

1. PONENCIAS

MARCO CULTURAL DE LA TEOLOGÍA

AIDAN NICHOLS

El hombre es, inevitablemente, un animal de cultura, y la teología, por lo tanto, como mediación intelectual permanente de la Revelación y de sus presupuestos en los seres humanos, debe tener en cuenta este hecho sobresaliente.

I. NATURALEZA DE LA CULTURA

Antes de diseñar la «naturaleza de la cultura», será conveniente decir algo acerca de la distinción entre naturaleza y cultura, acerca de la relación de la cultura con la naturaleza (biológica). Respecto a la naturaleza, podemos describir la cultura como un nuevo tipo de replicación. El animal humano, al agruparse para formar culturas, se arregla para abolir esa ley primaria de la genética, según la cual no pueden heredarse características adquiridas. Mediante la cultura, los nacidos de naturaleza consiguen transmitir características adquiridas de modo cumulativo, comunicando, de una generación a otra, información aprendida y hábitos adquiridos¹.

Junto a esa información y esos hábitos, que constituyen respectivamente las dimensiones intelectuales y morales de la cultura, se transmiten también un vasto volumen de artefactos, que componen su aspecto material, y de dispositivos institucionales (grandes o pequeños), que forman lo que podemos denominar aspectos prácticos de la cultura.

Todos estos elementos han de entrar, evidentemente, en una definición adecuada de cultura. También debe entrar el hecho de que, como receptores y transmisores de características adquiridas —aunque no en sentido biológico o determinista—, los seres humanos se

1. K. WARD, *God, Chance and Necessity*, Oxford 1996, p. 167.

muestran a la vez pasivos y activos, como criaturas que no solamente reciben y absorben sino que también inician y cambian.

La «cultura» debe abrazar las cuatro dimensiones, intelectual, moral, material y práctica, además del doble carácter del hombre como animal y portador de cultura, es decir, el «carácter» por el que reconocemos que la persona humana está siempre situada, junto a los demás, en alguna forma de comunicación en la que la tradición —incluso una tradición antitradicional— es algo previo, y consideramos también, sin embargo, que dentro de ciertos límites, la persona es libre para responder como quiera a la cultura heredada, en cuyos contenidos puede ejecutar las innovaciones que desee.

Una cultura es, por lo tanto, un sistema heredado de concepciones (intelectuales), un conjunto de criterios de comportamiento (moral), un patrón de significados encarnados en símbolos (materiales), y una serie de convenciones (institucionales) que gobiernan la interacción humana, por los cuales los seres humanos comunican y perpetúan, pero también modifican y desarrollan, sus conocimientos y actitudes sobre la vida.

Podemos apreciar tres rasgos de la cultura en general que, según las circunstancias, pueden constituir un problema o una oportunidad afortunada para la teología. Primero, la cultura es diversa. Segundo, cualquier cultura es permeable, en mayor o menor grado, a la influencia de otras. Tercero, la cultura sufre cambios.

Respecto al rasgo primero, la diversidad de culturas, puede afirmarse que ninguna especie es tan fecunda en producir formas diferentes de vida común como el *homo sapiens*. Así como la boca humana puede producir un continuo de sonidos con un número casi infinito de posibles variaciones, de las que un idioma concreto selecciona solamente algunas, también una cultura determinada elige solo un subgrupo de posibles formas de vida común y de pensamiento.

Michael Carrithers, profesor de antropología en la Universidad de Durham (Inglaterra), acentúa, sin embargo, la libertad de las personas para variar las melodías que las culturas interpretan:

«Somos tan eficaces en producir diversidad cultural como en preservar continuidad... Incluso cuando hacemos algo que parece tradicional, lo hacemos bajo condiciones nuevas, y estamos así recreando de hecho la tradición, más que simplemente reproduciéndola»².

2. M. CARRITHERS, *Why human have Cultures. Explaining Anthropology and Social Diversity*, Oxford 1992, pp. 7, 9.

Se sigue de ello que las culturas son heterogéneas, pero también que las selecciones que efectúan a partir del continuo humano no son de ninguna manera totalmente decisivas.

En segundo lugar, acerca de la intercomunicación de culturas podemos decir que mientras una etnografía más antigua consideraba a una cultura individual como un todo unitario y trabado, ahora es más frecuente hablar de las culturas como interrelacionadas en un tejido de conexiones que es, en último término, de extensión global. Algunas culturas son, desde luego, más cerradas que otras; pero incluso las culturas relativamente poco «abiertas» reciben influencia de sus vecinos por caminos precisos, de modo que aquí, como en la Santísima Trinidad, identidad y alteridad no son simplemente contrarias.

