

UNIVERSALIDAD DEL CRISTIANISMO EN LA MULTIPLICIDAD DE LAS CULTURAS

JOSÉ A. PÉREZ TAPIAS

El Vaticano II y la inacabada superación de la «cristiandad eurocéntrica»

En la situación actual, en medio de esta época a la que llamamos *postmodernidad*, se aprecia mejor que en los mismos años en que se celebró el Concilio Vaticano II lo que éste aporta para vivir y repensar la *universalidad del cristianismo* en y ante la *multiplicidad de las culturas*. La cuestión afecta a la manera de entender la misión de la Iglesia, en las tres dimensiones en las que ésta trata de desarrollar las funciones a través de las cuales despliega lo que ella entiende como su condición de «sacramento universal de salvación»: las funciones sacerdotal, profética y regia —en continuidad, sintiéndose bajo la guía del Espíritu, con la misión de Jesús, que ella prolonga como pueblo de Dios «peregrinante», metido de lleno en la historia de la humanidad, a la vez que trascendiendo los tiempos y las fronteras de los pueblos¹.

La *universalidad* del nuevo Pueblo de Dios se articula, pues, con la *particularidad* de las culturas de los hombres concretos a los que se lleva el mensaje cristiano de salvación. Es la *mediación* en la que se configura la «catolicidad» de la Iglesia a lo largo de esa historia que, en clave teológica, transcurre entre el advenimiento del reino de Dios incoado por la encarnación, muerte y resurrección de Cristo, y su esperada instauración definitiva, que habrá de consumar la redención de la humanidad.

La *diversidad cultural* que la Iglesia acoge en su seno, como reverso de su *universalidad concreta*, es lo que confirma que su acción y su mensaje se dirigen efectivamente a toda la humanidad. A su vez, hace crecer en ella, por la fuerza de la salvación que anuncia, el germen de la unidad a la que todos los hombres están convocados, ésa que humanamente se perfila bajo el nombre de la paz y que resulta trabajada solidariamente desde el empeño por la justicia.

¹ *Lumen Gentium* (LG), 48; cf. 1; 9ss.

Esta diversidad cultural, por lo demás, es la que resulta de asumir y fortalecer, desde el discernimiento crítico, las riquezas culturales de los pueblos que la Iglesia evangeliza. Tal diversidad *católicamente* incorporada resulta atravesada además por las diferenciaciones que proceden de otras fuentes de diversidad *interna*: las diferentes *funciones* en el seno de la comunidad eclesial, con los distintos «órdenes» que generan, y la «vocación universal a la santidad», que luego se plasma en distintos modos de vida. En la medida en que la vida eclesial, presentando siempre estas otras fuentes de diversidad, se vea modulada por las diferentes condiciones de cada tradición cultural, las Iglesias particulares desarrollan el perfil propio con que contribuyen a la *unidad en la diversidad* del pueblo de Dios².

I. Postmodernidad, humanismo y mensaje cristiano de salvación

Esta visión de la universalidad de la Iglesia —y, por tanto, del cristianismo—, expuesta desde los primeros capítulos de la *Lumen Gentium*, es la que hoy, a treinta años de la finalización del Concilio, resulta aún más necesario subrayar que entonces, a la vez que los mismos «signos de los tiempos» actuales vienen a realzar lo que entraña de aportación en la situación por la que atraviesa la humanidad contemporánea. Porque la valía de dicha visión no se corresponde sólo con lo que se puede encontrar en el *interior* de la Iglesia, sino que también responde a lo que sucede en el *exterior*, en un mundo en el que la tensión entre universalismo y particularismo —con raíces en lo que es la misma *condición humana*— se ha acentuado hasta extremos desconocidos en épocas pasadas³.

La tensión entre pretensiones universalistas y facticidades particularistas aparece respecto a cuestiones muy distintas, mostrándose ahí que estamos ante una problemática que traspasa diferentes dimensiones de nuestra realidad. Esta se sitúa entre dos polos: el constituido por unas condiciones fundamentales de existencia comunes para todos, con lo que conllevan de problemática antropológica crucial que exige una respuesta, y el que señala el hecho de que dicha respuesta no pueda articularse en todo caso más que desde la mediación cultural que supone la comunidad concreta en la que el ser humano se inserta. Universalismo de la humana condición, de contradicciones existenciales, de necesidades básicas, de capacidades y aptitudes, apoyadas en definitiva en la corporeidad que nos constituye. Particularidad de las respuestas dadas a la problemática que la existencia encierra, de la forma de satisfacer las necesidades, de desplegar las

² Cf. LG, 13.

