

Cristianismo y cultura: Una relación ambivalente

En los últimos años se viene insistiendo, y con razón, en que la fe cristiana debe no sólo respetar y valorar a las culturas, sino hacerse ella misma cultura si quiere ser pensada, vivida y acogida por las mujeres y varones de nuestro mundo. Pero en esta relación del cristianismo con la cultura hay que considerar otro aspecto, en el que se insiste menos: las dificultades que la fe cristiana encuentra con determinadas manifestaciones culturales y la instancia crítica que la fe supone para toda cultura. ¿Cómo considerar este otro aspecto de la relación, sin que ello implique la descalificación de la cultura? Ésta es la pregunta que pretende abordar el presente artículo.

Martín Gelabert Ballester *

* Dominico. Catedrático de la Facultad de Teología de Valencia.

Mutua influencia entre cristianismo y cultura

LAS relaciones del cristianismo con la cultura no siempre han sido fáciles. Y, sin embargo, el cristianismo necesita de la relación con la cultura, pues sólo a través de las diferentes formas culturales puede expresarse el cristianismo, prolongando así el gran misterio de la Encarnación. No existe un cristianismo puro y desencarnado, desligado de los ropajes de la historia, separado de la cultura y étnicamente inocuo. Desde el principio ha estado ligado a las tradiciones judías y a la cultura greco-helenística, y a lo largo de su historia ha entrado en relación con otras culturas y se ha expresado en ellas. Más aún, el cristianismo no sólo se ha servido de la cultura para poder expresarse, sino que además ha ejercido una notoria influencia en las culturas de aquellos pueblos en los que, con mayor o menor fortuna, se ha introducido. Por su parte, la cultura no ha permanecido neutral ante esta intrusión cristiana y ha reaccionado ante ella de diferentes formas: unas veces ignorándolo, otras asumiéndolo, otras rechazándolo y otras desfigurándolo. Por este motivo, la relación entre cristianismo y cultura es ambivalente, pues puede entenderse en sentidos diversos.

El encuentro entre cristianismo y cultura provoca una mutua influencia, aunque en esta influencia no se da un paralelismo perfecto. Mientras, por una parte, el cristianismo influye en la cultura y se sirve de ella; por otra, la cultura influye en el cristianismo y, sólo a veces, se sirve del cristianismo. Esto significa que es a la fe cristiana a quien en realidad interesa el diálogo con la cultura, porque para integrar la fe en la cultura es necesario antes integrar en la fe la cultura de aquellos en quienes queremos introducir la fe. Así nos haremos inteligibles.

La cultura influye en lo cristiano

CUANDO el cristianismo entra en relación con las culturas, se produce no sólo una influencia de lo cristiano en lo cultural (suscitando a veces reacciones de defensa por parte de la cultura), sino también una influencia de las culturas en la fe cristiana. En ocasiones esta influencia es benéfica y decisiva para la fe. Así ocurre cuan-

do la cultura recuerda o hace caer en la cuenta al cristianismo de aspectos de su mensaje que sin esta influencia hubieran permanecido escondidos. Por ejemplo, las actuales preocupaciones ecológicas o feministas han sensibilizado a los cristianos y han abierto sus ojos a una nueva lectura que recoja lo más original de la tradición bíblica. Igualmente el encuentro con la cultura, e incluso las oposiciones que en ella se suscitan ante el mensaje cristiano, puede conducir a una revisión de las posiciones cristianas, a desempolvarlas de lo inauténtico, a exigirnos una mayor pureza de presentación, a hacer que desaparezcan los malentendidos. Las dificultades «no dañan necesariamente a la vida de fe; por el contrario, pueden estimular la mente a una más cuidadosa y profunda inteligencia de aquélla» (1).

También la cultura ejerce sobre la fe una influencia seductora. Aparece entonces el peligro de reducción de lo cristiano. Así ocurre cuando se presenta el cristianismo con el único criterio de no chocar a nuestros contemporáneos, olvidando que la fe íntegra en Cristo es más creíble que una fe reducida, pues los misterios de Dios son más creíbles que las soluciones de los hombres. Ya Pablo advertía a Timoteo que el prurito de predicar novedades o el deseo de los hombres de que se les halague el oído o el que no soporten la doctrina sana, no era razón para dejar la predicación íntegra del mensaje (2 Tim, 4, 2-4). En nuestro tiempo hemos asistido a alguna de estas seducciones que la cultura ha ejercido sobre la fe. En los años sesenta a algunos cristianos les resultó difícil resistirse a la fascinación que ejercía el marxismo, que presentaba como una evidencia cultural la lucha de clases como camino para la justicia y el progreso, y así surgieron diversas lecturas materialistas del evangelio (2). El camino de las bienaventuranzas, que llama a dar la vida para que la justicia siga adelante, pudo entonces parecer poco eficaz.