En tercer lugar, las culturas no se paran. El estudio de las culturas en el mundo actual ha sido comparado, de hecho, al estudio de copos de nieve en una tempestad. Mientras que una antropología cultural más antigua se contentaba con describir culturas ajenas de modo estático, congelándolas en un esquema temporal del etnógrafo que resultaba deformador, el ritmo acelerado del cambio en la cultura occidental, así como la percepción de sus efectos globales, han alertado a los estudiosos sobre la necesidad de escribir acerca de las culturas de modo más histórico.

A la velocidad de un caracol o con la rapidez de una liebre, las culturas se hallan siempre en metamorfosis, están en continua transformación, y a la vez esas transformaciones tienen unos sujetos de quienes se puede predicar el cambio, de modo que tratamos también de una cierta continuidad, que encuentra su explicación en la identidad moral de una cultura a través del tiempo.

Esta plasticidad del hombre, ser portador de cultura, expresada en una diversidad cultural vinculada a la capacidad de ésta para recibir por caminos diferentes la influencia de sus vecinos y para el cambio histórico, no debe sin embargo cuestionar la unidad de la especie humana —unidad que es tanto una verdad de la filosofía natural, como un presupuesto de la Revelación sobrenatural—. La percepción misma de la diversidad depende de que ésta sea una diversidad *de algo*³.

El significado de la religión para la cultura estriba en el hecho de que, dentro de la totalidad de una cultura en sus aspectos intelectuales, morales, materiales y prácticos, operan símbolos de lo sagrado que unifican el «ethos» de un pueblo, lo que el antropólogo norteamericano Clifford Geertz ha llamado el «tono, carácter y calidad de su vida, su estilo y modo de ser estético y moral», así como su

3. *Ibid.*, p. 3.

«concepción del mundo», es decir, la imagen que poseen del modo en que las cosas son en su simple realidad, sus ideas más abarcales de orden⁴. Con estos «símbolos sagrados» tiene sin duda que ver la teología.

Si nos preguntamos ahora sobre las implicaciones para interpretar tales símbolos de la diversidad y a la vez unidad, de la estabilidad y a la vez fluidez, y de la historicidad y a la vez continuidad de la cultura, encontramos que, en primer lugar, la diversidad es un segundo desafío para la teología, en su aspecto *Kerygmático*. Porque la teología, en servicio de la proclamación de la Palabra por la Iglesia, debe reacuar esos símbolos —que pueden ser no-cristianos en una sociedad pagana, sub-cristianos en una sociedad nominalmente cristiana, o pos-cristianos en una sociedad que ha abandonado la fe— en una forma auténticamente evangélica.

En segundo lugar, el carácter reticular de las relaciones culturales supone un desafío para la teología en su aspecto *pastoral*. Porque la teología, en el servicio de la solicitud de la Iglesia por sus fieles, debe discernir lo negativo y lo positivo, resistiendo o aceptando las influencias externas.

En tercer lugar, la naturaleza metamórfica de la cultura es un reto para la teología en sus aspectos *históricos* y *sistemáticos*; porque en estos aspectos, la teología, al servicio de la memoria y de la inteligencia de la Iglesia, debe asegurar que la totalidad del *depositum fidei* permanezca como una posesión viva del Pueblo de Dios, de ese modo trascendente al tiempo que sólo una auténtica ontología del ser y de la gracia puede garantizar.

Podemos decir que todas las grandes teologías de la Iglesia durante los períodos patrístico y medieval han desempeñado *en la práctica* estos cometidos, por una conciencia tácita de su necesidad. Pero una vez que el tema de la cultura ha recibido conscientemente tratamiento propio, en un proceso que data probablemente del siglo XVIII (llama la atención, por ejemplo, que así como el griego moderno posee una palabra para la alta cultura de las bellas artes, *Kalliergeia*, se ve obligado a usar una palabra latina, *Koultoura*, para la cultura en general), es deseable, como piden diversos documentos del Concilio Vaticano II y de los dos Papas posconciliares, Pablo VI y Juan Pablo II, que la Iglesia se ocupe en términos de principios y de manera explícita, de este nivel de co-existencia en el que —para usar tal vez de modo inapropiado las palabras de San Pablo a los Atenienses en el Areópago— «vivimos, nos movemos, y somos» (Hech 17, 28).

