

LA DIMENSIÓN CULTURAL DEL ACONTECIMIENTO CRISTIANO

The Cultural Dimension of the Christian Fact

AGOSTINO MOLTENI

Resumen

Se quiere mostrar sintéticamente el posible aporte de la dinámica cultural de la fe cristiana para los tiempos actuales. En este sentido, se indican los factores teológicos implicados en esta dinámica. La metodología seguida es una reflexión teológica fundamental sobre los datos bíblicos del Nuevo Testamento y de la tradición eclesial. Después de una premisa respecto de lo que se puede entender como “cultura humana”, se muestra, ante todo, la falsa perspectiva del “modernismo” actual; más adelante, se señala la importancia de la categoría de “acontecimiento” para identificar la naturaleza del cristianismo. Ambas consideraciones son condiciones necesarias para una adecuada impostación de la dinámica cultural de la fe. Sigue la enunciación de esta misma dinámica que tiene su raíz permanente en la *communio* eclesial y que puede ser definida como el desarrollo crítico y sistemático de la pertenencia a esta *communio*. Las conclusiones a las que hemos llegado sugieren que un reconocimiento efectivo

* Doctor en Literatura italiana (Universidad de Trieste, Italia); Licenciado en Teología (Pontificia Universidad Lateranense, Roma). Es profesor de Teología Fundamental en la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile y profesor de Teología Fundamental y Cristología en el Seminario Metropolitano de Concepción.
Correo electrónico: agomolteni@yahoo.com

Artículo recibido el 21 de abril de 2011 y aprobado para su publicación el 9 de agosto de 2011

de la dinámica cultural de la fe puede ser un aporte significativo para la presencia de la Iglesia en el mundo y para los tiempos culturalmente fragmentados.

Palabras clave: Acontecimiento cristiano, Cultura cristiana, *Communio*, Cultura, Dinámicas culturales.

Abstract

This article aims to show synthetically the possible contribution given today by the cultural dynamics of faith. Following this line the author points out the theological factors implied in this dynamics. His methodology follows a fundamental theological reflection on the Biblical data given by the New Testament and the tradition of the Church. After putting the basis of what could be understood as “human culture”, the author shows first the false perspective of the present “modernism”; further on, he draws on the importance of the “event” category to identify the nature of Christianity. These two considerations are essential to give a well balanced presentation of the cultural dynamics of faith. Then follows the enunciation of the dynamics itself whose roots are always in the ecclesial *communio* and whose definition could be the systematic and critical development of belonging to this *communio*. The conclusions reached by the author suggest that an effective reconnaissance of the cultural dynamics of faith could be a meaningful contribution to the presence of the Church in the world in those culturally fragmented days.

Key words: Christian fact, Christian culture, *Communio*, Culture, Cultural dynamics.

PREMISA

El tema de la cultura cristiana puede ser visto como un fenómeno complejo que requiere de muchos análisis. Sin embargo, si Dios se ha hecho carne no es para dificultar la vida del hombre sino para facilitarla, para salvarla. En

este sentido, la descripción de la dinámica cultural de la fe cristiana es algo simple y fácil en su reconocimiento.

Lo que se quiere ofrecer es una contribución general y sintética para una adecuada comprensión de la dimensión cultural del acontecimiento cristiano en el ámbito de los tiempos actuales.

No se detalla aquí un exhaustivo análisis de la relación entre el cristianismo y los tiempos actuales. Ni se pone a tema el valioso aporte de la conferencia general de Aparecida al tema del nexo entre fe cristiana y cultura postmoderna-culturas tradicionales latinoamericanas. Las consideraciones sintéticas -en una perspectiva relacionada con la Teología fundamental- quieren ofrecer, por tanto, un horizonte más bien general en el que enmarcar estas dos problemáticas.

LA CULTURA HUMANA

Si se muestran aquí algunos aspectos sintéticos de lo que se puede identificar como la “cultura humana” es para que se evidencie mejor la novedad de la cultura cristiano-católica.

Como es sabido, la palabra “cultura” viene del latín *cultus*, de *cólere*, cultivar. Una tierra cultivada es una tierra hermosa para ver, es un horizonte ordenado, lleno de frutos, no es algo salvaje, inhóspito. La cultura es signo de la presencia del hombre. En este sentido, Dante escribe en su *Divina Comedia*: “*Quindi passando la vergine cruda / vide terra, nel mezzo del pantano / sanza coltura e d’abitanti nuda*” (*Inf. XX, 82-84*) (Pasando por allí la virgen fiera, / vio tierra en la mitad de aquel pantano, / sin cultivo y desnuda de habitantes).

En relación con el hombre, la “cultura” es su fecundidad, es su “tierra” humana que da frutos, es decir, que es educada, como indica la etimología de “educar” (*ex – ducere*, sacar afuera). La cultura humana es la exaltación y el hacer fructificar lo que hay en el hombre, lo que hay en la “tierra” humana hecha de sentidos, razón y libertad. De este modo, la “cultura” es un fenómeno propio del hombre (los animales pueden construir arquitecturas maravillosas pero son las mismas desde hace millones de años).

La cultura humana es la tentativa de relación del hombre con la realidad en todos sus factores, relación que no es mecánica, pues en ella entra la razón humana (y la libertad). Así, “cultura” es el desarrollo maduro de la razón en el encuentro con la realidad. En efecto, la razón -frente a la realidad- es reconocimiento de un Significado que trasciende los significados medibles por la razón. El campesino que agradece a Dios después de la cosecha, una madre que mira a su hijo pequeño y que reconoce su destino, son en sentido propio, “gestos culturales”, pues son el reconocimiento del Significado de la realidad, el reconocimiento del nexo entre lo efímero y su Significado que es el misterio de Dios. En efecto, si no se reconoce el Significado de la realidad, no hay experiencia de ella, no hay “cultura”. “Cultura” es, por tanto, la vida cotidiana vivida en la tentativa de una relación con el Infinito, el reconocimiento del nexo de cada acción con el Misterio (por tanto, no es la experiencia de algunos eruditos, de unos cultos).

La “cultura” es la capacidad de reconocer la realidad como “signo”, es decir, como el asomarse en lo real de su Significado. Es la tentativa de una relación consciente entre lo efímero (lo que tocamos, vemos, oímos, es decir, la realidad cotidiana) y el Infinito. Sin este nexo no hay cultura, de ningún tipo. No habría cultura literaria, artística, musical. Por ejemplo, Van Gogh escribe a su hermano respecto de la pintura: “Hay en la pintura algo de lo infinito -no puedo explicártelo así sin más- pero es algo tan admirable para la expresión de una atmósfera” (2000, p. 79). Tampoco habría una verdadera “cultura científica” entendida como investigación desinteresada sobre los datos de la realidad; investigación que presupone la existencia de una inteligibilidad de la misma realidad dada por la presencia en ella de un *logos*. En efecto, la primera actitud del hombre (incluido el científico) es partir en su relación con la realidad con una hipótesis positiva, la de la presencia de un sentido, de un *logos*.

La “cultura” humana es la dimensión de cada gesto. Se debe recordar que etimológicamente la palabra “gesto” (de *gerit*: llevar) significa una acción que lleva un sentido. Sólo el hombre hace “gestos”, pues reconoce en aquello que hace su significado que es la relación con el misterio de Dios. De este modo, hasta la más mínima acción puede tener una dimensión cultural.