La cultura se sirve de lo cristiano

HEMOS dicho que la cultura también se sirve del cristianismo. Y aunque en principio el cristianismo no tiene por qué interesar a la cultura (digo bien en principio, porque desde otro

(1) *Gaudium et spes*, 62.

(2) Recordamos, por ejemplo, este título de Fernando Belo: *Lectura materialista del evangelio de Marcos*, Verbo Divino, Estella, 1975.

punto de vista, el cristianismo es lo que más interesa a todo hombre y, por tanto, a su cultura), lo cierto es que hoy determinadas manifestaciones de la cultura utilizan, con intenciones diversas, el tema cristiano.

Si desde sus comienzos, podríamos incluso decir en razón de su propia supervivencia, y en todo caso en razón de su propia estructura y pretensión encarnatoria el cristianismo se ha servido de las culturas; hoy nos encontramos ante el fenómeno inverso; el cine, la literatura, el arte en general, utilizan libremente no ya problemas y cuestiones eclesiales, sino temas y figuras cristianos, y especialmente la figura de Jesús, acomodando y, a veces, distorsionando su mensaje, en función y al servicio de sus propios intereses, que no siempre coinciden con los evangélicos. Empleando una fórmula un tanto esquemática cabría decir: si el cristianismo ha bautizado la cultura, hoy la cultura seculariza lo cristiano.

Esta secularización de lo cristiano puede tener y, en algunos aspectos importantes, tiene un sentido positivo. Determinadas cuestiones que forman parte del patrimonio común de la humanidad y que están, por tanto, plenamente «secularizadas», como los derechos humanos y la dignidad de la persona, tienen un origen cristiano. El creyente no puede menos que alegrarse y ver en ello la acción del Espíritu, que sin hacerse notar va conduciendo la historia hacia una mayor humanización, aunque reconozca que en este avance se han dado roces y malentendidos con la Iglesia y su jerarquía, dado el revestimiento anti-cristiano con que en ocasiones se han presentado determinadas reivindicaciones, como ocurrió con los principios de la Revolución francesa: libertad, igualdad, fraternidad. Ya Pablo VI, al comienzo de su pontificado, reconoció el carácter plenamente cristiano de los mismos (3). En este sentido, es importante que los cristianos mantengamos una relación dialogante con la cultura actual, reconociendo la autonomía de las realidades de este mundo, sin ninguna pretensión de «dominio exterior» (4), discerniendo en ellas no sólo los riesgos, sino también las posibilidades de mejora y profundización, convencidos como estamos de que, consciente o inconscientemente, toda aspiración a lo bueno es un deseo de Dios.

Ahora bien, dicho esto, hay que advertir también que la utilización de lo cristiano puede tener un sentido negativo. Así ocurre no sólo cuando la cultura promueve valores netamente antievangélicos (uso, por ejemplo, de imágenes religiosas para transmitir valores hedonistas o permisivos).

(3) Cf. *Doc. Cath.*, LX, 1963, 1372.

(4) *Gaudium et spes*, 42 c.

vos), sino cuando desnaturaliza lo cristiano, presentándolo como mito y leyenda; o cuando presenta tendenciosa o sesgadamente los orígenes del cristianismo como «la auténtica verdad de lo que las Iglesias hasta hoy habrían ocultado». La desnaturalización es mucho más frecuente hoy y más peligrosa que los ataques directos o burdos, pues éstos tienen poco éxito y suelen convencer a los ya convencidos, mientras que una relectura de lo cristiano, transmisora de valores individualistas o seculares y presentada como científica, resulta más sugerente y susceptible de convencer, o al menos de introducir la duda, aun en los mismos cristianos. Uno de los artificios más frecuentes es el de contar una supuesta investigación, que corre tras la pista de un objeto o manuscrito, que quienes ostentan el poder eclesiástico pretenden impedir (5).