4. C. GEERTZ, *Religion as a Cultural System*, London 1966, p. 3.

II. PELIGROS ACTUALES DE LA CULTURA PARA LA TEOLOGÍA

Dado que las mencionadas palabras del libro de los Hechos se refieren a Dios, y que la cultura no es ciertamente Dios, mi afirmación sobre la importancia generalizada del medio cultural hace surgir el espectro del daño amenazador que la cultura puede infligir a la teología cristiana cuando el desarrollo de la cultura se desquicia. Desde nuestra presente situación en la civilización nortatlántica, podemos discernir tres modos en los que este peligro podría materializarse.

En primer lugar, una cultura puede estar abierta a la trascendencia de manera insuficiente, e impedir así la expresión de lo que es el Referente último de la Teología, así como su Fuente. En su ensayo de 1995, «Más allá de la Inculturación», comenta el Cardenal Ratzinger:

«La cuestión del hombre y del mundo contiene siempre la cuestión previa y fundante de Dios. No se puede entender adecuadamente el mundo ni la vida si no se contesta a la pregunta sobre lo divino. Apunta a la raíz de las grandes culturas decir que éstas interpretan el mundo de tal modo que puedan ordenarlo a lo divino... La cultura en su núcleo significa una apertura a lo divino»⁵.

En una cultura secularizada, donde el agnosticismo es intelectualmente algo obligado, los símbolos últimos, tomados del vocabulario de lo sagrado y únicos capaces de unificar la cultura y hacer la síntesis de sus intuiciones más fundamentales de orden, bondad y belleza, se ven suprimidos o marginados, y nace así, para una teología inspirada en una cultura semejante, la tentación de entender su tarea en categorías puramente «horizontales» o, hablando en general, sociológicas.

Esta teología fracasa en su función kerigmática de proporcionar símbolos sagrados auténticamente evangélicos de la Realidad última, y al mismo tiempo defrauda a la cultura, porque tolera la supresión por ésta de lo que debe ser su cuestión más fundamental.

En segundo término, aunque una cultura acepte, al menos nominalmente, el referente de Dios, en su conceptualización dominante, sus criterios de conducta, sus imágenes artísticas, y las instituciones en las que despliega su vida pública, puede al mismo tiempo ser ontológicamente ciega, y carecer de una cohesión interna de carácter orgánico o arquitectónico.

Dos influencias capitales que tienen hoy como efecto oscurecer lo real en la cultura son, a nivel popular, el cientifismo, es decir, un positivismo continuado y vulgarizado; y, a nivel más sofisticado, el

5. J. RATZINGER, *Beyond Inculturation*, in *Briefing*, 18 may 1995, p. 35.

posmodernismo. Porque ambos se oponen al *logos* que se encuentra en el ser, y son contrarios por tanto a la inteligibilidad que debe animar la cultura.

Hasta hace poco tiempo, el defecto del cientifismo ha radicado no tanto en la ciencia misma, como en el derrumbamiento de una metafísica que miraba hacia arriba, a través de un conocimiento múltiple, en dirección a la Sabiduría. El filósofo era la persona que confirmaba, mediante la autoridad de la razón, el instinto de la mente de recrearse en las formas creadas, en todos los grados de la jerarquía del ser.

El crítico cultural Harman Grisewood alude al marco sapiencial, perdido en el Occidente para la experiencia cultural, con estas palabras:

«Esta realidad de formas se hallaba garantizada y sostenida por la fuente de todo Ser, y nuestro gozo en esas realidades, así como nuestras responsabilidades hacia ellas, derivaban de su autoría divina»⁶.

Hoy, especialmente en el mundo anglosajón, un «nuevo materialismo» defendido por un grupo de científicos ateos militantes —Richard Dawkins, Stephen Hawking, Peter Atkins— ofrece en base a la biología, la física teórica, y la química, respectivamente, una visión reduccionista de los seres, que refuerza el olvido del ser entre aquellos cuya capacidad para manipular la tecnología desborda su educación global. Ese mismo olvido ontológico puede resultar también de la difusión, en el mundo académico, de una hostilidad hacia el *logos*, por parte de esa imprecisa familia de «savants» llamados «posmodernistas».

Un perspicaz comentarista católico sobre el posmodernismo se ha referido a los miembros de esta escuela, en ningún modo unitaria, en los términos siguientes:

«La filosofía no puede darnos respuestas últimas, ni tampoco describir estructuras últimas, de naturaleza metafísica, trascendental o empírica... El fomento del discurso civilizado sirve de sustitución legítima para el antiguo cometido de la filosofía, que era determinar las estructuras más profundas de la realidad y las condiciones trascendentales que permiten conocerlas...».