De este modo, la verdadera cultura es siempre, de modo implícito, religiosa. Los estudios de Mircea Eliade han demostrado con suficiencia la dimensión religiosa del hombre, de su razón y libertad y, por eso, de la

“cultura humana”. La religiosidad, en efecto, es el nexo reconocido por el hombre, en la vida cotidiana, con el Infinito. Afirmar esto está bien lejos de una visión cerrada de la “cultura humana”; al contrario, es la posibilidad de que ésta no tenga horizontes cerrados en presuntuosas tentaciones racionalistas-cientificistas. La verdadera “cultura humana” es siempre y sólo una tentativa buena, digna, pero impotente de establecer un nexo entre la realidad efímera y lo Eterno. Por lo tanto, la “cultura humana”, se debe entender como petición y súplica, presente en cada gesto, de que el Misterio se revele, que entre en la historia y se haga compañía para el hombre. Es importante subrayar que la “cultura humana” debe ser definida como “tentativa”, pues el nexo entre el Significado y el hombre es imposible de realizar por la razón humana. A la “cultura humana” le falta, siempre e de modo inevitable, el reconocimiento de la presencia del Misterio en la historia, presencia que abraza todos los aspectos de la existencia: en esto estriba la diferencia entre la “cultura cristiana” y la “cultura religiosa”. Así, se puede hablar de “cultura humana” sólo con estas necesarias aclaraciones que muestran su carácter incompleto. Sólo la presencia en la historia de Dios hecho carne asegura a la palabra “cultura” su dimensión totalizadora. Aquí ya se entra en el ámbito de la “cultura cristiana”.

PARA UNA ADECUADA IMPOSTACIÓN DE LA “CULTURA CRISTIANA”

La descristianización actual y el “modernismo”

Ante todo es importante reconocer lo que afirmaba el entonces cardenal Ratzinger en su diálogo con Habermas, “una falta de universalidad de facto de las dos grandes culturas de Occidente, la cultura de la fe cristiana y la de la racionalidad laica, por más que ambas, cada una a su modo, influyan en todo el mundo y en todas las culturas” (2008, p. 50-51).

Lo que interesa para nuestro tema es, sin embargo, la referencia a la fe cristiana, de la que, en 1975, el papa Pablo VI escribía: “La ruptura entre evangelio y cultura es, sin duda alguna, el drama de nuestro tiempo” (1975, *Evangelii nuntiandi*, n. 20, p. 348). Con esta afirmación reconocía el proceso

de descristianización total de la modernidad, es decir, la falta de relación entre el cristianismo y la vida del hombre. Decir esto no significa dar un juicio negativo sobre los tiempos actuales, sino que se trata sólo de hacer la “crónica” de lo que es evidente para cualquiera que tenga un mínimo de realismo humano y cristiano. En efecto, siguiendo en esto el insuperable diagnóstico de Péguy en su obra *Verónica. Diálogo de la historia con el alma carnal* (2008), diagnóstico y crónica que muy a menudo no son reconocidos - por una “incurable cobardía”- (Péguy, 2008, p. 153) en ámbito cristiano, la descristianización no significa el aumento de los pecados en el mundo cristiano, sino el hecho de que los tiempos modernos ya no tienen relaciones reales con el hecho cristiano, pues han renunciado a todo el cristianismo. Y, lo que es mucho peor, el mismo cristianismo se ha vuelto “moderno”. De este modo, los modernos son los primeros hombres “después de Jesús, sin Jesús” (Péguy, 2008, p. 157).

No es posible señalar aquí, en los límites de este artículo, los factores teóricos y prácticos (históricos, sociológicos, políticos, económicos, educativos) para explicar la descristianización. Para Péguy, estas causas, en el fondo, no significan nada. Lo que ha producido la descristianización, según él (2008), es negar –dentro de la cristiandad- la revelación de Dios en el tiempo, es decir, negar el “misterio y la acción de la gracia” en la historia (p. 82). En efecto, sólo la acción de la gracia en la historia pone en relación la razón y la libertad del hombre con el cristianismo. De hecho, si así no fuera, lo que quedaría en el cristianismo sería el triunfo de la mentalidad gnóstica, o sea, tomar conciencia de verdades eternas que jamás acontecen en la historia, es decir, en el presente.

Frente a esta situación, el peligro más grave para el cristianismo es caer en la tentación del “modernismo” ya condenado por Pío X, en la pretensión de reducir el hecho cristiano a cultura, a explicaciones de ciertas verdades. Esto es, ante todo, un error de perspectiva. En la cristiandad actual no falta la reproposición doctrinal, teórica, de la verdad sobre Dios, sobre Cristo y la Iglesia. Sin embargo, es un error de perspectiva pensar que verdades o doctrinas cristianas interesan *realmente* al hombre moderno; es un error de perspectiva pensar que sea suficiente explicar al hombre de hoy lo que es el cristianismo, dar al hombre moderno las razones del cristianismo.

El error modernista en ámbito cristiano no es sólo la reducción del cristianismo a “cultura”, sino que la pretensión de pensar que la

“inculturación” intelectual, que una mediación cultural, es lo que resuelve el problema de la descristianización. La “inculturación” es mal entendida cuando es identificada con la tentativa de volver interesante el hecho cristiano y sus contenidos a través de una explicación cultural. Es evidente que a un hombre de los tiempos actuales, a un hombre que no sea ideológico, no interesa *realmente*, es decir, existencialmente, que se le demuestre que la fe no está en contra de la ciencia ni en contra de la razón. Las exigencias existenciales de felicidad, belleza, justicia, verdad, a las que las ideologías no han sabido responder mínimamente, urgen la existencia cotidiana humana que ya no está interesada en explicaciones apologéticas, dejando el campo libre para que el encuentro con el hecho cristiano sea libre, no ideológico. Como señalaba San Pedro en su primera carta, no se debe responder a un problema, a una pregunta que no existe y que nadie se pone (1ª carta de San Pedro 3,15).

El “modernismo” cristiano es la perspectiva y la dinámica por las que hay cristianos que en los tiempos actuales tienen el “problema de la modernidad” y que, como consecuencia, o bien quieren asimilar sus instancias y adecuarse a ella, o bien las combaten de modo dialéctico, o buscan una mediación teológico-cultural. Ahora, la perspectiva común a estas tres posturas es equivocada: es la de querer -en el fondo- cristianizar la modernidad pues ésta se ha vuelto un “problema” que hay que resolver de un modo o de otro.

Si se vuelve a la afirmación de Péguy para quien la descristianización es la negación del misterio y de la acción de la gracia en la historia, lo peligroso de la perspectiva modernista es que, de este modo, se corre el riesgo de desvirtuar la fe, como recordaba Pío XII en la encíclica *Humani generis*: “Otros desvirtúan el concepto de gratuidad del orden sobrenatural” (1963, Dz 2318). El hecho de que la encíclica *Fides et ratio* (1998) cite dos veces en las notas a los números 54 y 97 la condenación del “modernismo” hecha en la encíclica *Pascendi* y en el decreto *Lamentabili*, indica que aún no ha desaparecido como dinámica en el contexto cristiano. Es evidente que estas afirmaciones no significan una condena de la modernidad ni de la postmodernidad, sino que reconocen el peligro *en el ámbito cristiano* de la primacía de una perspectiva modernista en la relación con los tiempos actuales.