³ Para más detalles sobre la tensión entre universalismo y particularismo en el contexto de la *postmodernidad*, me remito a J. A. PÉREZ TAPIAS, *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid 1995, 243 ss.

capacidades... Es la diversidad de lo humano, desde lo irrepitible que supone cada individualidad, hasta la multiplicidad cultural en la que queda trascendido el mero polimorfismo biológico. Pero entre esos dos polos de la universalidad fáctica y las particularidades establecidas emergen las pretensiones de universalidad de aquello que, siempre desde el punto de arranque de una cultura concreta, se propone como valor *para todos*, como objetivo *común*, como meta *humanizante* que quiere trascender el contexto en el que se formula.

Ha ocurrido, sin embargo, a lo largo de la historia, o de las historias, de la humanidad, que esos valores y metas para todos se han difundido muchas veces de forma abusiva desde la particularidad de una cultura más potente, que impone a otras su propia visión del mundo, su escala de valores, incluso su modo de vida. Es el universalismo etnocéntrico, incapaz de distinguir lo que son rasgos idiosincrásicos de la propia cultura y lo que son valores *universalizables* emergentes desde ella, con una ceguera producida las más de las veces por el afán de dominio de unos hombres sobre otros, patente en el imperialismo al que acaba viéndose llevado el etnocentrismo de culturas más desarrolladas económica y políticamente. El *falso* universalismo etnocéntrico es el que provoca, cuando no la abierta colisión entre pretensiones encontradas, el repliegue reactivo sobre la particularidad de la propia comunidad, ocluyendo las vías a lo que pudiera proponerse como *universalizable*, o compartirse efectivamente como *universal*, porque señalara la dirección civilizatoria de lo *humanizante*.

Actualmente, en el panorama de la *postmodernidad*, reacciones de ese tipo, escoradas acriticamente hacia un relativismo cultural extremo, son las que se presentan dentro de la misma cultura occidental, que puede considerarse la que más lejos ha ido en propuestas universalistas y a la vez en la autocrítica anti-etnocéntrica. Mas también es verdad que por la potencia de su desarrollo tecnocientífico, económico, político, etc. es la que más estragos ha causado con sus formas de imperialismo, de expansión colonial, de aculturación homogeneizadora..., todo ello justificado ideológicamente desde planteamientos etnocéntricos *pseudouniversalistas*. Si desde fuera se producen reacciones antioccidentalistas, llevadas a veces hasta excesos fundamentalistas que se cierran a lo que efectivamente puede apreciarse como justificadamente universalizable desde Occidente, también desde dentro se reacciona contra los moldes de la propia cultura y sus pretensiones excesivas. El problema añadido se presenta cuando dicha reacción desborda lo exigido para una rectificación positiva y se vuelca hacia estériles posiciones regresivas.

La tensión entre universalismo y particularismo, dentro de nuestra cultura, se manifiesta en diversos campos. Así, por ejemplo, en el terreno epistemológico, cuando se cuestionan las pretensiones de verdad del conocimiento, o incluso la validez universal de la ciencia; o en la esfera de la moral, desde el momento en que se agudiza esa tensión que en ella se concentra en el antagonismo de

posiciones acerca de moral universal o relativismo moral; o en el ámbito político, desde que aparecen respuestas de signo contrario a la pregunta de si pueden justificarse instituciones políticas (por ejemplo, las de la democracia) como válidas para todas las culturas, o a la más básica cuestión acerca de las pretensiones de vigencia universal de los derechos humanos —¿invento sólo para Occidente?—. En lo que afecta a la religión, también encontramos en torno a ella los efectos de la mencionada tensión. El integrismo, los fenómenos fundamentalistas o, en otra dirección, el sincretismo religioso al albur de determinadas coyunturas, son fenómenos de presencia más que notable en el momento actual, que bien parece confirmar, desde diversos frentes, el diagnóstico weberiano del «politeísmo axiológico» de la nueva época que, desde la atalaya de las primeras décadas de nuestro siglo, ya se veía venir. La época que después, desde la inmersión en la «oscuridad del instante vivido», como gustaba decir Bloch, hemos dado en llamar *postmodernidad*.