Cierto que la Iglesia respeta y apoya la literatura y las artes: expresan las disposiciones naturales del hombre, sus problemas, el conocimiento de sí mismo y el deseo de superarse. Pero hoy está apareciendo una determinada literatura que presenta una lectura monofisita de Jesús y que resulta inaceptable para el cristiano (6). A la antigua pregunta de Jesús: «¿quién dice la gente que soy yo?», algunas manifestaciones culturales actuales responden proyectando una ideología que tiene dificultades en admitir la trascendencia y, más en concreto, el que Dios pueda intervenir en la historia y, por tanto, en la historia de Jesús. Con lo que resulta una idea de Jesús que casa difícilmente con la tradición de las Iglesias sobre Jesús y con la imagen, más bien compleja, que nos ofrece la documentación sobre Jesús.

Según el autor de la carta a los Hebreos, «ayer como hoy, Jesucristo es el mismo, y lo será siempre» (Heb 13, 8). Sin embargo, consciente de que ya en su tiempo surgían diferentes figuras de Jesús, el mismo autor advier-

(5) Philipp Vandenberg, en su novela *El quinto Evangelio* (Planeta, Barcelona, 1994, p. 279), cuenta el fantástico —fantasioso habría que decir— descubrimiento de un manuscrito que acaba así: «El que escribió esto lleva el nombre de Barabbas, y sabed que Barabbas es el hijo de Jesús de Nazaret. Su madre se llamaba María Magdalena. Jesús, mi padre, era un profeta, pero como convirtió el agua en vino e hizo andar a los cojos como los magos egipcios, algunos gritaron que era un Dios. Sin embargo esto ocurrió contra su voluntad».

(6) El monofisismo es una herejía que afirma la existencia de una sola naturaleza en Cristo. Si el monofisismo primitivo (que ha sido y es una tentación continua en muchos cristianos) afirmaba una sola naturaleza divina en Cristo, el monofisismo de la cultura actual ignora esta dimensión y se centra únicamente en determinadas interpretaciones de su naturaleza humana. Un ejemplo de literatura monofisita es la novela de José Saramago, *El evangelio según Jesucristo*, Seix Barral, Barcelona, 1992.

te: «No os dejéis seducir por doctrinas varias y extrañas» (Heb 13, 9). La advertencia conserva todo su valor, pues en nuestros días «doctrinas varias» presentan a Jesús en función de una determinada ideología. Estas presentaciones de Jesús reflejan el carácter propio de quien las presenta y constituyen una clave para descifrar los valores, presupuestos y pretensiones de la cultura que así interpreta a Jesús.

Todo esto representa un reto para el creyente, pues a él se le plantea no sólo la pregunta de: «¿quién dice la gente que soy yo?», sino sobre todo otra más decisiva: «y vosotros ¿quién decís que soy yo?» (Mc 8, 27-29). Cuando uno ha descubierto un atisbo de salvación en Jesús o se ha sentido interpelado por él, no es posible responder a esta pregunta repitiendo lo que otros dicen, sino buscando sinceramente lo que en realidad es Jesús y, a partir de ahí, lo que significa para mí. Sin duda, en esta búsqueda, es posible proyectar en Jesús las propias expectativas de salvación. Pero tales expectativas resultarían frustrantes si en Jesús no existiera un aspecto real en esa dirección; pues entonces Jesús se convertiría en una cifra manipulada y arbitraria o en un módulo de nuestros propios deseos, y se podría prescindir perfectamente de él. Para ello, es fundamental no olvidarse de la historia. El principal error de las muchas presentaciones literarias y artísticas actuales de Jesús es precisamente el olvido de la historia. De ahí la importancia de preguntarnos por la relación entre cristianismo e historia.

Cristianismo e historia

LA Iglesia no tiene miedo de la crítica científica (7). Puesto que su fe parte de un acontecimiento histórico, está firmemente interesada en la defensa de tal acontecimiento. Y aunque ella da una determinada interpretación a este acontecimiento, está convencida de que tal interpretación encuentra un serio apoyo en la realidad de los hechos. A la Iglesia le interesa la crítica histórica, puesto que si el acontecimiento Jesús no hubiera existido o no se prestase a la interpretación creyente, la fe cristiana caería por su base.