Acontecimiento cristiano, *communio* eclesial y cultura

¿Cuáles son las condiciones para una adecuada impostación de una auténtica dimensión cultural de la fe cristiana? La tradición cristiana ha afirmado siempre que la fe cristiana no es una cultura. Es un dato de la tradición que la fe no termina en el anuncio verbal de las verdades cristianas, sino en la experiencia de la realidad de Cristo resucitado (*S. Th.* II-II, 1, 2, ad.2). En efecto, lo que asombra, conmueve y corresponde a las exigencias existenciales del hombre no es una enunciación cultural de las verdades cristianas, sino la realidad del acontecimiento cristiano que de forma gratuita se revela al hombre y lo asombra.

La “cultura cristiana”, entendida como toma de conciencia de los contenidos cristianos y de sus implicancias con la realidad social-político-económica, en el mejor de los casos, ofrece verdades, pero jamás realidad. Reducir el cristianismo a una “cultura” es la pretensión de la gnosis de todos los tiempos: la de subordinar el acontecimiento cristiano a categorías culturales. En este sentido, las herejías trinitarias y cristológicas de los primeros tiempos del cristianismo son el testimonio más trágico de la tentativa de helenización del acontecimiento cristiano. De aquí que los primeros concilios fueron la respuesta de la Iglesia frente a esta tentativa, como subraya Grillmeier (1997) en su *Cristo en la tradición cristiana*. Valga esto también para el modernismo entendido como la tentativa de desnaturalizar el acontecimiento cristiano que lo reduce a cultura. Pablo VI, en la *Evangelii nuntiandi*, decía: “El Evangelio y, por consiguiente, la evangelización no se identifican ciertamente con la cultura y son independientes con respecto a todas las culturas” (1975, n. 20, p. 348).

Esto quiere decir que el cristianismo no es una cultura, pues la salvación, para la fe cristiana, no coincide con el conocimiento de unas verdades y doctrinas, sino en el encuentro y participación del acontecimiento de Cristo, el Verbo hecho carne, que supera los límites de todas las culturas como ha afirmado el Papa Benedicto XVI (2010): “La Palabra divina es capaz de penetrar y de expresarse en culturas y lenguas diferentes, pero la misma Palabra transfigura los límites de cada cultura, creando comunión entre pueblos diferentes. La Palabra del Señor nos invita a una comunión más amplia” (*Verbum Domini* n. 116).

Del punto de vista histórico, sólo después del primer milenio cristiano se ha intentado identificar el “Evangelio y la evangelización” con una supuesta “cultura cristiana”, situación que ha hecho nacer en el mundo católico

una mentalidad dialéctica, que consideraba la relación con el mundo en un sentido problemático. Esto se debió a la reducción del acontecimiento cristiano a doctrinas (en las universidades) y a normas (el triunfo del derecho canónico con la reforma gregoriana) y olvidó la lección decisiva de san Agustín contenida en su *De civitate Dei* en la que se dice que es el acontecimiento cristiano encontrado por gracia inmerecida el que crea la *civitas Dei* (los que viven de la gracia de Cristo) que, sin ninguna dialéctica en su relación con el mundo, vive sólo del asombro generado por el encuentro con Cristo y de la esperanza de que vuelva a acontecer no sólo para los cristianos, sino para los que no tienen la gracia de la fe.

Si el cristianismo fuera una “cultura”, sería de forma inevitable una postura dialéctica, “en contra” de diferentes posturas culturales y así no podría ser una propuesta para todos, un anuncio realmente “católico”. Desde esta perspectiva, los sufrimientos y las tragedias provocados en los pueblos nativos por el descubrimiento de Latinoamérica se deben a una identificación del cristianismo con una cultura y a una inadecuada propuesta del encuentro cristiano.

Para entender por qué una adecuada dinámica cultural de la fe cristiana no coincide con doctrinas, esquemas o estructuras, es necesario reconocer la naturaleza del cristianismo. La novedad cristiana afirma que la salvación del hombre no es un conocimiento cultural sino que es el mismo Cristo, el encuentro con él y la participación en su vida. Es lo que subrayaba Guardini:

El cristianismo no es, en último término, ni una doctrina de la verdad ni una interpretación de la vida. Es esto también, pero nada de ello constituye su esencia nuclear. Su esencia está constituida por Jesús de Nazareth, por su existencia, su obra y su destino concretos; es decir, por una personalidad histórica” (1984, p. 19). Es tan verdadero esto, que san Juan dice: “Todo espíritu que confiesa a Jesucristo venido en carne mortal es de Dios y todo espíritu que no confiesa a Jesús no es de Dios (1 Jn 4, 2-3).

Por lo tanto, el objeto de la fe “acontece”, es un acontecimiento. El cristianismo es un “acontecimiento”: *Et Verbum caro factum est* (Jn 1,14). La categoría de acontecimiento es la única que reconoce la naturaleza del hecho cristiano como algo imprevisto, imprevisible, no deducible de factores culturales anteriores. Ratzinger, en su *Teología e historia* (subtitulado de modo significativo: “Notas sobre el dinamismo histórico de la fe”) ha escrito:

Jesús hombre es Dios. A juzgar por esta formulación, la esencia del cristianismo estaría en un *es*, es decir, en una afirmación ontológica. El *es* de Calcedonia implica un acontecimiento: el hacerse hombre de Dios, el *σαρξ ἐγένετο* que es el presupuesto y la condición de posibilidad del doble homousios de Calcedonia (de la misma sustancia del Padre y de la misma sustancia del hombre) y de la metafísica teológica que estas expresiones implican (1972, p. 56).

Esto significa que el acontecimiento cristiano no es fruto del esfuerzo metafísico, deductivo, racional, cultural y religioso del hombre, pues es una novedad imprevisible para las categorías humanas. El nexo entre lo eterno y lo efímero no es, por tanto, una tentativa impotente por parte de la razón humana, tentativa que es la descripción de una “cultura” y de la religiosidad humana; el nexo entre el Significado último de la realidad y la misma realidad vivida por el hombre es un acontecimiento, es la presencia de Dios en la carne de Cristo, no es una cultura.

Hay que notar que el acontecimiento cristiano tiene la forma de un “encuentro”, encuentro que es dimensión constitutiva del acontecimiento cristiano en todos los tiempos, de la misma forma que los primeros discípulos quedaron impactados por el encuentro con Cristo, pues correspondía de forma gratuita a las exigencias de su razón, exigencias humanas y, por eso, racionales, culturales, religiosas. Este encuentro no es la relación con una “cultura cristiana” sino con el acontecimiento de Cristo que, como consecuencia, dona un nuevo horizonte cultural, como ha recordado el Papa Benedicto XVI (2005): “No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva” (*Deus caritas est*, n. 1).

Es necesario añadir que el acontecimiento de Cristo continúa encontrando a los hombres de todos los tiempos, y así es contemporáneo a ellos en la *communio* eclesial en la que los hombres viven la experiencia de la participación en la vida de Cristo. La tradición cristiana ha reconocido siempre que se conoce a Cristo sólo a través de la *communio* cristiana. Hay que notar cómo la categoría de “acontecimiento” es también decisiva para describir la naturaleza de la Iglesia que, como institución, tiene su raíz en la continuidad del acontecimiento de Cristo en la historia. De este modo, la *communio* eclesial, lejos de ser pensada como algo estático (con sus dogmas,

doctrinas, verdades y “cultura cristiana”), debe reconocerse, siguiendo la lección de San Agustín en su *De civitate Dei*, como un acontecimiento de gracia que sorprende a los hombres de modo imprevisto e inmerecido.