La *postmodernidad* es tiempo de crisis —subjetivamente, de *perplejidad*⁴—, en el que sabemos de dónde venimos, pero no hacia dónde vamos. Es lo que se refleja en el uso tan abundante del prefijo «post-»: venimos de una *modernidad* que queda atrás y que para unos ha supuesto un proyecto fracasado, mientras que para otros, mediando la necesaria autocritica, sigue siendo un «proyecto inacabado», el cual es necesario retomar bajo unas nuevas coordenadas⁵.

Sin entrar ahora en la polémica entre *postmodernistas* y *reilustrados*, lo cierto es que las pretensiones universalistas de una *razón fuerte*, característica de la modernidad occidental, se han visto cuestionadas de raíz y, con ellas, todo lo que esa razón aupaba, desde una moral universalista hasta una filosofía de la historia que quería sostener un *sentido emancipador* para la misma. Para los *postmodernistas*, desde su tesis de que la modernidad ha fracasado, tales asuntos son cosas del pasado, por las cuales ya se ha pagado un precio muy alto que nos empuja a pasar la página cuanto antes⁶; para los *reilustrados* se trata de

⁴ Entre nosotros, en España, debemos fundamentalmente a J. Muguerza la consideración de la *postmodernidad* desde el prisma de la *perplejidad* en que nos vemos sumidos como consecuencia de la crisis de la modernidad (cf. *Desde la perplejidad*, FCE, Madrid 1990).

⁵ Es la postura defendida desde hace años por el filósofo alemán Jürgen Habermas, que con ello acumula motivos para situarse a la cabeza de lo que ya hoy se llama «pensamiento reilustrado» (Véase J. HABERMAS, *La modernidad: Un proyecto inacabado*, en: *Ensayos políticos*, Península, Barcelona 1988).

⁶ Para una información sucinta de lo que suponen los planteamientos de los representantes del pensamiento *postmodernista* en el marco de la *postmodernidad* —en ésta, como evidencian los mismos «reilustrados», atentos desde otra óptica a la crisis de la modernidad, no todos son *postmodernistas*—, puede verse J. RUBIO CARRACEDO, *Educación moral, postmodernidad y democracia*, Trotta, Madrid 1996, 89ss.

cosas que hay que retomar críticamente desde una *razón situada*, mediada por la hermenéutica, y sobre todo autocomprendida como *razón dialógica*⁷.

En una polémica como la que comentamos, los *postmodernistas*, por un lado, se inclinan hacia el *comunitarismo particularista*, volcándose unilateralmente hacia la propia tradición y dejando menguadas las posibilidades positivas de su insistencia en el reconocimiento de la *diferencia* por los excesos de su relativismo cultural; los *reilustrados*, por otro, lo hacen hacia la rehabilitación de un universalismo respetuoso con las diferencias, capaz de hacer valer los derechos de éstas en tanto no se conviertan en desigualdades. Se explica, pues, que los grandes problemas del momento se aborden con muy distintos enfoques desde uno u otro lado. Uno de ellos, al hilo de la tensión que venimos subrayando, es la polarización entre la universalidad fácticamente lograda por la *mundialización de la economía*, por una parte, y la *fragmentación cultural*, por otra. Es la polarización que se ve impulsada por la *razón instrumental* que tan unidimensionalmente ha marcado nuestra civilización tecnológica, actualmente hegemónica a escala planetaria.

Nos hallamos, por tanto, ante dos tendencias contrapuestas. La primera es una *tendencia centrípeta*, que refuerza la evolución hacia un mundo unificado, pero con la salvedad de que se unifica más como mercado, en el mejor de los casos, o como potencial campo de batalla o de destrucción ecológica, que como espacio de ciudadanía compartida. Es el mundo unificado bajo la presión homogeneizante inducida desde los requerimientos de un sistema económico que impone *sus* necesidades sobre las necesidades *humanas* de los individuos concretos. La segunda tendencia, *centrífuga*, resulta alimentada en gran parte por la reacción frente a la anterior: es una tendencia exaltadora de la diferencia, de lo particular de cada comunidad cultural —aquello en lo que cifra su identidad colectiva— frente a lo fáctica e impositivamente universal.

