

LA INCULTURACION DE LA FE COMO IMPERATIVO DE LA MISION DE LA IGLESIA

SEGUNDO DIAZ SANTANA

PROFESOR DEL CENTRO TEOLOGICO DE LAS PALMAS

I. DIMENSION ANTROPOLOGICA

Desde la fenomenología de la religión sabemos que Dios como realidad suprema y absoluta, tiene para el hombre un significado real cuando se hace presente desde la historia, dentro de unas estructuras socio-culturales bien determinadas. La cuestión se remonta en un curso muy largo como la historia del mismo hombre. Puede ser abordada en su vertiente antropológica, lo cual nos llevaría hasta la posición por la que el hombre, constitutivamente mundano, siente, dice, alaba, reconoce y expresa su relación con el Misterio, a través de mediaciones “objetivas”.

El profesor Martín Velasco, al preguntarse por la manera cómo el Misterio se hace término de una relación efectiva para el hombre, afirma que la «condición indispensable para ello será que el Misterio, sin dejar de serlo, se haga presente en el mundo espacio temporal, en la historia del hombre. A esta necesidad vienen a responder las mediaciones “objetivas”⁽¹⁾». Y estas media-

(1) J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1978, pág. 310.

ciones no son únicas y universales para todos los hombres y para todas las épocas, sino que se van concretando en cada pueblo y en cada cultura en el devenir del tiempo.

«La fe, —como indica el profesor Torres Queiruga—, es siempre fe de hombres concretos, en el espacio y el tiempo de la historia: en la cultura. Esto vale para toda experiencia religiosa»⁽²⁾. En este sentido hay que decir que toda experiencia religiosa nace siempre inculturada. Detrás y en el corazón de la actitud religiosa hay una comprensión del mundo y de las cosas, por lo tanto la religiosidad presupone una cultura. En el proceso, los elementos culturales propios que expresan una religiosidad o una fe determinada, sin dejar la significación que tienen como realidades mundanas, adquieren una nueva dimensión significativa que les posibilitan referirse a la realidad del Misterio.

En la historia aparece el hecho constatable de la profunda relación que se da entre las religiones y las culturas. Retengamos en este orden de cosas las palabras que Juan Pablo II pronunció ante la Unesco, cuando expresó lo que llamó una convicción personal profunda suya: «la unión orgánica y constitutiva que existe entre religión en general y el cristianismo en particular, de una parte, y la cultura de otra»⁽³⁾.

II. IGLESIA Y CULTURA

La Iglesia «desde el comienzo de su historia, aprendió a expresar el mensaje cristiano con los conceptos y en la lengua de cada pueblo y procuró ilustrarlo además con el saber filosófico». Así se expresaba el concilio Vaticano II en su constitución pastoral, cuando en el capítulo IV de la primera parte, al hablar de la misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo, reflexiona sobre la ayuda que ésta recibe del mundo.

La relación entre la Iglesia y la cultura ha estado siempre presente y viva en su historia bimilenaria. Desde los primeros momentos la comunidad cristiana entra en contacto con el mundo greco-romano, luego la acción de los apologetas del s.II que se propusieron expresar el mensaje cristiano en las categorías conceptuales de la filosofía, teniendo que librar la batalla del gnosticismo, le siguió la gran obra de la patrística y toda la contribución medieval culminada en la síntesis de la escolástica. A partir del siglo XIV se comienza a cuartejar progresivamente el monolitismo cultural del mundo y estallará de

(2) A. TORRES QUEIRUGA, *Inculturación de la fe*, en C. FLORISTAN-J.J. TAMAYO, *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, pág. 472.

(3) JUAN PABLO II, *Discurso ante la Unesco*, n° 9, Ecclesia n° 1.986, 14 de junio de 1980, pág. 722.

manera definitiva con la modernidad y la ilustración, y esto va a tener como resultado la realidad de un mundo multicultural, con paradigmas y cosmovisiones bien distintos, que se confrontan y entran en relación de manera casi ineludible, propiciado por las comunicaciones y las relaciones que se establecen a escala universal.

El concilio Vaticano II significó, por parte de la Iglesia, un intento serio y positivo de diálogo y de apertura al estudio y la comprensión del fenómeno cultural moderno. De hecho es el primer Concilio de la historia de la Iglesia que estudia y trata el tema de la cultura humana y de las culturas de nuestro tiempo de modo expreso.

Y podemos decir que aunque la teología y la mentalidad del Vaticano II se mueven en el ámbito del mundo europeo y occidental, su aplicación va a manifestar la complejidad y la amplitud cultural y social de la realidad eclesial⁽⁴⁾. Su celebración y la puesta en práctica de sus directrices vienen a dejar constancia de la voluntad de clausura de un arco de tiempo que abarca todo un siglo, expresión de una mentalidad, y que tiene como puntos de apoyo el *Syllabus* de 1864 y la *Gaudium et Spes* de 1965. Esa voluntad postula la supresión de una cerrazón secular de la Iglesia a las cuestiones que la modernidad cultural había planteado.

Es de todos conocida la idea de Rahner de que a partir del Vaticano II, con el que se cierra la época piana, comienza una tercera época de la historia de la Iglesia. La primera época tiene lugar en el proceso del judeocristianismo hasta la crisis que se supera en el concilio de Jerusalén, donde los conflictos entre Antioquía y Jerusalén se resuelven aceptando diferentes caminos de evangelización; la segunda etapa se inicia con la acción de Pablo que abre la Iglesia a la cultura mediterránea, y llega al centro del mundo conocidos, hasta Roma (Act. 28, 14ss), y de ahí se extiende por todo el mundo occidental a lo largo y ancho de 1900 años; el tercer estadio es el del mundo multicultural al que el Vaticano II encuentra como interlocutor, en un diálogo que se presenta con todas sus dificultades, desafíos y posibilidades para la inculturación.

Después de la segunda guerra mundial se producen unos movimientos migratorios de una importancia tal que han dado origen a una nueva geografía humana del mundo, estableciendo unas relaciones multiculturales como nunca la humanidad había conocido. En la actualidad coexisten varios modelos socioculturales y de fe que ofrecen un panorama plagado de dificultades pero

(4) Piénsese en lo que han supuesto los distintos Sínodos episcopales, particularmente el de 1971 dedicado a la justicia en el mundo, el de 1974 a la evangelización y el de 1977 sobre la catequesis, como espacios de toma de conciencia en el máximo nivel eclesial de la variedad cultural en la que las distintas Iglesias se encuentran y desarrollan.

al propio tiempo de retos y posibilidades. Estamos en éste período de la historia en el que, como ha dicho Hervé Carrier, «se ha desarrollado lo que podemos llamar una “conciencia cultural” de los cristianos», hemos entrado en el «tiempo de las culturas»⁽⁵⁾.

No vamos a detenernos en la larga búsqueda que los intentos de definición de la cultura ha producido, significándonos la polisemia del término y la amplitud que abarca el concepto. Nos basta para nuestro empeño tomar la palabra cultura en el sentido que el concilio Vaticano II denominó “sociológico y etnológico”, y que describe en los siguientes términos: «Estilos de vida común diversos y escalas de valor diferentes encuentran su origen en la distinta manera de servirse de las cosas, de trabajar, de expresarse, de practicar la religión, de comportarse, de establecer leyes e instituciones jurídicas, de desarrollar las ciencias, las artes y de cultivar la belleza. Así, las costumbres recibidas forman el patrimonio propio de cada comunidad humana. Así también es como se constituye un medio histórico determinado en el cual se inserta el hombre de cada nación y tiempo y del que recibe los valores para promover la civilización humana», (GS 53)⁽⁶⁾.

De donde se sigue que la cultura en singular no existe, sino que sólo encontramos el plural de las distintas experiencias de los diferentes grupos humanos. Hablamos siempre de las culturas. «No hay cultura sino culturas. Históricamente considerada y desde fuera, no hay una fe, sino expresiones culturales y sociales de esa fe; y por ello culturas nacidas desde ella, que si bien entre sí se consideran hermanas, para quienes las vean desde fuera quizá no sea tan evidente su pertenencia al mismo tronco o familia»⁽⁷⁾. Parangonando el texto bíblico podemos decir que Dios no hace acepción de culturas, y que por lo tanto todos los seres humanos, estén donde estén y desde la cultura que les es propia, son destinatarios de su propuesta de salvación.

- (5) H. CARRIER, *Evangelio y Culturas. De León XIII a Juan Pablo II*, EDICE, Madrid 1988, págs. 9s. De interés para toda esta problemática. E. JUGUET, *L'évangélisation peut-elle respecter les cultures?*: Études 349 (1978) págs. 545-558, (Extracto en *Selecciones de Teología* 75 (1980), págs. 266-270).
- (6) En la descripción conciliar se integra la óptica en que las ciencias sociales de mediados del siglo XX sitúa la reflexión sobre la cultura, además de la propia reflexión teológica sobre la misma, y que ya el siglo pasado nos había legado con su orientación filosófico-humanista. Para la evolución en la comprensión del concepto de cultura, P. SUESS, *Inculturación*, en *Mysterium Liberationis*, Trotta, Madrid 1990, págs. 383-391, en donde distingue un concepto integral, un concepto clasista, un concepto cognoscitivo y un concepto análogo.
- (7) O. GÓNZALEZ DE CARDEDAL, *La gloria del hombre. Reto entre una cultura de la fe y una cultura de la increencia*, BAC, Madrid 1985, pág. 167. Muy interesantes las reflexiones del autor sobre la cultura, sobre la ruptura de la comprensión monolítica de la cultura, y la fecundación recíproca de la fe con las culturas; ver especialmente: *Fe, cultura y culturas*, págs. 161-175. También, P. SUESS, *Inculturación*, págs. 380ss. El autor plantea unos presupuestos y unas delimitaciones en lo que denomina la cuestión de las culturas que son muy esclarecedores para la distinción entre culturas e ideologías; en la medida en que la cultura se aproxime a la ideología, en tanto que «visión perturbada» de la realidad o sencillamente «lectura» de la realidad, la inculturación queda fuera de lugar.