«Dada esta nueva comprensión, es lógico que los pensadores posmodernos sometan a una particular crítica soportes ontológicos como

6. H. GRISEWOOD, *The Painted Kipper. A Study of the Spurious in the Contemporary Scene*, London 1970, p. 19.

una naturaleza humana común o una noción universal de racionalidad. Estas ideas buscan establecer y fijar con firmeza una roca sólida y un objeto inamovible dentro del río de la historicidad...».

Pero el mismo autor concluye:

«Sin una ontología fundante de algún tipo, no hay posibilidad de sostener lógicamente la estabilidad de significado de un texto, ni una noción referencial de verdad, que parecen ser principios esenciales para la comprensión tradicional de la doctrina»⁷.

La falta de cohesión interna de una cultura se verá ciertamente agravada por el empleo de esas filosofías defectuosas, pero se manifiesta sobre todo en la incapacidad para afirmar algo de modo coherente y sostenido acerca de la experiencia. Hablando de la unidad, articulada ritualmente, de una cultura sacramental en la Inglaterra anterior a la Reforma, Grisewood, que reconoce las limitaciones de esa cultura, llama la atención sobre lo palmario de los testimonios humanos legados por aquella sociedad.

«No había queja alguna —dice— acerca de la naturaleza irreal del ambiente, ni había sentido alguno de desintegración, ni sentido del *perché vivere*, ni sentido de perplejidad escatológica, ni “alienación”»⁸.

Y señalando el contraste con nuestras actuales insatisfacciones, continúa:

«Es propio del carácter de nuestra cultura, tal como se ha desarrollado hasta ahora, fragmentar las actividades humanas que la componen, y estratificar las percepciones que alimentan esas actividades; de modo que centros muy diferentes y contradictorios de atracción determinan, según los casos, energías desvinculadas. La igualdad social es un centro; pero la adquisición de propiedades constituye otro. El millonario ofrece una imagen atractiva, pero también lo hace el líder de la revolución igualitaria. Fraternalidad y brutalidad son a la vez características de nuestro tiempo, así como avance tecnológico y quiebra de los ideales de calidad de vida... Atención a la vida y descuido de ella son tendencias crecientes y fuertemente acentuadas. Padecemos tensión bajo energías opuestas, mientras anhelamos unidad»⁹.

7. T. GUARINO, *Postmodernity and Five Fundamental Theological Issues*, «Theological Studies» 57 (1996) 656-657, 660.

8. H. GRISEWOOD, *The Painted Kipper*, *op.cit.*, p. 63.

9. *Ibid.*, p. 65.

Una teología intimidada por las amenazas del reduccionismo científico, o persuadida, en sentido contrario, por los encantamientos del posmodernismo, para que abandone la ontología clásica, y que considere un mérito reflejar la fragmentación de mucha de la experiencia cultural contemporánea, perderá pronto la capacidad de representar con una cierta autoridad las pretensiones de verdad de la tradición católica en su carácter trascendente del tiempo: algo que, como ya he apuntado, es cometido inalienable que la teología histórica y la sistemática deben asegurar conjuntamente.

Las observaciones de Grisewood sobre los agujeros abiertos en el tejido moral de la cultura me llevan a la consideración del tercer peligro que la cultura contemporánea plantea a la teología, procedente esta vez no de una debilidad en la racionalidad pura sino en la racionalidad práctica, es decir, derivado de un trabajo deficiente en la construcción moral de la cultura. Aunque, como he observado más arriba, el griego clásico carece de un sinónimo claro para la voz «cultura», el padre Joseph Owens se ha sentido capaz de escribir lo siguiente sobre Aristóteles:

«En sus libros éticos, insiste repetidamente acerca de la importancia fundamental de los hábitos culturales para dar forma a la propia filosofía práctica. Mediante esta habituación, uno adquiere originalmente los puntos de partida o primeros principios de la filosofía moral. El resto del pensamiento moral personal procede de esos primeros principios que impregnan la cultura»¹⁰.

En contraste con la Atenas del siglo V a.C., o con la Cristiandad del siglo XIII, se considera hoy generalmente que la moralidad ha de ser generada por la conciencia personal, con escasa referencia, si hay alguna, a la ley y a la virtud.