LA DINÁMICA CULTURAL DE LA *COMMUNIO* CRISTIANA

Dicho esto, se muestra ahora cuál es la novedad de la dinámica cultural específica de la *communio* cristiana. De antemano, hay que señalar que la dinámica cultural de la fe es estructural a la misma fe, no es algo que se acrecienta desde el exterior como algo rígido. El entonces cardenal Ratzinger ha escrito:

No hay una fe culturalmente indefinida que luego se puede culturizar a voluntad. La opción de la fe comporta como tal una opción cultural: ella moldea al hombre y excluye como paradigmas otras formas de cultura. La fe crea cultura y no se limita a portarla consigo como un ropaje exterior. Esta premisa cultural, que no es manipulable a discreción y fija su norma a todas las inculturaciones subsiguientes no es algo rígido ni cerrado. (Ratzinger, 1999, p. 120).

La *communio* cristiana, raíz permanente de una dinámica cultural nueva

El acontecimiento de Cristo se vuelve experiencia para el hombre sólo en virtud del encuentro que el mismo acontecimiento genera con los hombres a través de la Iglesia. El acontecimiento de Cristo encontrado y vivido en la *communio*, experimentado como presente en el cambio que genera en quien Él elige, es la raíz de la dinámica cultural de la fe cristiana. La raíz de la nueva dinámica cultural cristiana es la participación llena de gracia en el acontecimiento presente de Cristo. Este encuentro y participación es la génesis de una criatura nueva (cf. San Pablo, 2ª carta a los Corintios 5, 17), de un sujeto nuevo presente en la historia; sujeto nuevo, porque ha recibido un *noûs* nuevo, un conocimiento distinto. Esta raíz y manantial se define como “memoria”: la experiencia presente del acontecimiento de Cristo que ha empezado en el pasado.

De este modo el acontecimiento de Cristo vivido y experimentado en la fe que es siempre eclesial y, por tanto, vivida en la *communio* y en la “memoria” cristiana, es la condición de posibilidad permanente y llena de gracia de una dinámica cultural de la fe. La *communio* cristiana es una nueva forma de conocimiento y de acción del cristiano, es la experiencia de una unidad que es forma del conocimiento y de la acción.

La participación en la *communio* cristiana genera una *metánoia*, una conversión, es decir, un cambio de mentalidad, una nueva visión de la existencia y de la realidad, o sea, genera una cultura nueva. Es una dinámica cultural nueva porque nace de “hombres nuevos” que viven el encuentro con Cristo desde el interior de la tradición eclesial recibida. Así, hay que notar que el sujeto de esta nueva dinámica cultural no son doctrinas, esquemas o estructuras nuevas, sino el hombre nuevo redimido por Cristo y que vive de la tradición eclesial. Esto no significa en absoluto una contraposición entre “hombre nuevo” y doctrinas y estructuras cristianas: se quiere sólo decir que el manantial de la “estructura” y de las “doctrinas” es la gracia de Cristo. San Pablo escribe: “Y no os acomodéis al mundo presente, antes bien transformaos mediante la renovación de vuestra mente de forma que podáis distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto” (Rom 12, 2).

Esta afirmación expresa la imposibilidad de identificar el sujeto de la cultura cristiana con un esquema cultural, aunque sus contenidos sean - de modo formal - cristianos. El teólogo de Bohemia, Josef Zverina (que a causa de la fe sufrió la cárcel nazista y estalinista) en su famosa *Carta a los cristianos de Occidente* comentaba así este trecho de San Pablo, advirtiendo a los cristianos acerca de no identificar la novedad cristiana con la asimilación a los esquemas de la mentalidad dominante:

Hermanos, tenéis la presunción de que vais a ser útiles al Reino de Dios si asumís en la mayor medida posible el *saeculum*, su vida, sus palabras, sus eslóganes, su modo de pensar. Pero reflexionad, os lo ruego, en lo que significa aceptar esta palabra, *saeculum* (“mundo”). ¿No significa que os habéis perdido lentamente en él? Por desgracia, parece que es eso exactamente lo que estáis haciendo. Cada vez resulta más difícil descubrir y distinguíros dentro de vuestro extraño mundo. Probablemente todavía podemos reconocerlos porque en ese proceso vais lentos, por el hecho de que os asimiláis al mundo, despacio o de prisa, pero siempre con

retraso. (...) Tenemos muchos motivos para admiraros, por eso podemos y debemos dirigiros esta advertencia: “No os conforméis a este mundo, sino transformaos con la renovación de vuestra mente, de modo que podáis distinguir cuál es la voluntad de Dios, lo que es bueno, lo que le agrada, lo perfecto”. (Rm 12, 2). (...) Para decirlo brevemente: todo esquema, todo modelo exterior es vacío. (...) No se cambia según un modelo, sea cual sea, que de todas formas está ya siempre pasado de moda, sino por una novedad plena con toda su riqueza. No cambia el vocabulario, sino el significado. (...) No podemos imitar al mundo precisamente porque debemos juzgarlo, no con orgullo y superioridad, sino con amor, del mismo modo que el Padre ha amado al mundo (Jn 3, 16), y por ello ha pronunciado sobre él su juicio. (...) [El camino] no consiste en *fronéin* (pensar), y en conclusión *hyperfronéin* (especular), sino *sofronéin* (pensar con sabiduría). Ser sabios de tal forma que podamos discernir cuáles son los signos de la voluntad y del tiempo de Dios. No lo que es consigna del momento, sino lo que es bueno, honesto, perfecto (1971, pp. 177-178).

Esto significa que la dinámica cultural cristiana es algo “nuevo” no por su adecuación a lo “moderno” (por una voluntad de estar al paso de los tiempos), sino porque es “definitiva”, ya que Cristo, experimentado en la pertenencia a la *communio* cristiana, es el Significado último, definitivo de los hombres y de toda la realidad. De este modo nada de lo que el hombre vive queda extraño a la fe.

La tradición de la Iglesia ha reconocido que el encuentro con Cristo vivido en la *communio* eclesial perfecciona la naturaleza humana, sus dinámicas racionales, culturales, religiosas (*S. Th.* I, 1, 8). La fe cumple y salva la razón. La cumple, pues la razón anhela algo que no consigue explicar, anhela al misterio. Y la fe salva la razón, pues ésta es la apertura a todos los factores de la realidad, realidad que es signo del misterio de Dios que excede las medidas de la razón. Pues bien, el hecho de que Dios se haya hecho carne, hace que la razón lo pueda reconocer como uno de los factores presentes en la realidad. Así, la razón es dilatada, ampliada, salvada por el reconocimiento de la presencia del misterio en la carne de Cristo. El encuentro con Cristo ensancha la razón, la dilata, le hace superar las estrecheces en que ha sido obligada a vivir en la modernidad, como ha recordado Benedicto XVI (2006) en su discurso a la Universidad de Ratisbona: “En el diálogo de las culturas invitamos a nuestros interlocutores a esta amplitud de la razón”.