Toda cultura comprende tres dimensiones, a saber, la dimensión material de producción y relación con el entorno natural, la dimensión social de organización y estructuración de la comunidad humana que la forma, y la manera de comprender el mundo y el sistema de valores que incluye todo el universo simbólico, celebrativo, religioso, etc. Y es desde esta comprensión integral desde donde se plantea nuestro tema, y desde donde la Iglesia ha de entender la realidad de la inculturación y el alcance de la misma como proceso.

III. INCULTURACION. HISTORIA DEL TERMINO

Después del Concilio es cuando la teología va tomar de forma decisiva las cuestiones que están incluidas en el enunciado de la inculturación. Ahora bien, estamos ante la cuestión del uso de la terminología, pues la realidad a la que se refiere es algo que ha estado siempre presente en la historia del cristianismo. Además y más allá de la expresión, está el proceso de inculturación. El presupuesto que está detrás de todo proceso de inculturación inspirándolo es la búsqueda de la evangelización de la cultura⁽⁸⁾.

El propio término ha tenido una dilatada génesis de la que los autores dan amplia y pormenorizada cuenta⁽⁹⁾. En la antropología son sinónimos de inculturación los vocablos adaptación, acomodación, indigenización, contextualización, encarnación, aculturación y enculturación.

Por lo que podemos saber, hasta el Vaticano II se empleaba el término aculturación para indicar el encuentro del Evangelio con las culturas, y también se utilizaban los términos “encarnación” e “indigenización”. Hacia 1972 se comienza a hablar de inculturación y en 1975 el padre Congar utiliza este término en el Congreso de misionología celebrado en Roma.

El primer documento oficial que utiliza la expresión “inculturación” fue el mensaje al Pueblo de Dios del IV Sínodo de los Obispos, en octubre de 1976.

(8) Cf. H. CARRIER, *Evangelización de la cultura*, en *DTF*, págs. 448-459; Id., *Inculturación, II. Inculturación del evangelio*, en *DTF*, págs. 701-707.

(9) Ver A.A. ROEST-CROLLIUS, *What is so new about inculturation?*: *Gregorianum* 59/4 (1978), págs. 721-737; G. RENOLINA-VARGAS, *Problemática de la evangelización de la cultura*: *Stromata* 314 (1985), págs. 227-228. También: N. STANDAERT, *L'histoire d'un néologisme. Le terme «inculturation» dans les documents romains*: *Nouvelle Revue Theologique* 110 (1988), págs. 555-570; J. LOPEZ GAY, *Pensiero attuale della Chiesa sull'inculturazione*, en AA.VV., *Inculturazione. Concetti, problemi, orientamenti*, *Centrum ignatianum spiritualitatis*, Roma 1990, págs. 9s; H. CARRIER, *Evangelio y Culturas*, pág. 99ss; A. SANTOS, *El método de la inculturación*, en *Teología sistemática de la misión*, Verbo Divino, Estella 1991, págs. 403-419, este autor habla de *inculturación* como sinónimo de lo que en toda su obra desde 1958 ha llamado *adaptación*; M. del C. AZEVEDO, *Inculturación. I. Problemática*, en *DTF*, Paulinas, Madrid 1992, págs. 689-691.

En la constitución conciliar de la Iglesia en el mundo contemporáneo, (advertamos que la propia elección del título de este documento es manifiesta de la nueva actitud, se pasa del título: la Iglesia y el mundo contemporáneo, al de la Iglesia en el mundo contemporáneo), se describe la cultura como un esfuerzo hacia una mayor humanización y un mejor ordenamiento del universo. Se estudia extensamente la relación entre la cultura y el mensaje de la salvación que la Iglesia proclama, y de donde hemos sacado la descripción anteriormente citada (Cf. GS nn, 53-62, que forman el capítulo II de la segunda parte).

El Vaticano II habla explícitamente de «adaptación cultural» (SC 24,2); sienta las bases para los conceptos de «aculturación» (SC 65; GS 54, 57,2; e «inculturación» (LG 17, 1; GS 21, 6).

Después del Concilio se han celebrado dos sínodos episcopales que han tratado expresamente de la evangelización de la cultura. El Sínodo de 1974, que podemos considerarlo como el lugar donde resonó el tema de una forma más fuerte y clara, en relación con la Iglesia particular y su conexión con la cultura. Fue un Sínodo decisivo para la teología de la inculturación⁽¹⁰⁾. Se dedicó íntegramente al tema de la evangelización, y tuvo como fruto la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, de Pablo VI (1975), documento importantísimo y que a más de dos décadas continúa teniendo vigencia por la profundidad de su doctrina, que permanece fresca y con fuerza siempre actual para seguir orientando el empeño evangelizador de la Iglesia en este final de siglo y de milenio. De la exhortación de Pablo VI podemos fijar la atención en lo que se indica en el n° 63 tratando de la adaptación y fidelidad del lenguaje, por su concreción y practicidad. Habla de la tarea de las iglesias particulares que están «profundamente amalgamadas, no sólo con las personas, sino también con las aspiraciones, las riquezas y límites, las maneras de orar, de amar, de considerar la vida y el mundo que distinguen a tal o cual conjunto humano, tienen la función de asimilar lo esencial del mensaje evangélico, de trasvasarlo, sin la menor traición a su verdad esencial, al lenguaje que esos hombres comprenden, y después, de anunciarlo en ese mismo lenguaje». Indica además el documento que el término lenguaje se entiende aquí no tanto a nivel semántico o literario cuanto antropológico y cultural.

Por otro lado tenemos el IV Sínodo de 1977, sobre la formación catequética, del que surgió la exhortación *Catechesi tradendae* de Juan Pablo II (1979), y en la que se recogen los frutos del mismo, que pasaron por las manos de los tres últimos Papas, pero que a Juan Pablo II le correspondió finalmente asumir como herencia recibida.

(10) Cf. J. LOPEZ GAY, *Pensiero attuale della Chiesa sull'inculturazione*, en *Inculturazione. Concetti. Problemi. Orientamenti*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Roma 1990, págs. 17s.

El papa Juan Pablo II en una primera alocución a la Comisión Bíblica en abril de 1979, dirá: «El término aculturación o inculturación puede ser muy bien un neologismo, pero expresa perfectamente uno de los elementos del gran misterio de la Encarnación»⁽¹¹⁾. Y esta misma expresión la repite íntegramente en su exhortación apostólica *Catechesi tradendae* (1979) n. 53.

En este trabajo en relación con la cultura merece mención especial la creación en 1982 del *Consejo Pontificio para la Cultura*⁽¹²⁾.

En el año 1985 publicará el papa la encíclica *Slavorum Apostoli*, sobre la evangelización de los pueblos eslavos. En ella dedica el capítulo VI a la relación entre el Evangelio y la cultura, y en este texto apunta suscitadamente el concepto: «la inculturación —encarnación del evangelio en las culturas autóctonas—, y a la vez, la introducción de éstas en la vida de la Iglesia»⁽¹³⁾.

Será el Sínodo extraordinario celebrado ese mismo año, para conmemorar el veinte aniversario de la conclusión del Concilio, el que en su relación final puntualice algunos extremos interesantes sobre la cuestión, como la distinción con la mera adaptación externa y la radicalización del cristianismo: «Ya que la Iglesia es una comunión presente en todo el mundo, que une la diversidad y la unidad, asume todo lo positivo que encuentra en todas las culturas. Sin embargo, la *inculturación* es diversa de la mera adaptación externa, porque significa una íntima transformación de los auténticos valores culturales por su integración en el cristianismo y la radicalización del cristianismo en todas las culturas humanas»⁽¹⁴⁾. Como dice Standaert: «mientras que la adaptación implica esencialmente el trabajo del misionero, la inculturación es labor de la cultura que recibe el mensaje evangélico y con más precisión de la cristiandad local y de los miembros de la Iglesia local»⁽¹⁵⁾.

En estrecha relación con el Consejo Pontificio para la Cultura, la Comisión Teológica Internacional elaboró un documento sobre *Fe e inculturación* en 1987. En este documento se estudia en una primera parte el proceso de la inculturación en la historia de la salvación: en el antiguo Israel, en la vida y obra de Jesús, en la primitiva Iglesia; y luego, se consideran los problemas actuales que se plantean a la inculturación, estudiando los siguientes: la piedad popular, la relación con las religiones no cristianas, la iglesias jóvenes y su

-
- (11) JUAN PABLO II, *Alocución a la Comisión Bíblica* (26 abril, 1979). *L'Osservatore Romano*, 12 agosto 1979, pág. 403. Como observa Standaert, la primera vez que el papa Juan Pablo II utiliza el término inculturación lo asocia a la noción de encarnación, cf. N. STANDAERT, *a.c.*, pág. 559.
- (12) Cf. *Carta de fundación del Consejo Pontificio para la Cultura*, en *Ecclesia* n° 2.082 (19 Junio 1982), pág. 781.
- (13) JUAN PABLO II, *Slavorum Apostoli*, 21.
- (14) SÍNODO EPISCOPAL, 1985, *Relación final*, II, D, 4. Sobre esta cuestión ver también N. STANDAERT, *a.c.*, págs. 555s.
- (15) N. STANDAERT, *a.c.*, pág. 556.

pasado cristiano, y por último, el reto de los distintos elementos de la modernidad.