La voluntad y los sentimientos devienen la principal raíz de la moralidad, en una ética donde el significado del juicio moral —como ha señalado el filósofo neo-aristotélico Alasdair MacIntyre—, descansa en último término en la cualidad emocional de la respuesta individual¹¹. El arco completo de las virtudes clásicas y judeo-cristianas ha sido drásticamente recortado por un proceso simultáneo de subjetivización, de repliegue en la intimidad, y de politización de la cultura¹².

10. J. OWENS, C.Ss.R., *Aristotle and Aquinas*, in N. KRETZMAN and E. STUMP (de.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge 1993; 1995, p. 41.

11. A. MACINTYRE, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Ind., 1984, p. 31.

12. Tomo estas palabras de M.F. MANNION, *Liturgy and the Present Crisis of Culture*, «Worship» 62, 2 (1988) 98-122.

Mediante la «subjetivización», y su sierva la psicologización, no solo se mina la objetividad moral, sino que todo el reino de lo social y lo cultural queda abandonado al consumismo y al ethos narcotizante y frívolo de sus estrategias anunciadoras.

A causa del repliegue en la intimidad, sólo se estiman valiosas las relaciones personales estrechas, porque el espacio público —lo que el luterano norteamericano convertido al catolicismo, Richard Neuhaus, denomina «la desnuda plaza pública»— es despojado de todos los valores religiosos y morales.

Finalmente, por una aparente paradoja, los numerosos procesos y códigos culturales son absorbidos por la «politización» en un ámbito donde las relaciones de poder se convierten en lo más importante, al precio de separar la noción de justicia de lo que Monseñor Francis Mannion ha llamado «los elementos integrales de transformación que se contienen en las artes, la educación, la vida familiar, y en los códigos de las virtudes personales y cívicas...»¹³, haciendo así del concepto de justicia algo «abstracto e ideológico».

Estas tendencias no pueden sino ejercer un efecto negativo en la vida teológica, que, si se deja influir por ellas, se trivializa y se subjetiviza, se reduce a una forma de psico-espiritualidad al «intimizarse», y se vincula a proyectos partidarios mediante la politización. El impacto de estos fenómenos en el catolicismo occidental se aprecia con especial claridad en el modo de celebrarse la liturgia romana en muchos lugares —parroquias, capellanías, conventos—, a expensas del poder trascendente e inspirador del culto de la Iglesia. Se altera así la práctica cultural católica, que es matriz vital de la teología, y se disminuye la capacidad de la liturgia para operar una transformación cultural y social.

Una teología que sucumbe víctima de las distorsiones morales y litúrgicas de la cultura contemporánea ha fracasado ya en esa actividad de discernimiento cristiano (diakrisis), que debe ser su principio pastoral guía.

III. TEOLOGÍA Y CULTURA

En el caso de los tres «peligros» que he expuesto, una teología que se contenta con reflejar la cultura ambiente pagará el precio exigido. Pero la teología católica no necesita ser tan pasiva. Porque dispone de

13. *Ibid.*, p. 117.

cierto poder para modificar su propio marco cultural, y disminuir así esas dificultades.

Ciertamente, fuera de una sociedad cristiana, sólo puede esperarse de la teología un impacto limitado en el ambiente cultural más amplio, lo cual es una razón para resistir el abandono del espíritu y de las formas de esa sociedad. Incluso en un contexto secularizado o plural-religioso, siempre que se retenga en teología fundamental lo esencial de los *preambula fidei*, y la teología dogmática incluya elementos significativos de una doctrina filosófica de Dios, y la teología moral contenga una porción importante de ética natural, será siempre posible separar estos elementos racionales del entero organismo sobrenatural de la sacra doctrina, con la esperanza de corregir la miopía de una cultura secularizada o de resolver las perspectivas antagónicas de una cultura religiosa plural.

Dentro de una sociedad específicamente cristiana, la teología, como actividad que acompasa la reflexión razonada a la Revelación divina, podrá ejercitar un impulso purificador mucho más amplio. Considero que, dado que incluso en una situación donde la sociedad cristiana sufre la influencia profunda de una cultura no cristiana, el *sensus fidei* retrasará la invasión de la cultura cristiana por las influencias negativas de la cultura dominante, esta acción catártica de la teología se ejercerá normalmente contra ideologías llegadas recientemente, y contra sensibilidades relacionadas con ellas.

Las dos influencias culturales y extraeclesiales más poderosas que hoy actúan «con retraso» dentro de la Iglesia son la Ilustración y la mente romántica. La primera trae consigo racionalismo y una visión autónoma del yo. La segunda conduce a la apoteosis de lo local y lo particular, a costa de lo global y lo universal.