La presencia de la *communio* en el mundo: la primera exigencia cultural cristiana

La *communio*, desde los inicios de la Iglesia, ha sido la dimensión constitutiva de la fe y de la vida cristiana, ajena a cualquier individualismo o subjetivismo. Vivir la *communio* es el único método para que sea testimoniada la presencia de Cristo en el mundo como él pidió al Padre: “Que ellos también sean uno en nosotros para que el mundo crea que tú me has enviado”. (Jn 17, 21). Hay que recordar que el testimonio cristiano es, ante todo, el testimonio que Cristo mismo obra a través del cambio que él genera en quien elige y que está en el origen de la *communio* cristiana. El método de la misión no es el individualismo, sino mostrar -en los ambientes donde se vive- que la vida es determinada por el encuentro con Cristo que continúa presente en la *communio* de la Iglesia. Así, la *communio* es la experiencia de una unidad que es forma del conocimiento y de la acción, generadora por gracia de una mentalidad nueva, de una “cultura nueva”. Pablo VI, en la *Evangelii nuntiandi*, después de afirmar que el cristianismo no es una cultura, decía: “Independientes con respecto a las culturas, Evangelio y evangelización no son necesariamente incompatibles con ellas, sino capaces de impregnarlas a todas sin someterse a ninguna” (1975, n. 20, p. 348).

El primer aspecto de la dinámica cultural de la fe es el testimonio de la *communio* cristiana. Pablo VI, relacionando la *communio* cristiana con el nexo estructural entre fe y cultura, decía:

La Buena Nueva debe ser proclamada, en primer lugar, mediante el testimonio. Supongamos un cristiano o un grupo de cristianos irradian de manera sencilla y espontánea su fe en los valores que van más allá de los valores corrientes, y su esperanza en algo que no se ve ni osarían soñar. A través de este testimonio sin palabras, estos cristianos hacen plantearse, a quienes contemplan su vida, interrogantes irresistibles: ¿Por qué son así? ¿Por qué viven de esa manera? ¿Qué es o quién es el que los inspira? ¿Por qué están con nosotros? Pues bien, este testimonio constituye ya de por sí una proclamación silenciosa, pero también muy clara y eficaz, de la Buena Nueva (1975, n. 21, p. 349).

Esta afirmación es un bello comentario a lo que San Pedro dice a los primeros cristianos, que debían estar dispuestos a responder delante de cualquiera que les pedía razón de la esperanza que vivían (1 Pd 3,15). Esta

respuesta surge sólo de las preguntas acerca de la novedad que representa en el mundo la *communio* cristiana, o sea, como decía Pablo VI, las preguntas de los que no tienen la gracia de la fe surgirán “provocadas por el testimonio de los cristianos que comporta presencia” (1975, n. 21).

La condición esencial para una adecuada dinámica cultural de la fe es, ante todo, la presencia en los ambientes en que Dios pone los cristianos a vivir la fe. Como dice la *Lumen Gentium* (n. 31) allí, en las vicisitudes del mundo, los cristianos están llamados a ser resplandecientes de la fe, de la esperanza y de la caridad. El testimonio de los cristianos es el resplandecer de la acción de Cristo en ellos. La misión cristiana consiste así en la presencia de los cristianos en el mundo de la educación, de la cultura, de la política, del comercio, del trabajo. Estos son los ámbitos en que los cristianos están llamados a vivir la “dinámica cultural nueva” que genera en ellos la fe.

San Pablo ha sintetizado con una frase admirable la presencia de los cristianos en el mundo, presencia que genera -por gracia- una dinámica cultural nueva: “Aunque viva ahora en la carne, vivo en la fe” (Gal 2,20). La “carne” son las circunstancias concretas en las que vive el cristiano, es la “modernidad” con sus límites y sus aspectos positivos. Viviendo en estas circunstancias, no huyendo de ellas, el cristiano las vive en la fe y, de este modo, genera por gracia un trozo de mundo nuevo, de una belleza incomparable. La dinámica cultural de la fe vivida por los cristianos puede verificar la verdad de la afirmación de Cristo, que quien lo sigue recibirá el “ciento por uno” (Mc 10,30): el cristiano puede así comprobar que Cristo exalta su humanidad de un modo incomparable. La vida de los santos, los testimonios del arte y de la liturgia cristiana, son unos signos de este inicio de un “mundo nuevo” que ya ha comenzado.

Una verdadera *communio* eclesial debería ayudar a los cristianos a tomar en serio las circunstancias históricas en que viven, y por eso a estar atentos a la realidad socio-política y cultural. Cada cristiano debería reconocer que nada humano es extraño a la fe y percibir como implicados en la dinámica histórica de su fe cristiana, la vida social, económica, política, filosófica, artística. Una importante ayuda a los cristianos para introducirse en la realidad, debería ser la retoma constante de la Doctrina Social de la Iglesia, que es la expresión doctrinal sintética de la nueva dinámica cultural cristiana que desea generar -por gracia- un mundo nuevo en los ámbitos de la educación, del trabajo,

de la política, del arte. Hay que recordar que la presencia nueva de los cristianos en el mundo, no consiste en una presencia dialéctica, portadora sólo de unos criterios y juicios culturales nuevos referidos a la vida humana, criterios y juicios que serían abstractos, serían sólo un “discurso”, y caerían en la tentación del “modernismo” de que hablamos al inicio, si esta presencia no fuera el ofrecimiento del encuentro y pertenencia a la *communio* cristiana.

De este modo la primera dinámica cultural de la *communio* cristiana es la de educar los cristianos a la presencia en el mundo de la educación, de la cultura, de la política, del comercio, del trabajo. Esta educación debería traducirse en el testimonio de la presencia de la *communio* eclesial en los distintos ambientes, pues sólo de esta forma se realiza lo que decía San Pedro: la posibilidad de responder a todos los que preguntan la razón de la esperanza cristiana (1 Pd 3,15). Con referencia especial a los jóvenes (interlocutores privilegiados de la atención de la Iglesia de nuestros tiempos), es necesario que sean ayudados (por los profesores y académicos cristianos) a verificar los contenidos aprendidos en los colegios y en las universidades comparándolos con el encuentro con Cristo que es el significado de la realidad que se estudia en los diferentes saberes. Esta educación tiene como método la verificación personal de la razonabilidad del encuentro con Cristo comparado con las exigencias de verdad, de justicia, de amor, de belleza y de felicidad que constituyen la “razón” del hombre y que son expresadas en los distintos saberes. De esta manera, la educación cristiana ayuda a verificar que la fe no es contraria a la razón, sino que la perfecciona, la dilata más allá de sus medidas.

“Vivir por Otro”: la verificación, en la realidad, de la correspondencia del encuentro con Cristo

Un trecho significativo del entonces cardenal Ratzinger (2005) -hablando de la Iglesia en sus orígenes- nos indica de modo sintéticamente otro aspecto de la modalidad en el que debería ser vivida la dinámica cultural de la fe cristiana:

La conversión del mundo antiguo no fue el resultado de una actividad planificada, sino fruto de la verificación de la fe del modo como se hacía visible en la vida de los cristianos en la comunidad de la Iglesia. La

invitación real de la experiencia y nada más, fue, humanamente hablando, la fuerza misionera de la antigua Iglesia. La comunidad de vida de la Iglesia invitaba a la participación en esta vida, en la que se develaba la verdad de la que venía esta vida (p. 31).