La inculturación queda definida en el documento de la *CTI*, de esta manera: «El esfuerzo de la Iglesia para hacer penetrar el mensaje de Cristo en un determinado medio socio-cultural, llamándolo a crecer según todos sus valores propios, en cuanto son conciliables con el Evangelio» (I, 11).

Ese mismo año Roest Crollius define la inculturación como: «la integración de la experiencia cristiana de una iglesia local en la cultura del pueblo que la constituye, de tal manera que esta experiencia no solamente se exprese en los elementos de esa cultura, sino que llegue a ser, dentro de ella, una fuerza que la anime, la oriente y la renueve hasta conseguir una nueva cohesión y comunión, no solamente en dicha cultura, sino también como un enriquecimiento de la Iglesia universal»⁽¹⁶⁾. Aportación que resulta muy completa y en la que nos interesa destacar el aspecto de relación con la Iglesia local y su referencia a la Iglesia universal.

En 1990 la encíclica *Redemptoris missio* sobre la permanente validez del mandato misionero vuelve sobre el tema de la inculturación. En el capítulo quinto habla de «encarnar el Evangelio en las culturas de los pueblos»⁽¹⁷⁾, y cómo la Iglesia en su actividad misionera se encuentra con diversas culturas y está comprometida en el proceso de inculturación. Reconoce que esta exigencia ha marcado todo el camino histórico de la Iglesia, «pero hoy es particularmente aguda y urgente».

Sintéticamente la enseñanza de la encíclica viene a decir lo siguiente:

— Es un proceso de largo tiempo, y un camino lento que acompaña toda la vida misionera.

— No se trata de una mera adaptación externa.

— Es un proceso global que abarca tanto el mensaje cristiano, como la reflexión y la praxis de Iglesia.

— Es un proceso difícil⁽¹⁸⁾, pues está en juego la integridad de la fe cristiana que no puede verse comprometida.

(16) A.A. ROEST-CROLLIUS, *What is so new about inculturation?*: Gregorianum 59/4 (1978), pág. 735.

(17) JUAN PABLO II, *Redemptoris Missio*, 52-54.

(18) En es sentido es preciso señalar todas las dificultades que experimentaron los misioneros ante la toma de conciencia de los pueblos de sus culturas autóctonas, Cf. para ver aquella realidad en los años anteriores al concilio P. CHARLES, *Missionologie et acculturation*: Nouvelle Revue Theologique 75 (1953), págs. 15-32. En el Concilio nos encontraremos con documentos como *Ad gentes* y *Nostra Aetate*, en los que se plantea la relación del trabajo misionero con las diferentes culturas autóctonas y las religiones de los pueblos misionados, v.c.: *AG* 9, 11, 18, 22; *NAe*: 2.

— Destaca la importancia de esta acción en el ámbito de las iglesias locales, mediante las cuales se enriquece la misma Iglesia universal. «Las comunidades eclesiales que se están formando, inspiradas en el Evangelio, podrán manifestar progresivamente la propia experiencia cristiana en manera y forma originales, conformes con las propias tradiciones culturales, con tal que estén siempre en sintonía con las exigencias objetivas de la misma fe» (53).

— Formula además dos principios que deben dirigir el proceso de la inculturación: a) «la compatibilidad con el Evangelio de las varias culturas a asumir», y b) «la comunión con la Iglesia universal».

Para hacer operativos estos principios será imprescindible emplear el discernimiento. Se hace notar que el proceso necesita una gradualidad que poco a poco será expresión de la experiencia cristiana de la comunidad. Debe implicar a todo el pueblo de Dios, no sólo a algunos expertos. Será dirigida y estimulada, pero nunca forzada, para evitar las reacciones de rechazo en los cristianos, y por último, «debe ser expresión de la vida comunitaria» (54).

Pero donde la enseñanza sobre nuestro tema adquiere un carácter de mayor sistematización es en la exhortación apostólica *Ecclesia in Africa*, sobre la Iglesia en Africa y su misión evangelizadora hacia el año 2000, publicada el 14 de septiembre del año pasado. Se trata del fruto de los trabajos de la Asamblea especial para Africa del Sínodo de los Obispos, celebrada el año 1994, en un momento eclesial histórico y de suma trascendencia en la acción evangelizadora de ese enorme continente.

La lectura y el estudio de este documento resultan del máximo interés para la toma de conciencia misionera de toda la Iglesia en estos momentos. Nosotros nos detendremos exclusivamente en el capítulo III que se dedica a la *Evangelización e inculturación*, (n^{os}. 55-71).

En los primeros párrafos del capítulo se exponen las nociones básicas de la teología de la misión de la Iglesia, insistiendo en la centralidad- cristológica del anuncio que la comunidad cristiana tiene que hacer, y el alcance antropológico del mismo, que mira «al hombre y a la sociedad en todos los niveles de su existencia». Todo ello desde una impostación pneumatológica que hace saber que es el Espíritu Santo el verdadero guía, que da a la Iglesia la seguridad y la confianza para ir al encuentro del mundo y dar testimonio de Cristo (cf. 55-58).

Se pasa luego a constatar la urgencia y la necesidad de la inculturación, que viene definida en los términos en los que se hace en documentos anteriores (*Catechesi tradendae*, 1979, *Redemptoris missio*, 1990), y en las proposiciones del mismo Sínodo, como: «prioridad y urgencia en las Iglesias particula-

res», «exigencia de la evangelización», «uno de los desafíos mayores para la Iglesia en el continente a las puertas del tercer milenio» (59).

El discurso de la exhortación apostólica a la hora de la fundamentación teológica queda articulado en torno a tres ejes que la vertebran en su estructura interna:

a) el *misterio de la Encarnación* del Verbo, que tiene lugar en la historia,

b) el *misterio de la Redención*, que es el que da la «lógica», del proceso de la inculturación del mensaje revelado,

c) el *misterio de Pentecostés*, por el que todos los pueblos están llamados a profesar en su propia lengua la fe en Jesús el Cristo.

Sobre este material fundamentador volveremos luego a la hora de sistematizar nuestra aportación.

Antes destaquemos que el documento postsinodal se extiende en los criterios y ámbitos de la inculturación. Se reconoce que «es una tarea difícil y delicada», que pone a prueba la fidelidad al Evangelio y a la Tradición apostólica «en la evolución constante de las culturas» (62), y se recuerdan los dos principios a tener en cuenta, que vuelven a ser los que ya se indicaron en la encíclica *Redemptoris missio*, la compatibilidad con el mensaje cristiano y la comunión con la Iglesia universal, al tiempo que se alerta sobre el riesgo del sincretismo. Y es ahí precisamente donde se centra la dificultad de la cuestión, porque se ha de realizar todo un proceso de estudio paciente y delicado, para discernir exactamente lo que constituye el mensaje y lo que es elemento cultural y por lo mismo cambiante.

Digamos como último eslabón de este recorrido histórico que el Papa ha vuelto sobre el tema en un documento de este mismo año dedicado a la vida consagrada: *Vita Consecrata*, marzo 1996. De este documento entresacamos dos párrafos por su importancia para nuestro trabajo.

Un primer texto en el que se insiste en la entidad que tiene la inculturación en la misión de la Iglesia, y el otro, por la vertiente cristológica que en este caso es puesta en relación con el testimonio de la vida consagrada.

«Forman parte también de la actividad misionera el proceso de inculturación, y el diálogo interreligioso» (VC 79a).

«Para una auténtica inculturación es necesaria una actitud parecida a la del Señor, cuando se encarnó y vino con amor y humildad entre nosotros. En este sentido la vida consagrada prepara a las personas para hacer frente a la compleja y ardua tarea de la inculturación, porque las habitúa al desprendimiento de las cosas, incluidos muchos aspectos de la propia cultura» (VC 79b).

IV. INCULTURACION “*IN FIERI*”

Por todo cuanto llevamos dicho nos damos cuenta de que la inculturación es algo dinámico, algo que está permanentemente en proceso, en un fieri y no en un facto esse.

Si vemos la inculturación como el encuentro de la fe en Cristo con las diversas culturas, hemos de reconocer, como se afirmó más arriba, que el término es nuevo, pero no la realidad a la que se aplica el mismo.

Ya desde los comienzos, la fe en Cristo, y por lo tanto la Iglesia, se vio abocada al encuentro cultural, es decir, a la necesidad de entrar en diálogo y confrontación con los distintos mundos culturales a los que llegaba, lo cual, como muestra la historia, no fue empresa fácil.

Diversas situaciones se dieron históricamente en el mismo inicio de la fe cristiana. Pensemos en la situación del propio Jesús frente a la cultura del ambiente en el que vivió; después de Pentecostés la situación de la primera comunidad cristiana en relación con la cultura semita; y a continuación el encuentro con la cultura helenística una vez que se empieza a llevar a cabo la misión fuera del ámbito judío⁽¹⁹⁾.

El profesor A. Vanhoye, describe muy bien cómo el propio Jesús hace el proceso de inculturación, pero de una forma creativa, en relación con el ambiente cultural judío en el que tiene lugar su vida. En este sentido la toma de postura de Jesús tiene una importancia cultural grande, ya que conduce a un cambio de manera de concebir la religión y por lo mismo la práctica religiosa, con las consecuencias que de ahí se siguen para la vida social. Estando dentro de la tradición cultural religiosa del profetismo israelítico lo lleva más allá en una profundización y radicalización del mismo.

