su fruto con la creación del Consejo Pontificio de la Cultura.

Sumario:

El Concilio Vaticano II marca el comienzo de una nueva atención pastoral hacia el fenómeno de la cultura como fenómeno humano. Además de diversas alusiones en algunos documentos conciliares, la Constitución *Gaudium et spes* le dedica todo un capítulo (el capítulo II de la segunda parte). Sin embargo, si se considera con más atención, se puede decir que toda la primera parte de *Gaudium et spes* es una reflexión acerca de la cultura, entendida como actividad del hombre. El pequeño capítulo de la cultura contiene, como en núcleo, los grandes problemas del Concilio, especialmente el valor de la actividad humana y la relación con la cultura contemporánea.

Summary:

The Second Vatican Council marks the beginning of a new pastoral alertness to culture as a human phenomenon. Besides several references in some Conciliar documents, the Pastoral Constitution *Gaudium et spes* devotes an entire chapter to it (Chapter II of the second part). Indeed, if we look closely, we can say that the entire first part of *Gaudium et spes* is a reflection on culture, understood as human activity. The small chapter on culture contains, in a nutshell, the major problems of the Council, particularly the value of human activity and the relationship with contemporary culture.

EF.MEX. 30 n.90 (2012) 523-547

⁴² Cf. BENEDICTO XVI, «Discurso a l Curia Romana», 23 diciembre 2005.