Cuando esas dos tendencias se acentúan en su oposición es difícil hallar vías de salida a los conflictos en los que su antagonismo se hace más patente. Se bloquea entonces el *reconocimiento* de la diferencia, por un lado, o el avance hacia un nuevo universalismo, no etnocéntrico, no monológico, sino un universalismo gestado «desde abajo», desde el *diálogo intercultural*, por otro. En tal caso, cuando se acrecienta ese antagonismo, se da paso, desgraciadamente, a la rígida contraposición entre un universalismo moral que adopta tintes absolutistas y un relativismo moral que hunde sus raíces en la indiferencia escéptica. Ellos constituyen los cuernos de un falso dilema que puede costar

⁷ Una síntesis del propio Habermas acerca de su visión de la razón como *razón dialógica*, sostenida desde el paradigma del lenguaje y no ya desde el anterior paradigma de la conciencia propio de la moderna metafísica de la subjetividad, la encontramos en su obra *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid 1990, especialmente 180ss.

caro a una humanidad que necesita sin demora el acuerdo ético en torno a un *núcleo moral* común⁸, algo requerido incluso para afrontar los mismos problemas de supervivencia en esa *macrosfera* planetaria donde todo está interrelacionado. Es lo *urgente* que coincide con lo *importante* a poco que se repare en que lo que interesa a todos es sobrevivir para *vivir con dignidad*⁹. De ahí la bienvenida insistencia de algunas voces en convocar para un nuevo humanismo, un «humanismo ecuménico»¹⁰, ubicado en el punto de confluencia de múltiples culturas y de diversas tradiciones religiosas y filosóficas, y que bien puede llamarse, por tanto, *humanismo transcultural*¹¹.

¿No conecta esa demanda, cada vez más sentida en nuestro presente, con aquello a lo que ya aludía el Vaticano II? Basta recordar las palabras de la *Gaudium et Spes* cuando afirma que «somos testigos de que está naciendo un nuevo humanismo, en el que el hombre queda definido principalmente por la respuesta hacia sus hermanos y ante la historia» (nº 55). Los puntos de conexión con el humanismo de la *responsabilidad solidaria* que se desprende de las propuestas de la *ética discursiva*¹², o con ese «humanismo del Otro hombre» del que desde tiempo atrás habla Lèvinas¹³, son fáciles de establecer.

Tal como se plantea desde las páginas de los textos conciliares, el humanismo que se descubre resurgiendo en nuestro mundo contemporáneo, en medio de su complejidad y, tantas veces, también de su tragedia, es el humanismo que una Iglesia, «solidaria con la humanidad» y que quiere dirigirse a todos los hombres, especialmente a los que soportan el peso de la injusticia, no puede sino alentar. Y ello precisamente desde la *indole religiosa* de su mensaje¹⁴,

⁸ Es la idea por la que viene abogando desde hace años H. Küng (*Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid 1995).

⁹ Así lo subraya ese otro representante de la «reilustración alemana» que es K. O. Apel, de manera especial en *El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética*, en: *La transformación de la filosofía II*, Taurus, Madrid 1985, 342ss. (Para mayor información sobre el pensamiento de este autor, puede consultarse L. SÁEZ, *La reilustración filosófica de K. O. Apel*, Universidad de Granada 1995).

¹⁰ Cf. A. SCHAFF, *Humanismo ecuménico*, Trotta, Madrid 1993.

¹¹ Para más detalles sobre lo que entiendo por «humanismo transcultural» me remito a J. A. PÉREZ TAPIAS, *Filosofía y crítica de la cultura*, 279ss.

¹² Cf. A. CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca 1988.

¹³ La propuesta humanista del pensador judeo-francés Lèvinas contiene aportaciones cruciales e imprescindibles para pensar el renovado humanismo que hoy necesitamos, crítico a su vez con la carga ideológica, incluidos los excesos eurocéntricos, de planteamientos humanistas anteriores (cf. E. LÈVINAS, *Humanismo del Otro hombre*, Caparrós, Madrid 1993).