(7) «La Iglesia no tiene miedo de la crítica científica. Sólo desconfía de las opiniones preconcebidas que pretenden fundarse en la ciencia, pero que, en realidad, hacen salir subrepticamente a la ciencia de su campo propio» (Juan Pablo II, *Discurso sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia*, en *L'Osservatore Romano*, ed. española, 30 de abril de 1993, p. 5).

Hace tiempo que la tesis de que Jesús no había existido y que su historia era un mito y una leyenda se ha evidenciado como un absurdo histórico. Lo que hoy ha cobrado nueva actualidad es la tesis que en el siglo XVIII suscitó Reimarus: el Jesús histórico, tal como fue en realidad, presenta una imagen totalmente distinta de la que ofrecen la Biblia y la tradición cristiana. Algunas novelas actuales se presentan así como investigaciones científicas sobre supuestos documentos ignorados u ocultados por las Iglesias, que presentarían una figura distinta de Jesús. Pero así como en el siglo XIX la investigación histórica sobre Jesús resultó una proyección de los ideales humanistas, así estos relatos novelescos actuales resultan una proyección de una cultura inmanentista, que niega la posibilidad de una intervención de Dios en la historia.

Ante cualquier imagen de Jesús es absolutamente necesario preguntarse por su fundamento, so pena de encontrarnos ante una pura proyección de nuestra cambiante comprensión de la realidad. Desde el momento en que se considera a Jesús como un personaje influyente en la historia universal, resulta legítimo que se busque interpretarlo y comprenderlo. Pero tal interpretación debe poder sostenerse ante los documentos y datos históricos que nos hablan de él; si no es así, se está aprovechando su nombre para conseguir unos propósitos que nada tienen que ver con la ciencia y con la historia. Es posible interpretar a Jesús de una manera no cristiana e incluso no religiosa. El mismo Nuevo Testamento lo confirma: las autoridades judías y Poncio Pilato condenaron a Jesús porque se habían formado de él una determinada imagen. Pero tal interpretación no puede ser producto de la imaginación, pues entonces estamos hablando de algo que nada tiene que ver con Jesús. Nuestra actividad proyectiva está sometida al criterio correctivo de qué y quién fue realmente Jesús en la historia. La cuestión de la verdad histórica de Jesús de Nazaret resulta por ello de suma importancia. Ahora bien, si Jesús es un personaje histórico debemos aceptar que su vida se preste a diversas interpretaciones. Pero para que sean legítimas, deben estar dispuestas a confrontarse con la crítica histórica. Los datos históricos pueden prestarse a diversas interpretaciones, pero todas ellas deben poder sostenerse ante la historia.

De la realidad histórica de Jesús se derivan dos conclusiones importantes, que tienen que ver con la cuestión de la relación de la fe con la cultura: la irreductibilidad de la fe a la cultura y la posibilidad de que la fe se haga cultura, pues lo que acaece se puede narrar.

La imposible reducción de la fe a la cultura

LA afirmación de fe de Jn 1, 14: «La Palabra se hizo carne (sarx)», resulta ser la expresión máxima de la inculturación, del encuentro del Dios Trascendente con la naturaleza y con la historia. Pero esta misma afirmación representa también el máximo choque con la cultura: nadie hasta entonces había dicho o pensado nada semejante. Con la aclaración de Jn 1, 18 («a Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo único que está en el seno del Padre, él lo ha contado») «advierte el evangelista que se debe poner en cuarentena toda idea adquirida de Dios, ya provenga del Antiguo Testamento, ya de la religión o filosofía pagana», pues antes de Jesús «en toda manera de proponer la idea de Dios a lo largo de la historia ha habido elementos culturales y proyecciones humanas que la han deformado, ignorando lo esencial» (8). Precisamente la crítica que la conciencia ilustrada (Lessing, Jaspers) hizo a la fe cristiana partió de la imposibilidad de que el Absoluto se hiciera historia, atacando de frente la afirmación de que la Palabra se hizo carne (9).

Todo esto nos lleva a pensar que la necesaria inculturación de la fe nunca puede olvidar que la fe representa también un cuestionamiento de la cultura y, en todo caso, que nunca puede reducirse a la cultura. Veamos el porqué.