Igualmente la realidad de la Iglesia de Jerusalén en la que no existía unanimidad en la comprensión de la inculturación de la fe cristiana en la cultura judaica. Había dos tendencias, una de ruptura y otra de continuidad; temas que se ven en la concepción del Templo (cf. Act. 6, 13, muerte de Esteban), en la relación con la Ley de los que se convierten del judaísmo (cf. Act. 21, 20), en la cuestión de las carnes ofrecidas a los ídolos (Act. 21, 25), etc.

Lo mismo hemos de decir en relación con el encuentro que va a tener lugar con la cultura pagana a partir de la misión a los gentiles cuando la Iglesia empieza a extenderse por toda la ribera del mediterráneo. ¿Cómo habrían de

(19) Cf. COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL, 1987, *Fede e inculturazione*, II, 8-30; A. VANHOYE, *Nuovo Testamento e inculturazione*: La Civiltà Cattolica n° 3.224 (20 octubre, 1984), págs. 118-136.

integrarse a la Iglesia, que ya era judeo-cristiana, y por lo tanto ofrecía una primera inculturación, los paganos que se convertían? Aunque, como sostiene A. Vanhoye, en su estudio sobre el nuevo testamento y la inculturación, en los escritos del NT los autores van más en el sentido de una inculturación hebrea del griego, que una inculturación griega de la fe cristiana (20).

Pero la práctica va a caminar progresivamente en el sentido de la apertura a las nuevas condiciones. Pensemos lo que supuso esa cuestión de la apertura de la Iglesia a los paganos sin la necesidad de una previa aceptación del judaísmo. Y la profundidad que encontramos en la reflexión paulina, que desde la comprensión del misterio de Cristo y la novedad que supone para la vida de todos los seres humanos, lo decisivo no es si circuncisión o no circuncisión, sino el ser nueva criatura en Cristo, como queda reflejada en el texto de la carta a los gálatas, 6, 15: «Pues lo que importa no es el estar circuncidado o no estarlo, sino el ser una nueva criatura».

«La fe cristiana es inseparable de la revelación bíblica, de la que es el perfecto cumplimiento, pero no es inseparable de la cultura judaica»⁽²¹⁾, afirma el profesor Vanhoye. Y en ese sentido es cierto que la fe en Cristo no puede renegar de su origen, pero podrá y deberá quedar desligada del condicionamiento cultural que en un determinado momento la vehícula. Por lo tanto, la fe puede y debe ser expresada en otras culturas, en las sucesivas etapas históricas y al entrar en contacto con mundos o situaciones culturales diferentes.

Sorprendemos al propio Pablo en el discurso del Areópago (Act. 17, 22-34) haciendo un esfuerzo en este sentido, citando autores griegos, y realizando un trabajo que, aún cuando todavía no es la inculturación propiamente dicha, supone una especie de *captatio benevolentiae*, tendente a buscar la entrada en ese mundo cultural distinto. Como dice el profesor Paulo Suess, con una imagen literaria sugerente: «El apóstol utiliza las piedras de la cantera cultural e histórica de los atenienses para construir con ellas su torre de comunicación teológica»⁽²²⁾.

La fe cristiana, por tanto, no se agota ni se identifica con una sola cultura (trascendencia del Evangelio con relación a cualquier cultura), pero siempre se expresa y se dice a través de los elementos culturales que constituyen una determinada cultura (inculturación —inmanencia—, necesaria en el tiempo y en la historia). La fe cristiana acoge positivamente las diversas culturas y las promueve y desarrolla. Así se expresó el concilio Vaticano II cuando dijo

(20) Cf. A. VANHOYE, *l.c.*, pág. 130. Ver también D. IRARRAZABAL, *Práctica y teología de la inculturación*: Páginas XIII (1993), págs. 39ss; y P. SUESS, *Inculturación*, págs. 398-402.

(21) *Ibidem*, pág. 131.

(22) P. SUESS, *Inculturación*, pág. 397.

en GS 42: «La Iglesia en virtud de su misión y de su naturaleza no está ligada a ninguna cultura particular». Y por lo mismo, añadimos nosotros, tampoco a la cultura judaica.

Esto nos pone delante una cuestión que es clave, y que es preciso tener en cuenta: la no identificación entre fe y cultura. La fe y la cultura son dos magnitudes heterogéneas que establecen relaciones recíprocas, y que pueden enriquecerse mutuamente ⁽²³⁾. Ahora bien la distinción entre fe y cultura no implica disociación, sino que la fe está destinada a penetrar toda cultura humana; es más hay que afirmar que la fe es vivida en verdad cuando se hace cultura ⁽²⁴⁾.

Es decir, la fe trasciende las culturas, pero toma carne en la concreción de las expresiones, los símbolos y los elementos propios que la expresan; y la fe discierne los distintos valores culturales. «La fe nunca existe en estado puro, ni puede distinguirse un núcleo de la misma aislable de sus revestimientos culturales. No existe fe más que, bien o mal, pero siempre ya inculturada» ⁽²⁵⁾. Como dice el profesor Rovira Beloso: «la fe no sólo se introduce en la cultura sino que, al sembrarse en ella, la discierne». Y cuando se plantea las formas que toma ese discernimiento, el profesor catalán indica las de: iluminación trascendente de los valores, la crítica positiva de los valores que no dan la talla de la plenitud, la crítica negativa de las actitudes inhumanas, que amenazan con destruir lo humano en vez de construirlo.

Ante todo esto tenemos bien presente la advertencia de Pablo VI en su exhortación apostólica sobre la evangelización: «La ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas. De ahí que hay que hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de las culturas» (EN 20), y al propio tiempo afirmamos que la evangelización de la cultura no es lo mismo que la sacralización ⁽²⁶⁾.

(23) Cf. J.M. ROVIRA BELLOSO, *Inculturación en Introducción a la Teología*, Sapientia Fidei, BAC, Madrid 1996, págs. 326. 328-330. Cada vez se avanza más en la conciencia de la diferenciación entre la fe y las mediaciones, en la realidad inevitable y enriquecedora del pluralismo teológico, de la existencia de pluralidad de teologías y de las concreciones culturales del cristianismo en toda su larga historia. cf. COMISIÓN TEOLOGICA INTERNACIONAL, *El pluralismo teológico*, BAC, Madrid 1976. También H. CARRIER, *o.c.*, págs. 105ss.

(24) Cf. H. CARRIER, *Inculturación. II Inculturación del Evangelio*, en DTF, pág. 705.

(25) J. MARTIN VELASCO, *Increencia y evangelización*, Sal Terrae, Santander 1988, pág. 240.

(26) El profesor N. Standaert cree importante establecer la distinción entre «evangelización de las culturas» e «inculturación del evangelio», ya que, aún reconociendo que son dos aspectos indisolubles, la distinción ayuda a ver la característica peculiar de la inculturación en cuanto que es un elemento de la recapitulación de todas las cosas en Cristo y de la catolicidad de la Iglesia. En esta distinción ve el autor las diferentes maneras de interpretar el Concilio, por ejemplo en el caso de AG 22, en donde se da una manera minimalista y otra maximalista de entender la tarea de las iglesias locales. La primera se caracteriza por el miedo y el recelo ante las experiencias que han de realizar las iglesias, pues pondrían

En este punto conviene indicar los distintos ámbitos en los que las culturas se encuentran con el hecho de la fe cristiana, el Evangelio o la Iglesia⁽²⁷⁾. El primero es el de las poblaciones que viven en culturas ajenas a la tradición greco-latina y occidental donde el cristianismo se ha encarnado modernamente. Ahí están presente las inculturaciones en la India, Africa, América Latina, como asignatura pendiente de la Iglesia y su misión en el momento actual. Pero también existe el otro ámbito, el de las tradiciones y los pueblos aquellos en que el cristianismo se halla de hecho inculturado. Y aquí surgen las cuestiones: ¿Qué ha de hacer el cristianismo que ha cuajado en los «antiguos regímenes» culturales, para inculturarse en las nuevas formas de pensar, sentir, valorar y vivir de las culturas que surgen de los cambios, que como ya indicaba el Concilio hace más de treinta años, que eran profundos y acelerados?⁽²⁸⁾ Por otro lado, dentro de la llamada cultura occidental en proceso de cambio, se despliega toda una constelación de subculturas, con maneras muy peculiares de comprender y de vivir la existencia, ¿cómo ha de ser vivido el cristianismo en el seno de esas culturas, llamadas «nuevas culturas parciales»?

V. FUNDAMENTACION TEOLOGICA DE LA INCULTURACION⁽²⁹⁾

Además de encontrar un primer fundamento en la diversidad de seres creados por Dios, con sus peculiaridades y especificidades que dan muestra y testimonian la multitud de aspectos de la bondad del creador, el fundamento de la inculturación radica en el misterio de Cristo, es decir todo el misterio de su encarnación, vida, muerte y resurrección y donación del Espíritu Santo⁽³⁰⁾.

(...) en peligro la tradición apostólica y la unidad de la Iglesia; y la interpretación maximalista que da un sentido y un contenido real a la autonomía de las iglesias, sin temer a los riesgos, consciente de las relaciones dialécticas entre la Iglesia universal y las iglesias locales, cf. N. STANDAERT, *a.c.*, págs. 563s.

(27) Sigo en esto la división que ofrece Martín Velasco en su capítulo sobre la inculturación del cristianismo, *Increencia y evangelización*, págs. 228ss.