¹⁴ Cf. *Gaudium et Spes* (GS), 1 y 2; 11.

porque así lo propicia y exige la «entraña humanista del cristianismo»¹⁵. Ésta le impulsa a colaborar en la reconstrucción de ese nuevo humanismo, tan necesario frente a la *barbarie* que nos *deshumaniza*¹⁶, acentuando la autonomía de lo humano y la libertad que soporta la dignidad del hombre, sin los excesos prometeicos de una arrogante autarquía insolidaria —en verdad, autarquía imposible de sostener desde la finitud de nuestra condición humana¹⁷.

En la búsqueda del nuevo humanismo necesario, la Iglesia pone el punto de mira en la inviolable dignidad de la persona¹⁸, *clave fundamental* para potenciar el *sentido humanizante* de la cultura —de toda cultura, a partir de las tendencias positivas de su propia tradición—. Es precisamente aquí, de cara a tan necesaria *experiencia de sentido* y a la posible conceptualización (siempre limitada) del mismo, donde la Iglesia encuentra, en medio de los espacios abiertos del *diálogo intercultural*, el campo propicio para lo específico que ella puede aportar a la humanidad con su *mensaje de salvación* —mensaje profético, respaldado por su misma función sacerdotal y correlacionado con el empeño cristiano, laical por excelencia, de «renovación del orden temporal»¹⁹—. Lo que ofrece ese mensaje, *desde el punto de vista de la redención*, es un *sentido*: un *sentido* para los esfuerzos individuales y colectivos²⁰. Es el ofrecimiento de una referencia última, reconocida por la fe en su eficacia soteriológica, frente a tanta negación fáctica de lo que sería una vida *humana* con sentido, así como frente al cuestionamiento de toda reconstrucción del sentido que siempre supone la muerte como final cierto de nuestra existencia y, más aún, frente al sin-sentido radical que supone el asesinato del inocente, el sin-sentido *inolvidable* de las incontables *víctimas* arrojadas a la cuneta de la historia, apiñadas cual montón de escombros ante el que resulta desenmascarado lo que tantas veces se ha pretendido como progreso²¹.

A preguntas tan cruciales como insoslayables acerca de cuál es el *sentido* de esa trayectoria colectiva que llamamos historia, tan cargada de injusticias de todo punto injustificables, o de esa existencia individual, tantas veces marcada por sufrimientos incomprensibles y siempre abocada a la muerte, el *mensaje de*

¹⁵ Cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, *La entraña humanista del cristianismo*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1987.

¹⁶ Cf. J. A. PÉREZ TAPIAS, *Humanidad y barbarie. De la «barbarie cultural» a la «barbarie moral»*: *Gazeta de Antropología*, 10 (1993) 23-32.

¹⁷ Cf. GS, 56-57.

¹⁸ Cf. GS, 16, 25-26 y 59.

¹⁹ LG, 34; GS, 33ss; AA, 5-7.

²⁰ Cf. GS, 3.

²¹ Cf. W. BENJAMIN, *Tesis de filosofía de la historia*, en: *Discursos interrumpidos, I*, Taurus, Madrid 1989, 175-192.

salvación del que la Iglesia se presenta como depositaria ofrece respuestas para mantener la esperanza en medio de su inerradicable paradoja —la de la «confianza en lo incierto»²²—. No hace falta decir que, constitutivamente, ese mensaje representa lo fundamental de la *ayuda* que la Iglesia puede prestar al mundo, presentándose ante los hombres de todos los tiempos y culturas como «signo e instrumento» de la redención ganada en Cristo para *toda* la humanidad²³. No consiste en otra cosa la *universalidad del cristianismo* —recordemos que configurada históricamente desde la particularidad concreta que implica todo lo que la Encarnación supone, y procediendo, tras el «misterio Pascual» y el subsiguiente impulso del Espíritu, a la radicalización del universalismo judío: el pueblo de Israel como «preparación y figura» del nuevo Pueblo de Dios al que se hallan convocados los hombres de todos los pueblos de la tierra²⁴.