La dinámica cultural de la fe -vvida en la *communio* y testimoniada por gracia en el mundo- consiste en verificar en la vida cotidiana la correspondencia del encuentro con Cristo con las exigencias originales de la existencia; es más, significa vivir las circunstancias cotidianas pidiendo que Cristo venga a salvarlas con su gracia. En la dinámica cultural de la fe, el acontecimiento de Cristo no es un principio de inspiración, un punto de partida, una explicación sintética de la realidad: este acontecimiento es la presencia que mide cada pensamiento y acción, de modo que todo lo que se vive es visto en esta relación, desde adentro de esta pertenencia, desde adentro de la posesión que Cristo realiza en el hombre que Él elige y que se deja conformar a Él.

El acontecimiento de Cristo, cuando es encontrado, seguido y experimentado en la *communio*, por su naturaleza, ofrece al cristiano una certeza que necesita desarrollarse en un método, en la comparación con todos los aspectos de la realidad vivida, de modo que tienda a abrazar -exaltándolas- todas las dimensiones humanas. Así, la certeza del acontecimiento cristiano es realmente “católica”, abraza y valoriza todos los factores de la persona humana y todas sus relaciones con la realidad. La fe es reconocer una presencia, la de Cristo, que abraza todas las dimensiones del hombre y del cosmos, pues, como decía San Pablo: “Todo consiste en Cristo” (Col 1,17).

Se puede reconocer, entonces, por qué es importante subrayar la categoría de “acontecimiento” como la única adecuada para definir la naturaleza del cristianismo y para reconocer de manera adecuada la dinámica cultural de la fe. Si esta presencia de Cristo no fuese experimentada en la *communio* como acontecimiento que tiene siempre nuevos inicios, el hombre se perdería en sus pensamientos y teorías que podrían ser hasta formal y culturalmente cristianas y que serían sólo intelectuales y, como dice san Pablo, acabarían en la nada (Rm 1, 21). La “contemporaneidad” de Cristo, que Kierkegaard ha mostrado en toda su obra en su importancia decisiva, es el fenómeno inicial y original de cada momento del desarrollo de la dinámica cultural de la fe. No se produce ningún desarrollo cultural de la fe si el encuentro con Cristo no se repite, si el acontecimiento de

Cristo no sigue siendo siempre contemporáneo. Si no se renovara esta contemporaneidad experimentada en la *communio* cristiana se pasaría a teorizar el acontecimiento ocurrido. El don, la gracia del acontecimiento de Cristo, debe así renovarse continuamente si la dinámica cultural de la fe quiere permanecer fiel a su novedad. Es lo que afirmaba, de forma implícita, Santo Tomás de Aquino cuando decía que “la gracia genera la fe no sólo al inicio, sino en todos los instantes que la fe dura” (S. Th. II-II, q. 4, a. 5 ad 3). San Pablo dice: “El amor de Cristo nos apremia al pensar que, si uno murió por todos, todos por tanto murieron. Y murió por todos, para que ya no vivan para sí los que viven, sino para aquel que murió y resucitó por ellos” (2 Co 5,14.15).

Esta frase insinúa una verdadera definición de la novedad de la dinámica cultural cristiana, pues dice que el cristiano vive “por Cristo”. Si el hombre viviese para sí mismo, el punto de vista de su horizonte cultural será su autonomía que, en el fondo, lo dejaría esclavo de la mentalidad del poder dominante. Si, al contrario, un hombre vive “para Cristo”, Dios hecho carne, su razón, su horizonte cultural es infinitamente más amplio, más atento, igual a la mirada de Cristo que veía brotar la realidad del gesto creador del Padre. El encuentro con Cristo genera la experiencia del encuentro con el significado definitivo de la realidad. Por eso la mirada del cristiano reconoce el significado de la realidad, según la maravillosa expresión de *La imitación de Cristo* (1996: 1, 3, 2): “De aquella sola Palabra [el Verbo hecho carne] proceden todas las cosas; y todas las cosas proclaman aquella sola Palabra: ella es el principio que continúa hablando a los hombres. Sin esa Palabra nadie entiende y nadie juzga rectamente”.

Esto significa que la fe cristiana que vive suspendida al acontecimiento de Cristo, se vuelve inteligencia de la realidad en todos sus factores. El encuentro con Cristo abre a la inteligencia de la realidad entera, porque es el encuentro con el sentido de la misma realidad. La fe, que no se puede reducir a una cultura es, sin embargo, manantial de una dinámica cultural nueva, pues se vuelve principio de un conocimiento original de la realidad en su origen y en su destino. Ese conocimiento es descrito por san Pablo: “Por lo demás, todo cuanto hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de honorable, todo cuanto sea virtud y valor tenedlo en aprecio” (Flp 4,8).

La fe hace surgir un nuevo modo de reconocer la realidad que es investida por una utilidad y una belleza incomparable. En la experiencia del acontecimiento de Cristo todo en la realidad tiene un significado, como

dice San Pablo: “Por tanto, ya comáis, ya bebáis o hagáis cualquier cosa, hacedlo todo para gloria de Dios”. (1 Co 10,31). Y cuando escribe: “Tal es vuestro culto espiritual”. (Rm 12, 1), dice que ésta es la dinámica cultural del cristiano que enfrenta todas las circunstancias de la existencia determinado por la presencia de Cristo de modo que la vida entera se vuelve -por gracia- culto, alabanza al misterio de Dios hecho carne.

La realidad, por la fe, es reconocida en su verdadero sentido, más correspondiente a las exigencias de lo que la Biblia llama “corazón”, es decir, a las exigencias de verdad, amor, justicia, belleza, felicidad, del mismo modo como Santo Tomás de Aquino decía que la verdad es “*adaequatio rei et intellectus*” (S. Th. I, q. 16, a. 1, c), correspondencia de la realidad con las exigencias humanas.

A esta altura, hay una observación interesante y que no se puede desarrollar en este artículo: todas las grandes “construcciones culturales” del cristianismo en el arte, la literatura, la arquitectura, la música, fueron hechas sin proponérselas, casi por distracción, siguiendo lo que había dicho Cristo: “Buscad primero el Reino de Dios y su justicia y todas esas cosas se os darán por añadidura” (Mt 6, 33). Se señala aquí un único ejemplo de esta dinámica, cual es la experiencia benedictina que, de modo superficial, se identifica con la salvación de la cultura clásica. Pero, como dice el historiador Dawson, “esta no fue la tarea primordial del monacato. En realidad nada podía estar más lejos del espíritu de la institución” (1995, p. 42). Dom Nesmy dice, comparando la experiencia de San Benito con la de Casiodoro, este último preocupado por salvar la cultura antigua:

San Benito, con su aparente indiferencia, realiza una obra cuya influencia civilizadora es difícilmente discutible, aunque él no lo haya buscado en modo alguno, cuando su contemporáneo Casiodoro, tan afanoso de salvar en su *Vivarium* algunos restos del patrimonio literario clásico, sólo conseguirá resultados efímeros y sin verdadera trascendencia (...) San Benito no obedece a ningún plan. Busca más bien, responder a la voluntad de Dios, a medida que los acontecimientos se la indican. Tampoco pretende hacer obra original (1993, pp. 14; 23).