(28) Cf. GS 5. En 1985 en la relación final del Sínodo extraordinario se decía: «afirmamos la gran importancia y la gran actualidad de la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*. Pero, a la vez, advertimos que los signos de nuestro tiempo son parcialmente distintos de los que había en tiempo del Concilio, habiendo crecido las angustias y ansiedades... Esto obliga a una reflexión nueva y más profunda que interprete tales signos a la luz del Evangelio», *Relación final*, II, D, 1.

(29) Cf. JUAN PABLO II, *Ecclesia in Africa*, cap. III, *Evangelización e inculturación*; La Comisión Teológica Internacional, publicó en 1985 un documento sobre cuestiones de eclesiología, *Themata selecta de ecclesiología*, con ocasión del XX aniversario de la clausura del concilio Vaticano II, y uno de los temas que estudia es el de la inculturación: 4. *Populus Dei et inculturatio*, deteniéndose en tres puntos: necesidad, fundamento y diversos aspectos de la inculturación. También, *La fe y la inculturación*, (1987); CONSEJO NACIONAL DE MISIONES, *Misión y Culturas*, ÉDICE, Madrid 1991; M. del C. AZEVEDO, *Inculturación. I Problemática*, en DTF, Paulinas, Madrid 1992, págs. 691-693.

(30) Cf. COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de ecclesiología*, 4 2; CONSEJO NACIONAL DE MISIONES, *o.c.*, 50.

En primer lugar en el *misterio de la Encarnación*. La propia encarnación del Hijo de Dios es una encarnación cultural⁽³¹⁾. En el decreto *Ad gentes* nos dice el Concilio que, «...Cristo se unió por su encarnación a las determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió» (AG 10). Cristo de hecho no fue chino, ni bereber, ni guanche, sino que fue un hebreo de Nazaret de Galilea que hablaba arameo. Como dice Marcelo de C. Azevedo: «Históricamente, en Jesucristo, el Verbo se hizo igualmente y al mismo tiempo hombre-como-todo-ser-humano (nivel de naturaleza) y hombre pero-no-como-todo-ser-humano (nivel de cultura), por ser judío»⁽³²⁾.

Esa ley de la encarnación es normativa para la comunidad de los seguidores de Jesús que como el Padre le envió a él, así también son enviados al mundo (cf, Jn 17, 8). Por eso el texto de *Ad gentes* que acabamos de citar comienza afirmando: «La Iglesia, para que pueda ofrecer a todos el misterio de la salvación y la vida traída por Dios, tiene que insertarse en todos estos grupos con el mismo afecto con que...».

En el terreno de la inculturación opera la misma ley de la encarnación, en la que sabemos que Cristo, según la expresión de Hebreos: *fue probado en todo igual que nosotros, excepto en el pecado* (4, 15); por lo tanto, participó de las debilidades de la condición humana, excepto del pecado. De igual manera la Iglesia, en la empresa de inculturar la fe, la vacía en los moldes culturales determinados experimentando la debilidad y la pobreza de la carne en la que se expresa y dice en un determinado momento.

Pero además en la apertura y la empatía para saber descubrir y dejarse sorprender por la presencia ubicua, de lo que desde los santos Padres se denomina como las *semillas del Verbo*.

La terminología patrística de las *semina Verbi* y de la *praeparatio evangelica*, presente en Justino, Clemente Alejandrino, Eusebio de Cesárea, Ireneo, es asumida por el Concilio (LG 17, AG 2, 11, 15) y el magisterio posterior de la Iglesia (EN 53, RM 28).

En la *Redemptoris missio*, se pone en relación con el trabajo que realiza el Espíritu Santo en la historia, afirmando que: «La presencia y la actividad del Espíritu no afectan únicamente a los individuos, sino también a la sociedad, a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones. En efecto, el Espíritu se haya en el origen de los nobles ideales y de las iniciativas de bien de la humanidad» (RM 28c).

(31) Cf., H. CARRIER, *Inculturación. II. Inculturación del Evangelio*, en DTF, pág. 740.

(32) M. del C. AZEVEDO, o.c., pág. 692.

En relación con ambas categorías de las *semina Verbi* y la *praeparatio evangelica*, se puede constatar la analogía de las culturas en función de la humanidad, con lo que dice el comienzo de la carta a los Hebreos, en referencia a los padres por medio de los profetas: *de manera fragmentaria y de muchos modos* (Cf. Heb 1,1). También Dios está hablando en las culturas y los ritos, en los modos y los símbolos de los pueblos de manera velada, de modo incipiente, pero hablando al fin de cuentas.

La expresión *semillas del Verbo*, evoca una imagen que sugiere una contraposición que resulta usual en el mundo de la agricultura. Se trata de la diferencia que se da entre las acciones de “sembrar” y “plantar”. Plantar y transplantar supone el cambio de una planta o esqueje, ya “hechos”, de un lugar a otro, de un semillero o de otra plantación. Sin embargo lo que se siembra es la semilla, que desde el momento en que germina, cuando nace, al crecer y al granar, está en asimilación con la tierra, en su ambiente, está radicada, hecha las raíces en la tierra que la alimenta, que la sostiene, que la hace ser, de semilla a planta.

De la imagen de la plantación se alimentó durante mucho tiempo la teología de la misión. Estamos ante el tema de la *plantatio ecclesiae*, que fue desarrollada por Pierre Charles: «El misionero se encarga no de salvar las almas, sino de establecer, en donde todavía no existe, el medio ordinario de la salvación, es decir, la Iglesia visible con la fuente viva de su doctrina y con los siete sacramentos»⁽³³⁾.

La concepción fue criticada en su día, fundamentalmente por dos criterios. Por un lado por su eclesiocentrismo, que lleva a pensar la Iglesia misma como el centro de la misión, y por otro, por la cuestión de la *plantatio*. El primero presenta a la Iglesia reproduciéndose a sí misma, y el segundo puede aludir al trasplante de algo que viene de fuera, que “ya existe”, que de alguna manera “ya está hecho”⁽³⁴⁾.

Por ello en la actualidad se prefiere hablar de la Iglesia que germina. No se trata de trasplantar la Iglesia o de transportarla de un lugar a otro, sino

(33) P. CHARLES, *Missionologie*, Louvain, 1939, pág. 140. Pierre Charles es el mentor principal de la escuela de Lovaina, comienza a exponer públicamente sus ideas misioneras desde 1926 en sus *Dossiers de l'Acción Missionnaire*. Para la comprensión de la concepción de la escuela misionológica de Lovaina, y particularmente de la personalidad e ideas de Pierre Charles, cf., A. SANTOS, *Teología de la misión*, Verbo Divino, Estella 1991, págs. 154-236. En la concepción de P. Charles no está la idea del mero trasplante.

(34) P. SUESS, *Inculturación*, pág. 403. Dice el autor: «La acomodación, en este contexto, da la impresión de ser una gentileza metodológica o una concesión pedagógica. No parte de una teología de la encarnación. Sólo a partir del intento de ver la misión en analogía con el misterio de la encarnación —de una encarnación despojada, que habrá de ser reveladora y redentora—, consigue librarse del colonialismo y del etnocentrismo y se hace capaz de construir lazos de fraternidad y de solidaridad».

de hacerla crecer desde dentro. Algunos llegaban, por este camino, a establecer la exigencia —en la experiencia de la evangelización de cada pueblo— de “revivir” el Antiguo Testamento. Es decir que podría haber pueblos que en su historia tendrían que pasar una experiencia similar a la que pedagógicamente Dios empleó con su pueblo en el Antiguo Testamento.

L. Boff, en su *Eclesiología*, plantea el tema de la Iglesia popular a partir de este movimiento. Según el autor brasileño más que de *trasplantar* la Iglesia, se trata de *implantarla*, distinguiendo la primera forma que es deductiva, de la segunda que sería inductiva. «El clérigo se dirige al centro del pueblo, donde se va a encontrar con alguien ya activado por la acción del Espíritu, quien, antes de la llegada de la Iglesia instituida, ya estaba formando una Iglesia anónima con su gracia y su perdón. De ahí que no se trate deductivamente de ‘trasplantar’ Iglesia, sino inductivamente de ‘implantar’ Iglesia. Como decía el card. Darmojuwono, presidente de la Conferencia episcopal de Indonesia en el Sínodo de 1974: “Implantar la Iglesia es entrar en diálogo con la cultura y las religiones del país. Este diálogo tiene por objeto hacer cada vez más explícita y consciente la presencia del Espíritu de Dios que transforma y penetra la vida de los hombres”. La Iglesia que se implanta explícita, purifica y prolonga la Iglesia latente ya preexistente»⁽³⁵⁾.

Esta expresión viene a decir lo que cristológicamente formulará Urs von Balthasar unos años después: «Cristo, el vencedor, el Kyrios que reina sobre todos los pueblos, está ya siempre allí a donde el predicador llega»⁽³⁶⁾. Del sentido de la presencia del Espíritu en los hombres, ya habló Juan Pablo II en la primera encíclica programática e inaugural de su pontificado, la *Redemptor hominis* (1979): «La actitud misionera comienza siempre con un sentimiento de profunda estima frente a lo que “en el hombre había”, por lo que él mismo, en lo íntimo de su espíritu, ha elaborado respecto a los problemas más profundos e importantes; se trata de respeto por todo lo que en él ha obrado el Espíritu, que “sopla donde quiere”» (RH 12).

Parece pues preferible al término *plantar*, el de *implantar* como hacer *germinar*. Una germinación de la semilla que está sembrada por todas partes y que mayéuticamente (Torres Queiruga) se explicita y aflora a la conciencia con las expresiones y los modos culturales determinados.