Siendo portadora de ese *mensaje de salvación*, la misión de la Iglesia pasa necesariamente por el *diálogo intercultural* que ella misma, de suyo, se autoexige, aunque también hay que añadir de inmediato que no es su intención quedarse sólo en él —con todo lo importante que es en la dinámica civilizatoria de la humanidad—, sino que aspira a «trascender» los límites internos a esa situación que hoy describimos como *multiculturalismo* en una dirección muy precisa: no la de liquidar las diferencias culturales, sino la de hacer presente *en la particularidad de todas las culturas* —no hay hombres al margen de las culturas— la *dinámica universal* del Reino de Dios —de la historia en la que todos estamos inmersos, *sub specie redemptionis*—. De ahí el compromiso eclesial inextinguible por llevar el mensaje cristiano a los hombres de cada pueblo y cultura, valorando receptivamente todo lo que de positivo haya en ellos, considerándolo como semillas de ese Reino que excede a la Iglesia. Tal es la actitud de *intercambio dialógico* que abre el camino a la «adaptación del Evangelio a cada cultura» para, *a través de las diferencias*, hacer patente y operativa la *universalidad del cristianismo*²⁵. Podemos decir por todo ello —tomando prestadas fórmulas del ya mencionado Lèvinas²⁶— que el cristianismo se ofrece como respuesta universal de *sentido* —revelación que es *donación de sentido*—, accesible desde el mundo de *significados* que articula cada cultura en su particularidad.

²² La fórmula es de Fromm. Para más detalles sobre la noción de *esperanza paradójica*, me remito a J. A. PÉREZ TAPIAS, *Más allá del optimismo y del pesimismo. La esperanza paradójica de Erich Fromm*: Estudios Eclesiásticos, 262/263 (1992) 309-329.

²³ Cf. LG, 1; GS, 33.

²⁴ Cf. LG, 9.

²⁵ Cf. GS, 44; 54; 58; *Ad Gentes* (AG), 3; 8; 10.

²⁶ O. c., 34ss.

II. La necesaria superación de la cristiandad eurocéntrica: El reto de la diversidad intraeclesial

La Iglesia es consciente —los textos del Vaticano II lo explicitan— de la necesidad de una fructífera mediación entre la *universalidad* de su mensaje y la *particularidad* de las culturas. Es tarea necesaria, pero no siempre fácil. ¿Cómo promover el *diálogo intercultural*? ¿Cómo llevar el Evangelio a las diferentes culturas, respetando su bagaje *humanizante* y asumiéndolo bajo la pauta señalada por el mismo «misterio de la Encarnación»?²⁷ Son preguntas que resonaron en el aula conciliar, cuyo eco resulta amplificado ante la situación actual de la humanidad.

Hay que hacer notar, no obstante, que, viendo las cosas retrospectivamente desde nuestro horizonte finisecular, en lo que se refiere a toda esta temática los textos conciliares presentan ciertas características, las cuales ya resultan sorprendentes por el mismo hecho de aparecer juntas. Así, por una parte, destaca la sensibilidad conciliar, anticipatoria hace tres décadas, ante la diversidad cultural y su problemática. Por otra, aparecen esos textos como marcados todavía por un exceso de optimismo, inducido ciertamente, entre otras cosas, por la positiva *voluntad de diálogo* con la cultura moderna de Occidente. Ese optimismo, en lo que tiene de ambivalente, se detecta hoy más que entonces, pues hacia la mitad de los sesenta aún no se había presentado con toda su fuerza la *crisis de la postmodernidad* —por más que fuera inminente y que se hubiera estado gestando a lo largo de todo nuestro siglo: ¿no puede considerarse ya a Nietzsche, que falleció, tras sus años de locura, en 1900 (¡todo un *símbolo!*), como «profeta de los tiempos postmodernos»?.

Con todo, es manifiesto que el Vaticano II se replantea a fondo la *universalidad del cristianismo*, dispuesto a impulsar más decididamente su *inculturación* en las diversas tradiciones —parte esencial de la actividad misionera de la Iglesia—²⁸. Es, sin duda, un *giro eclesial* decisivo sobre prácticas y planteamientos anteriores, muy hipotecados por el particularismo occidentalista, encaminado a promover una dinámica de incardinación cultural del Evangelio, como se hizo en la tradición viva de la Iglesia durante los primeros siglos del cristianismo.

No obstante, los problemas se acumulan porque no es fácil dejar atrás el lastre de tanto tiempo de «cristiandad eurocéntrica», aunque a decir verdad ese innegable lastre no llegara en ningún momento a liquidar la *diversidad intraeclesial*. Mas siendo así, lo cierto es que la Iglesia, pagando quizá el precio de una «helenización» excesiva del cristianismo —tesis histórico-teológica que puede

²⁷ Cf. GS, 56;

²⁸ AG, 6; 11; 22.

sostenerse sin los extremos con que en su momento la presentó Harnack—, prolongada después en la asunción posterior de la «ceguera para la diferencia» del racionalismo ilustrado, se vio inmersa en una dinámica etnocentrista que mediatizó notablemente su vocación universal.