A la luz de estas consideraciones, deseo ofrecer a continuación un paradigma trinitario para una auténtica cultura.

Primero, una cultura debe ser consciente de la trascendencia como su verdadero origen y meta, y podemos llamar a esto la dimensión tácitamente «paterológica» de la cultura, su referencia implícita al Padre.

En segundo lugar, las formas que una cultura adopta deben manifestar integridad —es decir, totalidad, interconexión y claridad—, transparencia de sentido, y armonía, o sea, debida proporción en el modo en que sus elementos constitutivos se relacionan con la cultura en su conjunto. Dado que estas cualidades de belleza se apropian en la teología clásica al Hijo divino, que es el «Arte» de Dios y el Esplendor del Padre, podemos denominarlas los aspectos específicamente cristológicos de la cultura. Hay que tener en cuenta que la palabra

misma «cristológico», como modo de referirnos a la Segunda Persona divina, alude siempre a la Encarnación salvadora, como modo concreto por el que la Palabra eterna se relaciona con nosotros en la tierra aquí y ahora. Lo cual tiene implicaciones para el «carácter terreno» de las formas culturales, que deben alcanzar nuestro *Sitz im Leben* físico. Porque ¿cómo debería proceder, por ejemplo, un teólogo de la Eucaristía en una cultura donde el «fast food» ha suplantado a la hospitalidad?

En tercer lugar, dentro siempre de la *taxis* trinitaria, el carácter espiritualmente vital y saludable del ethos moral de nuestra cultura sugiere la dimensión pneumatológica de ésta, y su relación con el Espíritu Santo, del que cantamos en el himno *Veni Sancte Spiritus*:

Sine tuo numine, nihil est in homine,
nihil est innoxium.

No es una casualidad que la Liturgia se celebre también «en la unidad del Espíritu Santo», pues esas actitudes que llevamos a la adoración del Padre a través del Mediador Jesucristo son plenamente enseñadas sólo por el Espíritu, único que «escruta las profundidades de Dios» (1 Cor 2,10).

Y si de este modo, una cultura que sea realmente acogedora hacia la teología contiene una referencia al Padre, al Hijo, y al Espíritu Santo, podemos añadir que cuando pensamos en las tres Personas como el Dios Trino, la «Trinidad» divina, hallamos en la Santa Trinidad la clave interpretativa sobre la necesidad de que la cultura global de la humanidad aúne lo universal y lo particular, las percepciones unilaterales de la Ilustración y una universalidad enciclopédica, la sensibilidad del Romanticismo y una multiplicidad diferenciada, el Uno y los Muchos¹⁴.

CONCLUSIÓN

Lo que podemos esperar de la teología en una edad poco favorable culturalmente, no puede determinarse, sin embargo, mediante la simple consideración de las posibilidades inherentes a la cultura de un tiempo y lugar concretos. Debe decidirse también —de manera todavía más fundamental— por las posibilidades que encierra esa fuente permanente de vida nueva que es la Resurrección del Salvador crucificado.

14. C.E. GUNTON, *The One, the Three and the Many*, Cambridge 1993.

No hemos de buscar una «inculturación», en la que la fe se disuelva fácilmente en el diálogo cultural, ni tampoco la «aculturación», donde la Iglesia permanece básicamente externa a las culturas en las que actúa. En vez de estos caminos, debemos buscar a Cristo, Salvador y transformador de la cultura, como proponía H. Richard Niebuhr más de una década antes del Concilio Vaticano II¹⁵.

La Santa Iglesia, como realidad supra o trascultural, se halla dotada por Dios Trino, mediante la economía de Encarnación,

«de un poderoso dinamismo interno que la hace capaz de llegar hasta el corazón mismo y hasta la misma alma de la existencia cultural, activando salvíficamente la vida integral de la cultura y permaneciendo, sin embargo, fiel a sí misma»¹⁶.

Solo cuando la teología se hace desde el corazón de la Iglesia y desde la plenitud de la comunión católica, consigue hacer justicia al medio cultural en el que Cristo ha entrado mediante su Encarnación, y al que, mediante su muerte y Resurrección, enjuicia constantemente por su propia verdad sacrificial y victoriosa.

15. H.R. NIEBUHR, *Christ and Culture*, New York 1951.

16. M.F. MANNION, *Evangelization and American Ethnicity*, in A.J. MASTROENI (de.), *Catholicity and the New Evangelization*, Corpus Christi, Texas 1991, p.163. Los principios generales enunciados en este artículo son aplicables más allá del tema expresamente estudiado.