(35) L. BOFF, *Eclesiología*, Sal Terrae, Santander 1979, pág. 39. Sobre la teoría de la *implantación* ver A. SANTOS, *o.c.*, págs. 184-189.

(36) H. URS VON BALTHASAR, *Universalismo cristiano*, en *Verbum Caro*, Cristiandad, Madrid 1964, pág. 540.

En segundo lugar se fundamenta en *el misterio de la Redención*. La obra de la encarnación comprende la Cruz, el misterio de la entrega para la liberación. El misterio salvífico que opera la redención es el misterio pascual. La encarnación por lo tanto se ha de considerar siempre en unión en el misterio de la cruz y de la resurrección⁽³⁷⁾. Aquí encontramos la «lógica» propia del misterio de la Redención. La del grano de trigo que cae en tierra y muere (cf. Jn 12, 24); la del anonadamiento y la kénosis para la exaltación (cf. Flp 2, 6-9).

En el himno de la carta a los filipenses encontramos expresada esta realidad en su unidad indestructible: *Cristo Jesús...se despojó de sí mismo, tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz. Por lo cual Dios le exaltó y le otorgó el Nombre, que está sobre todo nombre (2, 7-9)*.

La encarnación comprende la crucifixión, y por lo mismo todo proceso de inculturación entra también en este orden. Es más, el mismo paso de la fe por las culturas y de las culturas por la fe, está sometido a lo que podremos denominar la *reserva staurológica*. La reserva staurológica nos lleva a pensar que la cruz de Cristo es siempre un elemento crítico y desabsolutizador de cualquier cultura. Pone en guardia, desde el mismo comienzo, ante toda fácil acomodación, o concesión al gusto de determinado paradigma cultural. La singularidad del mensaje cristiano, con su sabiduría de la Cruz, y la aparente aporía del poder de Dios, mantiene vigilante al creyente en este campo. Va a resultar verdad que todo empeño teológico que se case sin condiciones con una determinada cultura corre el riesgo de quedarse pronto viudo.

Se entra así «en una dialéctica dialogante de *asunción y juicio* —sobre la pauta muerte resurrección— de los elementos propios de cada cultura, evitando los extremos de un “liberalismo”, que diluya la especificidad de la fe, y de una “ortodoxia”, que se resista a abandonar los viejos moldes de una evangelización etnocéntrica y colonizadora»⁽³⁸⁾.

Resulta interesante en relación con cualquier inculturación en la que vivimos o estamos, la mayoría de las veces sin darnos cuenta, pues la respiramos y la tenemos desde siempre como implícitos vitales, que nos han sido dados, que, como dice Diego Irarrázabal, «junto con inculturar nos cabe exculturar el Mensaje»⁽³⁹⁾. Es decir, que al mismo tiempo que se realiza la incul-

(37) Cf. A.A. ROEST CROLLIUS, *Per una teologia pratica dell'inculturazione*, en *Inculturazione. Concetti, Problemi. Orientamenti*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Roma 1990, pág. 44.

(38) A. TORRES QUEIRUGA, *Inculturación de la fe*, pág. 477.

(39) D. IRARRAZABAL, *Práctica y teología en la inculturación*: Páginas XVIII (1993), pág. 33.

turación del Evangelio, se precisa la exculturación de los factores idolátricos, de todos aquellos elementos que *deshumanizan, mortifican y destruyen* al ser humano y a las sociedades, en lugar de *humanizarlos, vivificarlos y construirlos*.

En tercer lugar se fundamenta el *misterio de Pentecostés*. Cada pueblo y todos los pueblos están llamados a profesar en su lengua nativa la fe en Jesús el Cristo (Cf. Act. 2, 6-13).

La experiencia de Pascua-Pentecostés hace a la Iglesia universal, para todos los pueblos. Todos los seres humanos han de ser capaces de escuchar al Espíritu en su lengua nativa. Y volvemos a recordar lo que Pablo VI dijo en la *Evangelii nuntiandi* de la comprensión de la lengua no tanto en sentido semántico y literal cuanto antropológico y cultural (cf. EN 63).

El Espíritu resuena en su voz multicultural, con una «verdad sinfónica» (H. Urs von Balthasar), en las lenguas y las culturas de todos los pueblos. Pentecostés aparece así como el reverso de Babel, en donde la multiplicidad de lenguas dividió y separó a los hombres. La Iglesia de la Nueva Alianza, dice el Concilio: «habla en todas las lenguas, comprende y abraza en la caridad todas las lenguas y supera así la dispersión de Babel» (AG 4). Porque siempre estará presente el peligro de “babelización” de nuestras comunidades, de nuestras relaciones eclesiales, así como también de las comunidades culturales que en la aldea global están llamadas a encontrarse y enriquecerse. Este es el gran reto de la multiculturalidad que está exigiendo unas pautas y unas actitudes nuevas, unos patrones pedagógicos distintos a los de la intolerancia y el imperialismo cultural, del fanatismo y todo tipo de fundamentalismo estéril y paralizador.

En este sentido, eclesialmente la inculturación sólo avanzará en la medida en que las iglesias locales hagan frente y discernan los desafíos de las respectivas sociedades en las que están implantadas.

Estamos ante el tema de la catolicidad de la Iglesia que ha de ser entendida no solamente en la dirección que apunta hacia la universalidad en extensión, es decir la catolicidad cuantitativa, sino en comprensión e intensidad es decir la catolicidad cualitativa, que tiene presente los aspectos particulares y por lo tanto diferenciadores de las culturas y los pueblos⁽⁴⁰⁾.

(40) Para este tema ver Y. CONGAR, *La Iglesia es católica*, en *Mysterium Salutis*, IV/I, Cristiandad, Madrid 1973, págs. 492-516. El la pág. 501 dice el autor que: «una catolicidad cualitativa asume mejor la consideración de la aportación de las personas y valora mejor los aspectos de diversidad». También S. FOLGADO FLOREZ, *Religión e inculturación. Un reto a la catolicidad de la Iglesia: Biblia y fe XIII*, 37 (1987), págs. 21-48. Y el número monográfico de Concilium, *Verdadera y falsa universalidad del cristianismo*, 155 (1980). En *Temas selectos de eclesiología*, se afirma que la inculturación es un elemento de la catolicidad de la Iglesia, cf. 4.2.

Se precisa, pues, mirar y comprender el esfuerzo de todo proyecto teológico en línea de inculturación, como la manera de hacer que el cristianismo y las Iglesias salgan de su aislamiento secular, y continúen progresando por el camino del diálogo y la proximidad mutuamente fecundante. En este camino el Vaticano II supuso un hito, pero sigue significando un reto para el nuevo clima de multiculturalidad en el que estamos inmersos, como algo que posibilita el despliegue de posibilidades tal vez ignotas hasta nuestra época.

«La meta ha de ser la originalidad creadora del Espíritu —sobre la pauta de Pentecostés—, que haga surgir en la unidad de fondo eclesial la rica diversidad de los distintos pueblos, creando una comunión “que enriquece al mismo tiempo a la propia Iglesia y a las diferentes culturas” (GS 48)»⁽⁴¹⁾.

La Iglesia y las iglesias se ven emplazadas así a la gran tarea de la unidad en la pluralidad como condición de posibilidad para que se de la universalidad de la fe. Los caminos aquí tampoco están hechos, mucho menos transitados. Y siempre acecha el peligro de querer volver a las andadas, sin asumir el riesgo que supone andar por caminos nuevos, por veredas que se abren, algunas de las cuales se cierran en el error y la equivocación, pero que posibilitan a la larga la roturación de los nuevos caminos, los nuevos modos de inculturación.

Estaríamos aquí a vueltas con otro camino que tiene que transitar la Iglesia: **El camino que va de Jerusalén a Roma**. Desde *Jerusalén, en toda Judea y Samaría y hasta los confines de la tierra* (Act. 1, 8). Entendiendo Roma como la expresión de la universalidad, el centro del mundo entonces conocido. Jerusalén que era el punto de llegada del Evangelio (Lucas), es en los Hechos (Lucas) el punto de partida. Y desde Jerusalén (punto de partida), desde la mañana de Pentecostés, la Iglesia de Dios se pone en marcha hasta los confines de la tierra (punto de llegada), cuyo paradigma se sitúa en Roma en aquellos momentos. Aunque en la historia el problema es que una vez que se llega a Roma, y romanizada la Iglesia en sus dimensiones diversas, tenga dificultades para seguir llegando a los confines culturales de la tierra, y parezca o resulte más fácil romanizar u occidentalizar, o volver a Jerusalén, en un viaje que necesariamente ha de ser en una dirección, la que desde Pentecostés indica el Espíritu del Señor resucitado⁽⁴²⁾. En definitiva esta perspectiva de la

(41) A. TORRES QUEIRUGA, *l.c.*, pág. 477.

(42) Siempre tendremos que distinguir entre las directrices de la Iglesia dirigidas a los misioneros, y las conductas que luego se tienen en los distintos lugares, los comportamientos y las interpretaciones. Una instrucción de la Congregación para la Propagación de la Fe, fechada en 1659, trataba así el tema práctico de la inculturación: «No os dejéis llevar por el celo, no pretendáis argumentar con estos pueblos para convencerles de que puedan cambiar sus ritos, hábitos y costumbres a menos que sean evidentemente contrarios a la religión y a la moral. ¿Qué cosas más absurda no sería tratar de implantar entre los chinos los hábitos y costumbres de Francia, España, Italia o cualquier otro país de Europa? No

inculturación nos hace caer en la cuenta más decididamente de la necesidad de superar una concepción geográfica de la evangelización para entenderla más como una realidad cultural⁽⁴³⁾.