Yendo al fondo de la cuestión, lo más grave vino dado con la confusión en los hechos de la expansión colonial de Occidente con la evangelización, dicho sea sin merma de los valores cristianos que se transmitieran e incluso de la dimensión civilizatoria que el colonialismo, a pesar de todo, pueda haber tenido. De todas formas, tal confusión funcionó bajo la cobertura ideológica de una visión muy estrecha de lo *civilizatorio* y muy neutralizada de lo *cristiano*. ¿Cómo explicar si no, dejando a salvo todas las excepciones necesarias, la insensibilidad eclesiástica, tan poco evangélica, frente a tanta injusticia cometida contra los dominados? Operó en todo ello una nefasta cerrazón a la *alteridad* que si traicionó lo mejor de la cultura occidental —el universalismo moral de su tradición humanista—, más aún distorsionó el universalismo del mensaje cristiano de salvación. En ambos casos pesó en absoluta demasía el *falso universalismo* de lo que no es sino (interesado) *particularismo disfrazado*. Fue el camino errado del que la Iglesia de la «cristiandad eurocéntrica» —históricamente explicable, de ninguna manera justificable— no supo apartarse con lucidez y decisión. Ello hizo, *internamente*, que la *romanización* se llevara a extremos muy distorsionantes, incluso respecto al mismo «primado de Pedro»; una *romanización* en la que lo idiosincrásico exaltado, sin discernimiento autocrítico alguno, sofocaba lo verdaderamente universal mediatizando sobremana la *catolicidad* de la Iglesia.

En relación a esa larga trayectoria de un cristianismo tan etnocéntricamente sesgado, el Vaticano II supone un punto de inflexión decisivo. Desde la teología del *misterio* de esa Iglesia que es *Pueblo de Dios*, «peregrinante» en esa historia cuya trama, también en cuanto *historia de salvación*, pasa por la multiplicidad de las culturas, el Concilio ofrece las bases para reorientar la praxis eclesial en el sentido de la mejor tradición de la Iglesia. Después de todo, ser «luz del mundo y sal de la tierra» o «ir por todo el mundo a proclamar el Evangelio» significa todo lo contrario del repliegue sobre sí de una «cristiandad eurocéntrica» —aunque sea en la versión *postmoderna* de iglesias replegadas en el contexto secularizado de este «primer mundo» de la opulencia—. Frente a tal cerrazón, el Vaticano II rompió brecha, desbrozando el camino que *debe* seguir la Iglesia para hacer más evangélicamente efectiva la *universalidad del cristianismo en la multiplicidad de las culturas*.

En esa dirección, la Iglesia puede prestar un gran servicio a una humanidad atravesada por demasiadas fronteras y cada vez, por otra parte, más inmersa en

sociedades abiertas y complejas de carácter *multicultural*²⁹. Es importante el papel que en esa dirección puede desempeñar la Iglesia, sobre todo alentando el encuentro interpersonal y la convivencia solidaria desde el nivel de lo *comunitario* en el que se desenvuelve más específicamente su praxis en cuanto institución religiosa, y también, de otras formas, en el nivel *societario*, a partir del cual se estructura económica y políticamente la realidad humana en lo que es toda una dinámica cultural de la cual no deben estar ausentes los cristianos. En este segundo nivel, un especial compromiso que demandan las situaciones de *multiculturalismo* y, en muchos casos, de verdaderos procesos de *mestizaje*, es el de potenciar, desde la experiencia cristiana de la unidad de la «familia humana», lo que se va llamando una «política del reconocimiento», en la cual el universalismo de los derechos, gravitando sobre la exigencia del reconocimiento igualitario de la dignidad de todos, se articule con la apertura y receptividad respecto a las diferencias que entrañan las diversas identidades culturales³⁰.

Por ambas vías, las de las relaciones interpersonales y las de las mediaciones sociopolíticas, ha de hacerse efectiva la contribución de los cristianos y de la Iglesia a las *causas de la humanidad*, habida cuenta de que todo *progreso* que en verdad lo sea por su carácter *humanizante*, aunque no se identifique sin más con la dimensión escatológica que entraña el Reino de Dios, sí *interesa* a su dinámica de salvación³¹.