Y don Jean Leclercq, en una entrevista, explicaba el hecho de que la salvación de la cultura clásica nació en los monasterios como consecuencia no programada del amor a Cristo, de la oración:

Es la oración que hace necesaria esta cultura. Para leer, para ser capaces de leer, hay que aprender a leer, hay que copiar los manuscritos, hay que poseerlos, hace falta organizar un scriptorium. La cultura, y especialmente el estudio de los autores que habían escrito en un buen latín, es decir, de los clásicos, estaban orientados al encuentro personal con Cristo. Esto es lo esencial, todo el resto es secundario (1995, p. 15).

Dawson ha señalado la página que Newman dedicó a los monjes benedictinos y a su obra y que sintetiza la falta de planificación y estrategia cultural de la *communio* que ellos vivían:

San Benito encontró en ruinas el mundo material y social y su misión era restaurarlo no por vía científica, sino natural: no como si se dispusiera a hacerlo, ni declarando que se haría en un tiempo determinado, ni por algún remedio raro, o por ninguna serie de hazañas, sino de un modo tan quieto, paciente y gradual que, a menudo, hasta que la obra no estuvo terminada, no se supo que se estaba haciendo. Fue una restauración más bien que una corrección o conversión. La nueva obra que Benito contribuyó a crear fue un desarrollo, más que una estructura. En el campo o en el monte había hombres silenciosos, cavando, limpiando y construyendo; y otros hombres silenciosos, a los que no se veía, estaban sentados en el frío claustro, cansando sus ojos y forzando su atención, mientras copiaban y recopiaban penosamente los manuscritos que habían salvado. Ninguno disputaba, gritaba o llamaba la atención hacia lo que estaba pasando, pero gradualmente el boscoso pantano se convertía en ermita, en casa religiosa, en granja, en abadía, en villa, en seminario, en escuela o en ciudad (1995, p. 50).

En el mismo sentido, Alasdair MacIntyre, en su famoso *Tras las virtudes*, dice respecto de la experiencia benedictina:

Se dio un giro crucial en la antigüedad cuando hombres y mujeres de buena voluntad abandonaron la tarea de defender el *imperium* y dejaron de identificar la continuidad de la comunidad civil y moral con el mantenimiento de ese *imperium*. En su lugar se pusieron a buscar, a menudo sin darse cuenta completamente de lo que estaban haciendo, la construcción de nuevas formas de comunidad dentro de las cuales pudieran continuar la vida moral de tal modo que moralidad y civilidad sobrevivieran a las épocas de barbarie y oscuridad que se avecinaban (2004, p. 343).

Estas observaciones muestran una vez más cómo la *communio* es la raíz permanente de una adecuada dinámica cultural de la fe que es verificada en

la realidad de todos los días. En la experiencia benedictina, la fe cristiana adquirió una dinámica cultural sin proponérselo, sin planificaciones pastorales. La dinámica cultural cristiana se podría así describir, con un ejemplo, comparándola con los castillos de arena siempre precarios que los niños hacen en la playa cuando están seguros de la presencia cercana de su madre. Sólo en la fe, sólo en el reconocimiento pleno de paz de la presencia de Cristo experimentada en la *communio* cristiana, puede nacer una dinámica cultural nueva. Se recuerde que, no por casualidad, la Iglesia era designada, en sus primeros tiempos, como *eirene* (paz). Sólo en la *communio* eclesial es vencida la inquietud de las tentativas enigmáticas del hombre de establecer un nexo con el misterio, pues es donada al hombre una presencia -la de Cristo- que une la realidad con el misterio, el cielo con la tierra. Esta dimensión de la dinámica cultural de la fe es relevante en los tiempos actuales, en los que los puntos de partida para la relación con el misterio son siempre parciales, si no presuntuosos (cientificismo, utopías político-social-económicas).

Para una definición de la dinámica cultural cristiana

Si se quiere dar una definición sintética de la dinámica cultural cristiana se podría afirmar que es la conciencia crítica y sistemática de la experiencia vivida en la *communio* eclesial. Esta definición no quiere en absoluto indicar que la dinámica cultural cristiana sea un oficio intelectual de unos pocos eruditos filósofos o teólogos cristianos, sino que es una dinámica inherente a la fe de cada cristiano, aunque sea analfabeto. Esta definición está lejos de cualquier intelectualismo abstracto, erudito, culturalmente evolucionado. La dinámica cultural que la fe genera no es oficio de algunos especialistas. Filósofos, teólogos y, en general, los estudiosos cristianos, reciben el principio de la dinámica cultural cristiana con el mismo bautismo, raíz del hombre nuevo, y pueden desarrollar esta dinámica sólo en la pertenencia a la *communio* cristiana (*sentire cum Ecclesia*).

Ante todo, esta dinámica es reconocimiento, percepción y conciencia “crítica” (del griego *kríno*: juzgar) pues todo lo que se vive, la realidad entera, es comparada con la presencia de Cristo, significado de la realidad y juzgada con la medida nueva que es la presencia llena de gracia de Cristo. La mirada cristiana, que mira todo desde la mirada de Cristo y de su presencia en la

communio cristiana, hace más capaces de verificar la correspondencia de la presencia de Cristo con la realidad. La definición más bella de esta “crítica” cristiana ha sido dada por San Pablo: “Examínenlo todo y quédense con lo bueno”. (1 Ts 5,21): la dinámica cultural cristiana valora cada cosa y se queda, retiene, valoriza, exalta lo bello (como se dice en el texto griego), el resplandor de lo verdadero, es decir, lo que corresponde a las exigencias del “corazón. Así, la mirada cristiana lejos de polemizar con mentalidades y culturas no cristianas, es capaz de reconocer lo que en ellas es anhelo al Significado, es decir, a Cristo. De este modo, la dinámica cultural de la fe cristiana vivida en la *communio*, es la capacidad de valorar lo que los cristianos encuentran en su existencia cotidiana. Esta valoración está llena de “simpatía” (en su sentido etimológico) hacia las tentativas racionales, culturales y religiosas de los otros hombres y fue bien descrita por Pablo VI en su *Evangelii nuntiandi*:

Supongamos un cristiano o un grupo de cristianos que, dentro de la comunidad humana donde viven, manifiestan su capacidad de comprensión y de aceptación, su comunión de vida y de destino con los demás, su solidaridad en los esfuerzos de todos en cuanto existe de noble y bueno (1975, n. 20).

La cultura cristiana es un reconocimiento “sistemático”, pues abraza toda la realidad. Benedicto XVI (2010, 21 de mayo) ha expresado bien esta sistematicidad de la dinámica cultural de la fe:

Toca a los fieles laicos mostrar concretamente en la vida personal y familiar, en la vida social, cultural y política, que la fe permite leer de una forma nueva y profunda la realidad y transformarla. (...) Hay que afrontar la realidad en todos sus aspectos, yendo más allá de todo reduccionismo ideológico o pretensión utópica. (...) La contribución de los cristianos sólo es decisiva si la inteligencia de la fe se convierte en inteligencia de la realidad.