VI. DOS DIMENSIONES DE LA INCULTURACION Y ALGUNAS CONSIDERACIONES PASTORALES.

Vamos a fijar la atención en dos dimensiones de la inculturación que en los momentos actuales vienen a ser dos elementos importantes y urgentes de esta tarea que tiene que realizar la Iglesia para cumplir con su misión. Se trata de la promoción y la lucha por la justicia, por un lado, y del diálogo interreligioso por otro. Estamos ante lo que Jacques Dupuis denomina «un concepto amplio y comprehensivo de evangelización», que ha de abarcar determinadas actividades y entre ellas estas dos mencionadas. Se trata de «superar el hábito, ampliamente establecido, de reducir la evangelización a la proclamación explícita y su sacramentalización en la comunidad eclesial, relegando la promoción de la justicia y la misión de liberación humana como algo asesorio, y el diálogo interreligioso, como algo que sólo produce estancamiento»⁽⁴⁴⁾.

LA PROMOCION Y LA LUCHA POR LA JUSTICIA.

La inculturación lleva consigo que la Iglesia se comprometa en los problemas humanos más fundamentales de cada cultura. Tiene que ver por tanto con todo lo que es humano y construye y plenifica al ser humano. No solamente el aspecto intelectual y teórico de la cultura, sino también, en la línea del lenguaje antropológico al que nos hemos referido varias veces, tiene que ver con la preocupación por la justicia⁽⁴⁵⁾. La lucha por la cultura es indisoluble de la lucha por la justicia.

«La inculturación no puede, pues, entenderse si no es a la luz de una justa comprensión de la evangelización, que es ciertamente, indisoluble de la liberación del hombre, pero el hombre entendido en todas sus dimensiones,

(...) tratéis de introducir en ellos nuestro modo de vida, sino la fe, esta fe que no rechaza ni hiere los ritos y costumbres de ningún pueblo, mientras no sean detestables sino que, por el contrario, quiere que se les ayude y proteja», *Le Siège apostolique et les Missions*, Union Missionnaire du Clergé, París 1959, citado por H. Carrier, *Evangelio y Culturas*, pág. 101.

(43) Cf. H. CARRIER, *Inculturación. II. Inculturación del Evangelio*, en *DTF*, pág. 706.

(44) Cf. J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Paulinas, Madrid 1991, págs. 316s.

(45) Esta dimensión de la inculturación está presente en los distintos documentos que hemos tenido en cuenta en nuestro trabajo: Cf. COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de Ecclesiología*, 4.3; Id., *La fe y la inculturación*, n.º. 20-26; CONSEJO NACIONAL DE MISIONES, *Misión y culturas*, n.º. 54, 59, 62; JUAN PABLO II, *Ecclesia in Africa*, n.º. 68-70.

tanto espirituales como materiales»⁽⁴⁶⁾. Estamos por tanto ante el verdadero y complejo concepto de liberación anunciado por el Evangelio. En este aspecto es preciso tener en cuenta los dos documentos de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* (3 de septiembre de 1984) y la *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación* (22 de marzo de 1986), en donde queda claramente expuesta la distinción y la unidad entre evangelización y promoción humana. «El anuncio del Evangelio debe asumir el reto tanto de las injusticias locales, como de la injusticia planetaria»⁽⁴⁷⁾.

La vida se desarrolla en unos ámbitos donde se producen continuas interacciones de lo cultural con lo social y lo político, de lo económico con lo simbólico y lo axiológico. De tal manera que no es posible un cambio a fondo si no se interesan todos estos elementos que hemos señalado⁽⁴⁸⁾. Por eso la importancia que tiene destacar esta dimensión que está presente en una comprensión integral del ser humano.

EL DIALOGO INTERRELIGIOSO.

Autores como J. Dupuis piensan que del diálogo interreligioso hay que afirmar lo mismo que en el Sínodo de 1971 se afirmó de la promoción de la justicia y de la participación en la transformación del mundo, es decir que son una «dimensión constitutiva» de la misión evangelizadora de la Iglesia. El profesor Dupuis es un defensor a ultranza de la necesidad del diálogo interreligioso del que llega a decir que «tendrá que ser naturalmente una forma privilegiada de evangelización» y que «pueden darse circunstancias en las que, el menos temporalmente, el diálogo sea el único camino abierto para la misión»⁽⁴⁹⁾.

En este terreno conviene hacer mención de un documento de mucha importancia que el Consejo Pontificio para el diálogo interreligioso y la Congregación para la Evangelización de los pueblos, publicó en el año 1991, titulado: *Diálogo y anuncio*⁽⁵⁰⁾. El documento expone y clarifica los principios teológicos en relación con la valoración salvífica de las religiones y el diálogo que se ha de establecer entre ellas. Es muy rico su contenido doctrinal, pero a nosotros nos basta señalar algunos aspectos que hacen a nuestro tema.

(46) H. CARRIER, *Evangelio y culturas*, pág. 114.

(47) COMISION TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de Eclesiología*, 4.3.f.

(48) Cf. C. DIAZ MARCOS, *Evangelizar la cultura. La inserción del cristiano en la transformación social*, Cuadernos "Aquí y Ahora", Sal Terrae, Santander 1995, págs. 7s.

(49) J. DUPUIS, *o.c.*, pág. 318.

(50) Cf. *Ecclesia*, 2.547 (28 de septiembre 1991), págs. 1.437-1.454.

Seguimos situados en un concepto amplio y comprensivo de la evangelización. En los números 28 y 29 encontramos dos referencias a la acción del Espíritu en el ámbito de las religiones: «hay que mencionar; la presencia activa del Espíritu Santo en la vida religiosa de los miembros de las otras tradiciones religiosas» (28); y hablando de todos los hombres y mujeres que son salvados, dice: «El misterio de la salvación los toca por vías que sólo Dios conoce, mediante la acción invisible del Espíritu de Cristo» (29). Textos en los que aparecen ensambladas las perspectivas pneumatológica, cristológica y teológica.

En el nº 38 se habla del por qué y en qué sentido el diálogo interreligioso es un elemento integrante de la misión evangelizadora de la Iglesia. Se fija el documento en una razón que no es meramente de índole antropológica sino teológica: «Dios, en un diálogo que dura a lo largo de los siglos, ha ofrecido y sigue ofreciendo la salvación a la humanidad. Para ser fiel a la iniciativa divina, la Iglesia debe entrar en diálogo de salvación con todos» (38). Se reconoce que hay una sólo historia de salvación para toda la Humanidad (25).

«En cuanto a las religiones a las que pertenecen, es posible notar que la Iglesia ejercita un papel profético mediante el diálogo. Testimoniando los valores evangélicos, les plantea preguntas a esas religiones. También la Iglesia, en la medida en que lleva en sí misma el signo de los límites humanos, podría ser cuestionada» (79). Aún el texto es tímido, pero apunta en el sentido de la interacción». En un número anterior había dicho: «Los cristianos deben aceptar, a su vez, que se les cuestione» (32).

«El diálogo interreligioso no tiene como objetivo simplemente la comprensión mutua y las relaciones amistosas. Llega a un nivel mucho más profundo, que es el nivel del Espíritu, en el que el intercambio y la participación consisten en un testimonio recíproco del propio credo y en un descubrimiento común de las respectivas convicciones religiosas» (40).

Lo cual como queda patente es todo lo contrario del sincretismo y el relativismo religioso. El documento de la Comisión Teológica Internacional, *Fe e inculturación*, también lo había dejado claro: «La inculturación que toma el camino del diálogo entre las religiones, no podría, en modo alguno, dar ocasión al sincretismo» (III, 14). Estamos ante la realidad del ecumenismo interreligioso. La situación de hecho, histórica, de las religiones que inevitablemente están entrando en contacto, con un «pluralismo interactivo», está ahí y es un reto lleno de posibilidades.

Queda en este campo todo un espacio para algo que el profesor Torres Queiruga ha destacado con lucidez, y es que, al lado de la inculturación, habría que hablar de la «in-religiónación», término que como dice el mismo

autor, puede sonar mal pero tiene un precioso significado. Se sitúa la cuestión en el hecho de que históricamente todo mensaje que le llega a una persona determinada es recibido «en y a través de su sensibilidad religiosa», en el seno de la cual recibe y puede ser asimilado lo nuevo, y en ella «se encarna y expresa la nueva experiencia»⁽⁵¹⁾.

ALGUNAS CONSIDERACIONES PASTORALES.

En primer término cabe resaltar la urgencia del tema en el momento presente. Los últimos tiempos y sus peculiaridades «hacen, de la *inculturación*, un tema candente y de especial relevancia, tanto en los llamados países de misión como en las viejas cristiandades»⁽⁵²⁾, como reconoce el documento de la Conferencia Episcopal Española de 1991. Alguien lo ha calificado como el *undécimo mandamiento* o el quinto evangelio de la misión de la Iglesia hoy. Recordemos las palabras que el papa Juan Pablo II dirigía al Consejo Pontificio para la Cultura: «No es nueva, por cierto, en la Iglesia, la preocupación por evangelizar las culturas, pero hoy presenta problemas con carácter de novedad en un mundo marcado por el pluralismo, choque de ideologías y hondas mutaciones de mentalidad»⁽⁵³⁾.