La fe cristiana parte de lo histórico

EL que la fe cristiana esté fundamentada en un acontecimiento histórico hace que no pueda reducirse a ninguna cultura.

El cristianismo no es una mística o un camino de conocimiento interior hacia Dios. Se fundamenta en un material observado y observable objetivamente, en el que el creyente ve algo más, experimenta un desvela-

(8) J. Mateo y F. Camacho: *El horizonte humano. La propuesta de Jesús*, El Almendro, Córdoba, 1990, 95.

(9) Sobre esta cuestión he tratado en varios de mis libros: *Experiencia humana y comunicación de la fe*, Paulinas, Madrid, 1983; *Valoración cristiana de la experiencia*, Sígueme, Salamanca, 1990; *La Revelación, acontecimiento con sentido*, S. Pio X, Madrid, 1995; y también en la voz «Absoluto en la historia», del *Diccionario de Teología Fundamental*, Paulinas, Madrid, 1992, pp. 38-40.

miento. Sin este material histórico el cristianismo se convierte automáticamente en mitología. La fe cristiana parte de un hecho histórico, constatable, palpable: la vida, muerte (y resurrección) de Cristo. «El Verbo se hizo carne»: el kerigma cristiano predica que Dios ha reconciliado consigo al mundo por medio de un acontecimiento en la historia. Un kerigma sin la historia de Jesús (caso, por ejemplo, de Bultmann), podría quizás ejercer una fuerza provocadora. Pero en tal caso, el cristianismo se convierte en un fenómeno casual en la vida de la humanidad religiosa, pudiendo desaparecer con la misma facilidad con que apareció. No se puede creer permanentemente en ideas, pues con frecuencia las ideas engañan a los hombres o funcionan como ideologías. Sólo se puede creer en personas (aunque a veces decepcionen). Igualmente, una cristología puramente pascual (o sea, que no considere el *camino* que condujo a Jesús a la cruz) se hace ciega y autoritaria, basada en opiniones personales de teólogos y no en verificaciones críticas. Si el núcleo de la fe cristiana consiste en el reconocimiento creyente de la acción salvífica de Dios en la historia, particularmente en la historia de Jesús de Nazaret, entonces la historia personal de ese Jesús no puede convertirse en idea, filosofía o mitología.

Sólo lo que viene de fuera puede iluminar. No es encerrándonos en nuestra conciencia y escrutando en ella las íntimas profundidades de nuestro espíritu y de su sentido innato de lo divino como descubrimos la Gloria del Padre, pues en la conciencia sólo me descubro a mí mismo. Al contrario, es cuestión de abrir los ojos al misterio objetivo, visible del Verbo hecho carne. Se trata de descifrar, a la luz de la fe, una figura concreta de nuestro mundo (10). Por eso, el cristianismo no se encierra en una relación puramente intimista y vertical entre «el alma y Dios».

La revelación cristiana es histórica, en ella Dios se hace acontecimiento. Y los hechos se imponen por sí mismos. Piden una interpretación, pero no aceptan encorsetamientos o juicios previos.

Si la fe es una respuesta a este acontecimiento interpelante, lo que importa en ella no son tanto mis ideas o mis expectativas, sino la actitud de sintonía con eso que se me presenta. Así se comprende que este acontecimiento pida una conversión y que ante él yo deba cambiar muchas de mis ideas o replantear algunas de mis expectativas. Pues si bien la fe cris-

(10) En esta línea se expresa el prefacio I de Navidad de la Liturgia de la Misa: «Gracias al misterio de la Palabra hecha carne, la luz de tu gloria brilló ante nuestros ojos con nuevo resplandor, para que, conociendo a Dios visiblemente, El nos lleve al amor de lo invisible».

tiana va al encuentro de lo más profundo que hay en el corazón humano (11), tiene en cuenta la realidad del pecado, y es también una crítica del hombre puramente natural: «la buena nueva de Cristo renueva constantemente la vida y la cultura del hombre caído» (12). Esta renovación de la vida a la que constantemente incita el Evangelio de Jesús da lugar a una ética, que brota del seguimiento de Cristo, y en cierto modo a una nueva cultura, pero en todo caso más radical y honda que cualquier forma cultural.