Esto significa que el encuentro con Cristo vivido en la *communio* cristiana genera una visión original y totalizadora de la realidad. Al inicio del cristianismo la misma Iglesia era designada como *oikumene*, que significa “católica”. Esto quiere decir que el encuentro con Cristo puede ser reconocido fácilmente por todos los hombres de cualquier latitud, pues la presencia de Cristo es lo que corresponde a las exigencias del “corazón” humano que son iguales en los hombres. Decir que este reconocimiento

es “fácil” significa afirmar que el deseo de cualquier hombre es el del encuentro con la presencia histórica de Dios hecho carne; este encuentro es lo que anhelan todas las religiosidades y las culturas humanas. Una vez que se produce, por gracia, este encuentro, es fácil reconocerlo. La única dificultad frente a esta facilidad es la pretensión de considerar las tentativas religiosas o culturales adecuadas a las exigencias existenciales del hombre. Benedicto XVI (2010) ha escrito que la fe cristiana “manifiesta así un carácter intensamente intercultural, capaz de encontrar y de hacer que se encuentren culturas diferentes” (*Verbum Domini*, n. 114) y esto porque “la Iglesia está firmemente convencida de la capacidad de la Palabra de Dios para llegar a todas las personas humanas en el contexto cultural en que viven” (Benedicto XVI, 2010, *Verbum Domini*, n. 114). En esta capacidad de “llegar a todas las personas humanas” consiste la facilidad del anuncio cristiano.

De esta manera, se entiende el aporte decisivo de la fe cristiana para superar la fragmentación cultural de los tiempos actuales:

Al entrar en la comunión con la Palabra de Dios, entramos en la comunión de la Iglesia que vive la Palabra de Dios... Es salir de los límites de cada cultura para entrar en la universalidad que nos relaciona a todos, que une a todos, que nos hace a todos hermanos (Benedicto XVI, 2010, *Verbum Domini*, n. 116).

Esto significa que la mirada cristiana exalta el bien que hay en aquello con lo que se encuentra, exalta y cumple lo que -aunque sea un fragmento- es expresión del deseo del significado último de la realidad que es Cristo, “haciendo fermentar desde dentro la cultura local, valorizando los *semina Verbi* y todo lo que hay en ella de positivo” (Benedicto XVI, 2010, *Verbum Domini*, n. 114). El hecho de Pentecostés (Hech 2, 1-13) manifiesta que la fe es capaz de hablar “todas las lenguas”, de encontrar todos los hombres, todas las culturas, pues es la propuesta del sentido de la existencia que cada hombre anhela: “La Palabra divina es capaz de penetrar y de expresarse en culturas y lenguas diferentes” (Benedicto XVI, 2010, *Verbum Domini*, n. 116).

Sólo en esta perspectiva se reconoce el valor de una adecuada “inculturación” entendida no como un esquema cultural formalmente cristiano, sino en el sentido de que el encuentro con Cristo es capaz de revelar y aclarar de modo definitivo el misterio del hombre (*Gaudium et spes*, n. 22):

“La inculturación no ha de consistir en procesos de adaptación superficial, ni en la confusión sincretista, que diluye la originalidad del Evangelio para hacerlo más fácilmente aceptable. El auténtico paradigma de la inculturación es la encarnación misma del Verbo” (Benedicto XVI, 2010, *Verbum Domini*, n. 114).

La verificación de la fe cristiana se muestra en su capacidad de asimilación, relación y valoración de todo lo que encuentra, ya sea en el presente, ya sea en el pasado:

El rango de una cultura se conoce precisamente en su capacidad de asimilación, en su potencial para relacionar e intercambiar, y esto tanto en lo sincrónico como en lo diacrónico: es capaz de afrontar el encuentro con otras culturas de la época y con el desarrollo de la cultura humana (Ratzinger, 1999, p. 120).

Nada queda entonces excluido del abrazo positivo de la mirada cristiana que es “sistemática”, totalizadora, universal, católica, ecuménica. Santo Tomás de Aquino expresó bien esta mirada que abraza en una unidad potente y exalta lo que es signo de Cristo: “Toda verdad, quienquiera que la diga, procede del Espíritu Santo” (*S. Th.* I-II, 109, 1, ad 1). Así, en el encuentro con Cristo, todo lo que sucede es un acontecimiento, como decía Guardini: “En la experiencia de un gran amor todo el mundo confluye en la relación yo-tú, y todo cuanto acontece en su ámbito se convierte en un acontecimiento” (1983, p. 20).

Esta frase es la expresión sintética y eficaz de una fe que genera una dinámica cultural nueva, sin ninguna pretensión erudita, intelectualista.

La criticidad y la sistematicidad de la cultura cristiana, en resumen, son expresión de la caridad de Cristo que se ha inclinado sobre nosotros y nos ha abrazado, junto con toda nuestra realidad, sin que nada de nosotros se perdiese: “Aún vuestros cabellos están todos contados” (Mt 10,30).

En la experiencia vivida de la dinámica cultural de la fe, la mirada de Cristo es -por gracia- la misma mirada del cristiano.

REFERENCIAS

- Alighieri, Dante. (1993). *Tutte le opere*. Roma: Newton.
- Benedicto XVI. (2005). *Deus caritas est*. Santiago de Chile: San Pablo.
- . *Discurso en la Universidad de Ratisbona*, 12 de septiembre.
- . (2010). *Discurso a los participantes en la XXIV Asamblea plenaria del Consejo Pontificio para los laicos*, Ciudad del Vaticano, 21 de mayo.
- . (2010). *Verbum Domini*. Lima: Editorial Paulinas.
- Biblia de Jerusalén. (1999). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Concilio Vaticano II. (1993). Madrid: Católica.
- Dawson, Christopher. (1995). *La religión y el origen de la cultura occidental*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Denzinger, Enrique. (1963). *El Magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder.
- Grillmeier, Alois. (1997). *Cristo en la tradición cristiana*. Madrid: Ediciones Sígueme.
- Guardini, Romano. (1981). El ocaso de la edad moderna. En *Obras*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- . (1984). *La esencia del cristianismo*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Habermas Jürgen-Ratzinger, Joseph. (2008). *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. México DF: Fondo Cultura Económica.
- Kempis, Tomás. (1996). *La imitación de Cristo*. Madrid: San Pablo.
- Juan Pablo II. (1998). *Encíclica Fides et ratio*. Santiago de Chile: San Pablo-Paulinas.
- Leclercq, Jean. (1995). *Interviste con dom Jean Leclercq*. Seregno: Edizioni Abbazia san Benedetto.
- MacIntyre, Alasdair. (2004). *Tras la virtud*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Nesmy-J, Claude. (1963). *San Benito y la vida monástica*. Madrid: Aguilar.
- Pablo VI. (1975). *Encíclicas*. Madrid: Edibesa.
- Péguy, Charles. (2008). *Verónica. Diálogo de la historia con el alma carnal*. Granada: Nuevo inicio.

- Ratzinger, Joseph. (1972). *Teología e historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe*. Salamanca : Ediciones Sígueme.
- (1999). *Un canto nuevo para el Señor*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- (2005). *Mirar a Cristo*. Valencia: Ediciones Edicep.
- Santo Tomás de Aquino. (1994). *Summa Theologiae*, Prima pars, quinta editio. Madrid: Católica.
- (1985). *Summa Theologiae*. Prima secundae, quarta editio. Madrid: Católica.
- (1963). *Summa Theologiae*. Secunda secundae, tertia editio, Madrid: Católica.
- Van Gogh, Vincent. (2000). *Cartas a Theo*. Santafé de Bogotá: Editorial Norma.
- Zverina, J. (1971). *L'esperienza della Chiesa*. Milán: Jaca Book.