La otra cara de la cuestión es la de los procesos de aprendizaje que la Iglesia tiene que promover en su seno para responder evangélicamente —por tanto, también a la altura que exige la dignidad humana y el mencionado respeto a las diferencias (que no hay que confundir con las desigualdades)— al reto de la *diversidad intraeclesial*. Es obligado reconocer que si, para un tratamiento *humanizante* de la diversidad, la Iglesia tiene mucho que aportar en virtud del mensaje que transmite y de la tradición que prolonga, también es cierto que al respecto tiene cosas que aprender en ese proceso dialógico en el que ella se inserta más activamente, a tenor del franco espíritu de apertura del Vaticano II.

Como en algún momento señala Habermas³², en diálogo con Metz³³,

²⁹ Al respecto, resulta muy clarificador el artículo de A. TOURAINE, *¿Qué es una sociedad multicultural?: Claves de razón práctica*, 56 (1995) 14-25. Una buena presentación de lo que supone el multiculturalismo en nuestro contexto europeo actual es la que se nos ofrece en E. LAMO DE ESPINOSA (ed.), *Culturas, estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Alianza, Madrid 1995.

³⁰ Cf. CH. TAYLOR, *La política del reconocimiento*, en: Taylor y otros, *El multiculturalismo*, FCE, México 1993.

³¹ Cf. GS, 39.

³² Cf. J. HABERMAS, *Israel y Atenas o ¿a quién pertenece la razón anamnética? Sobre la unidad en la diversidad multicultural*: Isegoría 10 (1994) 107-116.

también la Iglesia puede recibir mucho de ese universalismo de cuño ilustrado, una vez autocorregido en sus excesos, que ha dado de sí toda una tradición cultural de los *derechos humanos* y que hoy, desde los principios del Estado de Derecho y con los procedimientos que la democracia conlleva, es clave para hacer valer las exigencias morales para la convivencia igualitaria de los diferentes grupos y culturas. Si la carga humanista y emancipadora que constituye lo mejor —lo *universalizable*— de la Ilustración occidental debe mucho a la tradición judeocristiana que constituye uno de sus vectores nutrientes, la Iglesia, ahora, no puede pasar por alto las aportaciones provenientes de una racionalidad dialógica que puede servirle para mejor promover en su seno —según indica el texto conciliar— «la mutua estima, respeto y concordia, reconociendo todas las legítimas diversidades»³⁴.

Y no sólo eso; las aportaciones del mejor universalismo ilustrado, además de servir a la Iglesia para conservar renovadamente su constitutiva identidad cristiana en la multiplicidad cultural de sus voces³⁵, también le son útiles para mejor articular la validez universal de su oferta de salvación, depurándola de posos etnocéntricos para presentarla como «invitación» dirigida a todos, en medio de un complejo panorama mundial de pluralismo cultural que también lo es religioso³⁶. Entrando ya en el siglo XXI, la *universalidad del cristianismo* a la que la Iglesia se debe, tanto se juega en el diálogo *ad extra* que ella sepa mantener en contextos multiculturales cada vez más complejos, como también en el diálogo *ad intra* que pueda articularse en el camino hacia una Iglesia *culturalmente policéntrica*. Sobre esa efectiva *voluntad de diálogo* gravita actualmente el servicio que la Iglesia puede prestar a la humanidad y, en clave teológica, la eficacia de su instrumentalidad al servicio del Reino de Dios.

JOSÉ A. PÉREZ TAPIAS

³³ Cf. J. B. METZ, *Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche*, en: KAUFMANN Y METZ, *Zukunftsfähigkeit*, Friburgo 1987, 93-115. Puede verse también J. B. METZ, *La teología en el contexto de las actuales culturas y condiciones sociales*, en: VV. AA., *Teología política y responsabilidad por la paz*: Inst. Fe y Secularidad/Inst. Alemán de Cultura, Madrid 1987, 17-27.

³⁴ GS, 92.

³⁵ Cf. Habermas, *loc. cit.*

³⁶ Puede verse al respecto el interesante artículo de J. M. MARDONES, *Hacia un cristianismo universal y policéntrico*, recogido en su libro *Postmodernidad y neoconservadurismo*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1991, 233-257.