La fe cristiana renueva la cultura

LA cultura forma parte de la identidad personal. Cada cultura tiene unos modelos de comportamiento. Se llaman modelos porque modulan o inspiran las formas de comportamiento. Una sociedad cuyo modelo es la competencia inspira comportamientos agresivos. Lo que importa son los modelos que conforman una cultura. La visión del mundo, de la sociedad, del ser humano y de Dios es lo que da identidad cultural y lo que produce determinados modelos de comportamiento. Atacar directamente la visión del mundo que otro tiene es atacar directamente al otro, a su identidad. El Vaticano II considera «como ley de toda la evangelización» el encuentro del Evangelio con el patrimonio cultural propio de un pueblo. De ahí la necesidad de «auscultar, discernir e interpretar las múltiples voces de nuestro tiempo, a fin de que la Verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada» (13). Queda sin embargo en pie la pregunta de hasta dónde puede y debe llegar este encuentro con la cultura para que el Evangelio siga conservando su identidad y no se diluya en la cultura. Pues, como ya hemos indicado, «la buena nueva de Cristo renueva la cultura del hombre caído», y además «combate y elimina los errores y males que provienen de la seducción permanente del pecado. Purifica y eleva incesantemente la moral de los pueblos. Con las riquezas de lo alto fecunda como desde sus entrañas las cualidades espirituales y las tradiciones de cada pueblo y de cada edad, las consolida, perfecciona y restaura en Cristo» (14).

(11) Cf. *Gaudium et spes*, 21 g.

(12) *Gaudium et spes*, 58 d.

(13) *Gaudium et spes*, 44 b.

(14) *Gaudium et spes*, 58 d.

Asistimos en nuestros días a una fuerte afirmación cultural, que se manifiesta en el auge de las reivindicaciones nacionalistas, étnicas y tribales, que en sus casos extremos han dado lugar a enfrentamientos, guerras y masacres (ex Yugoslavia, Ruanda, etc.), que golpean fuertemente la conciencia de la humanidad. Esto plantea un desafío radical a toda inculturación que se piense coherentemente: ¿cómo traducir y adaptar en estos modelos culturales el mandamiento del amor al enemigo? La predicación del Reino de Dios por Jesús encontró un eco favorable en sus contemporáneos, porque respondía a una aspiración cultural propia de la tradición judía, que en tiempo de Jesús era más acuciante que nunca: el único rey de Israel es Yahveh; por tanto, se podía concluir con toda verdad, la dominación romana no tiene ninguna legitimidad. La lógica cultural hubiera llevado a un enfrentamiento violento con la potencia ocupante. Pero el mensaje de Jesús no condujo a esta conclusión, puesto que orientaba la vida del hombre hacia una «ciudad asentada sobre cimientos, cuyo arquitecto y constructor es Dios» (Heb 11, 10). Y la conclusión es que, por mucho amor que se tenga a la tierra, a la tribu, a la patria, en definitiva, a la cultura, el cristiano se confiesa «extraño y forastero sobre la tierra» (Heb 11, 13), viviendo en la tensión del que tiene pero vive como si no tuviese (cf. 1 Cor 7, 29-31).

El Evangelio no conduce a la cultura a la afirmación que se enfrenta, sino a la renuncia que posibilita el encuentro y la acogida del otro. En este sentido tiene razón Raimon Panikkar cuando relaciona la paz, que para los cristianos es un don mesiánico, con el desarme cultural. Una cultura que pretende afirmarse a costa de lo que la diferencia necesita siempre tener rivales y enemigos como punto de referencia de su afirmación. Y termina por convertirse en intolerante y fanática, forzando a los otros a mostrarse también intolerantes (15). Pero en la medida en que sea capaz de acoger al otro o de hacerle sitio, debe renunciar de alguna manera a sus trincheras y establecer un diálogo en la igualdad. Precisamente a esto nos llama el Evangelio: a vivir en la fraternidad. Por esta razón el Evangelio no puede nunca identificarse con ninguna cultura, aunque pueda entrar en relación con todas.

(15) «Il serait à peine excessif de dire que le tort le plus grave qui puisse être reproché au fanatisme, c'est de placer ceux qui s'opposent à lui dans la cruelle nécessité de se mettre à leur tour dans leur tort» (G. Marcel, *Foi et réalité*, Aubiert-Montaigne, 1967, 137).

La fe utiliza la analogía

UNA última consideración que reafirma esta imposible reducción de la fe a la cultura: para expresar la realidad de ese Dios que se revela en la historia y nos llama a conversión, la fe utiliza la analogía o el simbolismo, en la conciencia de que toda expresión queda por debajo de la Realidad (divina) y es superada por ella. Dios nunca es «igual a»; siempre es «semejante a», pero al mismo tiempo es desemejante a aquello de lo que lo proclamamos semejante. Las fórmulas de fe, los dogmas eclesiales, no pretenden nunca acaparar, ni delimitar, ni definir a Dios, sino orientarnos más allá de ellas, hacia una Realidad que jamás puede confundirse con su vehículo expresivo. En realidad, nuestras expresiones no califican a Dios en sí mismo, sino a nosotros en cuanto nos relacionamos con él: «De Dios no podemos saber lo que es, sino lo que no es, y qué relación tiene con él todo lo real» (16).

Resulta claro, pues, que la fe no puede reducirse a ninguna cultura, pues habla de un misterio que desborda toda expectativa (cf. 1 Cor 2, 7-9) y, por tanto, supera toda cultura y ninguna expresión lo agota. Más aún, incluso la manifestación histórica más plena de Dios en este mundo queda por debajo del ser de Dios. Dicho de otro modo: la cristología no agota la teología. Dios, incluso cuando se revela plenamente en Jesús, es siempre mayor que su manifestación. «Toda manifestación revelatoria de Dios, incluso la que se da en la humanidad trascendente de Jesús, es *infinitamente* inadecuada a la trascendencia divina de Dios... Jesús, revelación personal de Dios, oculta a la vez a Dios» (17). Por eso, la humanidad de Jesús es *referencial*, manifiesta a Dios a base de una referencia intrínseca a la infinita trascendencia divina. Con más razón, pues, cualquier lenguaje sobre Dios será, por definición, insuficiente, inadecuado y, por tanto, perfectible. Por lo que las necesarias traducciones y formulaciones deben ser lo suficientemente abiertas y dinámicas como para orientar más allá de ellas: «Si vosotros, malos como sois, sabéis dar cosas buenas a vuestros niños, ¡cuánto más vuestro Padre del cielo!» (Mt 7, 11; Lc 11, 13). Con Dios se realiza siempre el «¡cuánto más!», porque Él es incluso «mejor que nuestro corazón» (1 Jn 3, 20).

(16) Tomás de Aquino: *Contra Gentes*, 1, 30.

(17) E. Schillebeeckx: *Jesús. La historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid, 1981, 618; cf. E. Schillebeeckx: *Jesús en nuestra cultura*, Sigüeme, Salamanca, 1987, 12-14.

La fe puede hacerse cultura

LO anterior no niega que la fe puede hacerse cultura. Sólo niega que pueda reducirse a la cultura. Precisamente el mismo principio que nos impide reducir la fe a la cultura es el que nos permite afirmar que puede hacerse cultura.

La fe cristiana no es una filosofía, sino que parte de un acontecimiento histórico, que es también un misterio, pero no por eso deja de ser acontecimiento. Y los hechos son susceptibles de enfocarse desde diferentes puntos de vista, de explicarse de diversos modos y de expresarse de diferentes maneras según lenguas, épocas, culturas y mentalidades. Los misterios, además, siempre permanecen abiertos e inagotables, y toda expresión de los mismos permanece siempre por debajo de su insondable riqueza. Es difícil y a veces hasta imposible respetar la intención profunda de una filosofía cuando se traduce a otra mentalidad. Pero siempre es posible respetar los hechos, aunque uno los exprese en una lengua distinta de aquella en la que fueron narrados inicialmente.

Por principio, un acontecimiento nunca puede contarse «entero». Ya el cuarto evangelio reconoce que, además que lo allí narrado, Jesús realizó otras muchas cosas que no están escritas en este libro. Más aún, añade el autor: «si se escribieran una por una, pienso que ni todo el mundo bastaría para contener los libros que se escribieran» (Jn 21, 25; cf. 20, 30). Si queremos contar una historia, de algún modo tenemos que hacer una cierta «ficción»: escoger datos, reducirlos a síntesis, adaptarlos a la situación de los lectores u oyentes. Sólo así podemos transmitir datos auténticos (18). Si partimos de la pretensión de abarcar «toda» la verdad, queriendo alcanzar una exactitud «matemática», la «ficción» no puede ser la verdad, pero, curiosamente, no puede ser una mentira. Por otra parte, lo que no es «ficción» nunca puede ser la verdad, porque no se puede contar todo y no se puede ver todo desde los distintos puntos de vista. Quien en realidad miente es el que se concentra únicamente en lo llamativo, lo sensacionalista o en lo escandaloso. En este sentido, muchos medios de

(18) Dice el n.º 19 de la *Dei Verbum*: «Los autores sagrados compusieron los cuatro Evangelios escogiendo datos de la tradición oral o escrita, reduciéndolos a síntesis, adaptándolos a la situación de las diversas iglesias, conservando siempre el estilo de la proclamación: así nos transmitieron datos auténticos y genuinos acerca de Jesús».

comunicación mienten, y lo mismo puede decirse de una determinada literatura cuando utiliza el tema religioso.

Por otra parte, el misterio, so pena de dejar de serlo, siempre es susceptible de expresarse de nuevo, está abierto a nuevas interpretaciones, se sustrae a toda sistematización exhaustiva. Cristo, por ser misterio de recapitulación y reconciliación universales, excede las posibilidades de expresión de cualquier época de la historia, pero puede expresarse por medio de imágenes y parábolas, que se traducen como elementos culturales. El Nuevo Testamento presenta el misterio de Jesús como la «imagen» del Padre y expresa esta imagen por medio de distintas imágenes de la cultura judía: existe una cristología juánica y otra paulina, que no se oponen ni mucho menos, pero que tampoco se identifican. Así, ya en el Nuevo Testamento encontramos, a propósito de las imágenes de Jesús, la tensión unidad-pluralidad.

La historia, cuando se narra, se convierte en cultura. El cristianismo es la narración histórica de un misterio que muestra lo que es el ser humano, lo que es Dios y lo que es la historia de las relaciones entre ambos. Como toda narración, el cristianismo es susceptible de volverse a narrar y comprender en nuevas situaciones, conectando con las diversas dimensiones existenciales de la experiencia humana. Cuando contamos de nuevo una historia nos encontramos con personajes de los que uno puede aprender o con los que uno se puede identificar. La historia que cuenta la fe cristiana es significativa, pero como toda historia lo es en función del tipo de personas que somos. O sea, la interpretación de las historias depende de nuestra comprensión, de la situación y experiencia de quienes las escuchamos. En ellas encontramos y apreciamos lo que se adapta a nuestro horizonte, de modo que la interpretación revela al intérprete (19).

Por ser histórico y por referirse a un misterio, el cristianismo está en disposición de abrirse a nuevas experiencias, pero debe integrarlas críticamente. Si no realiza esta doble tarea —apertura y crítica— envejecerá y a la larga morirá. Pues para dar vida a Jesús es necesario que cada uno pueda encontrar en él sus propios pensamientos (20) —nuestras experiencias cul-

(19) Cf. las diez razones que ofrece Mercedes Navarro para justificar una teología basada en la narratividad, en *Barro y Aliento*, Paulinas, 1993, 423-430.

(20) «Cada una de las épocas sucesivas de la teología encontró sus propias ideas en Jesús; de otro modo les hubiera resultado imposible revivificarlo» (A. Schweitzer, *Investigación sobre la vida de Jesús*, Edicep, Valencia, 1990, 54).

turales—, pero es necesario también, si queremos que Jesús nos dé vida a nosotros, que dejemos que Jesús corrija nuestros pensamientos.

Todas estas consideraciones sobre la relación del cristianismo y la cultura nos conducen a la siguiente conclusión: si la aspiración de la cultura es la verdadera humanización (21), y si en Cristo encontramos al Hombre perfecto, al hombre plenamente logrado y realizado y, por tanto, la fe en él nos orienta hacia soluciones plenamente humanas (22), entonces la fe cristiana conduce a la cultura a su verdadero objetivo. Sólo corrige aquellos elementos que en realidad desvían a la cultura de su verdadero objetivo.

(21) «Es propio de la persona humana el no llegar a un nivel verdadera y plenamente humano si no es mediante la cultura» (*Gaudium et spes*, 53).

(22) Cf. *Gaudium et spes*, 11 a.