Además se ha de entender la inculturación como una cuestión pendiente y abierta, y como un proceso en continuo hacerse⁽⁵⁴⁾. Un proceso con complejos y fascinantes desafíos⁽⁵⁵⁾, al que acechan no pocos riesgos, pero al que hay que hacer frente como el reto mayor que tiene el cristianismo de nuestros días⁽⁵⁶⁾.

El redescubrimiento de la eclesiología sobre las iglesias particulares realizado por el Vaticano II y el desarrollo de la misma en el postconcilio, encuentran en la necesidad de la inculturación uno de los principales capítulos a la hora de comprender la misión de cada iglesia local⁽⁵⁷⁾.

En la clave en que nos hemos movido dentro de la ponencia es preciso estar alerta ante los sectores de Iglesia que pretenden la uniformación cultu-

(51) Cf., A. TORRES QUEIRUGA, *El diálogo de las religiones*, Sal Terrae, Santander 1992, págs. 35s.

(52) CONSEJO NACIONAL DE MISIONES, *Misión y Culturas*, EDICE, Madrid 1991, n° 52.

(53) JUAN PABLO II, *Al Consejo Pontificio para la Cultura* (15 enero 1985), n° 3.

(54) Cf. *Ibidem*, n° 53.

(55) Cf., D. IRARRAZABAL, *o.c.*, pág. 46.

(56) Cf., JUAN PABLO II, *Redemptoris Missio*, 52; CONSEJO NACIONAL DE MISIONES, *Misión y culturas*, n° 67. Este documento del Consejo Nacional explicita siete riesgos que considera importantes a la hora de acometer la inculturación, y que enuncia así: la pretensión de la uniformidad eclesial: el pluralismo contra la comunión; la oferta descarada o espiritualista; entender la salvación como un proyecto temporalista; la justificación del «silencio caritativo»; la excusa para un neoconfesionalismo; la derivación hacia el fundamentalismo, (cf. n°s. 60-66).

(57) Cf., CONSEJO NACIONAL DE MISIONES, *o.c.*, n° 67.

ral, jugando con el concepto de “*cultura cristiana*” como sinónimo de “*la cultura cristiana*”, y que es ofertada como la manera de superar los desmanes y desenfoques de la modernidad. La complejidad de la situación multicultural no nos dispensa del trabajo serio y paciente de diálogo y la búsqueda muchas veces ardua, al contrario, nos invita a ello.

Siguiendo el análisis que hace Diego Irarrázabal sobre el nuevo paradigma que avanza en la Iglesia desde *Gaudium et spes, Evangelii Nuntiandi*, y *Puebla*, esto es, el de evangelizar las culturas, distinguiremos desde el punto de vista pastoral tres modelos o propuestas de inculturación. La peculiaridad, y podemos añadir que la dificultad, es que los tres modelos están presente sincrónicamente en la vida de la Iglesia⁽⁵⁸⁾.

Por un lado el de *neo-cristiandad*, que intenta responder al secularismo, desde la búsqueda de la civilización cristiana, con el propósito de renovar todo lo que implica el mundo de la modernidad. Este esquema define más bien una posición restauracionista, que se distancia de las grandes intuiciones del Concilio en la *Gaudium et Spes*, y la doctrina de los signos de los tiempos. Aquí estaríamos ante una aproximación desde fuera, con un sentido universalista muy acusado, difundiendo para todos lados la luz del Evangelio.

Por otro lado está el de la *pastoral inculturada*, que viene a ser la pastoral tradicional de la Iglesia durante mucho tiempo, y busca fecundar a cada pueblo desde sus propias raíces, y se concibe bajo el lema general de «evangelizar la cultura». En esta segunda postura se prima más el aspecto de adaptación que hacen los distintos agentes pastorales a las condiciones concretas en que se encuentran. La propuesta encuentra un amplio respaldo en el magisterio, y es ciertamente necesaria, pero resulta insuficiente.

En tercer lugar, el modelo de la *comunidad inculturadora*, en la que ésta, a través del sentido sobrenatural de la fe que tiene todo el pueblo de Dios (*LG 12*), acoge el Evangelio en su seno y va generando modos peculiares de vivir el cristianismo según las distintas culturas: indígena, afro-americana, mestiza, urbano-moderna, postmoderna, transmoderna, etc. Este modelo no queda encerrado en lo cultural en sentido estricto sino que abarca todas las dimensiones del ser creyente. Por lo tanto se trata de una siembra en cada cultura para que en su mismo suelo vital crezca y dé frutos propios.

Las propuestas segunda y tercera (la pastoral inculturada y la comunidad inculturadora) que frecuentemente son complementarias, son las que hacen posible la existencia de teologías inculturadas en las que cuaja el afán por evangelizar las culturas.

(58) Cf. D. IRARRAZABAL, *a.c.*, págs. 36-39.

Estamos hablando de un esfuerzo metódico de búsqueda y acción concertadas en el trabajo de la inculturación. Este esfuerzo supondrá: una actitud de acogida y al mismo tiempo de discernimiento crítico; por otro lado la capacidad de percibir las expectativas espirituales y las aspiraciones humanas de las nuevas culturas; y en tercer lugar, la capacitación para el análisis cultural en orden a un encuentro efectivo con el mundo moderno⁽⁵⁹⁾.

El discernimiento en el proceso de la inculturación tiene como elemento imprescindible la lectura de los signos de los tiempos (cf. GS 4; 11). La atención a los signos de los tiempos corre pareja con la vigilancia sobre las trampas de los tiempos, que será preciso detectar para no caer en ellas y superarlas positivamente. Ahí, la fe tiene la ineludible tarea de pronunciarse frente a las «estructuras de pecado» y a los «mecanismos perversos» (cf. SRS 36, 40) que se interponen en el camino que los seres humanos han de recorrer para construirse y realizarse según el plan de Dios.

La pluralidad, y por tanto la multiculturalidad, representa para nosotros no sólo un dato que está ahí, que se nos impone con la tozudez de los hechos, sino un valor que ha de ser defendido. Ahora bien, lo es en la medida que afirma diferentes «maneras de seguir diciendo lo humano» (J. Muguerza)⁽⁶⁰⁾. Por lo tanto en el trabajo de la inculturación los creyentes nos apuntamos decididamente por todo lo que es verdaderamente humanizador y generador de humanidad en nuestro mundo, esté donde esté, y proceda de donde proceda, en línea de lo que se ha denominado un «*pluralismo comprometido*»⁽⁶¹⁾.

Nadie dispone del núcleo evangélico en abstracto que pueda ser aislado como en un laboratorio para luego transmitirlo de una cultura a otra. El mensaje evangélico siempre está inculturado en alguna cultura desde la que se dialoga y entra en contacto.

En la relación entre culturas que implica todo el proceso evangelizador, tanto el evangelizador como el evangelizado son sujetos activos. Por lo tanto, estamos ante un proceso de mutua relación dialógica entre las dos culturas, en un movimiento que va del uno al otro y viceversa.

Ahora bien, en la realidad concreta de la historia ocurre siempre que esta relación no es por lo general simétrica, es decir en régimen de igualdad, sino asimétrica, y que esto produce situaciones de dependencia, de coloniza-

(59) Cf. COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL, *Fede e inculturazione*, n.º. 23-26. H. Carrier afirma en este orden de cosas: «La inculturación supone esencialmente una actitud de acogida y de discernimiento, una tarea compleja que exige un serio esfuerzo de búsqueda en cada territorio socio-cultural», H. CARRIER, *Evangelio y culturas*, pág. 111.

(60) Citado por C. DIAZ MARCOS, *o.c.*, pág. 16.

(61) Cif. *Ibidem*.

ción cultural o integración. Por ello toda forma de relación entre culturas tiene que estar abierta a la sospecha de una posibilidad real de dominación o subordinación de una a otra. De ahí que las relaciones estén marcadas por la tensión, el conflicto y la perplejidad, y que demanden el necesario discernimiento⁽⁶²⁾.

En este sentido es preciso siempre tener una apertura lúcida de la mente para ver en qué medida la evangelización puede camuflar bajo la autoidentidad de la palabra de Dios, y de lo que entendemos por fe, y por la Buena noticia, nuestra concepción del mundo, de las relaciones sociales, de la vida, de las propias tradiciones, de los intereses de todo tipo, etc.

Los “otros” culturales, distintos, nos llevan desde sí mismos a la verdad del Evangelio. Ahí están como «profecía externa» (Torres Queiruga) que nos espabilan el oído, y hasta nos despiertan de los letargos históricos de realidades y valores que estando en el hondón mismo del Evangelio, por diversas causas dormitan tal vez el sueño de los injustos.

Las otras culturas nos ayudan a ver y a distinguir lo que es nuestra propia sistematización cultural del cristianismo, de la novedad siempre fresca del Evangelio, y al mismo tiempo ponen en cuestión determinadas formas en las que históricamente han podido cristalizar instituciones y servicios eclesiales, pero que han podido degenerar en cauces de no libertad y respeto a las conciencias. Estamos hablando, pues, de que el evangelizador acepte ser evangelizado.

Y en este mismo orden de cosas las actitudes para este encuentro las hemos de beber en la fuentes de nuestro propio pozo (S. Bernardo) es decir, en el testimonio del mismo Jesús y su misterio de *kénosis* y de abajamiento, que llega a sufrir la violencia de los otros, para que los suyos renuncien a todo tipo de dominación y violencia, se amen como hermanos y se comuniquen unos con otros, entendiéndolo, claro está, no sólo de las relaciones interpersonales, sino también, y es el caso que nos ocupa, en las relaciones interculturales. Difícilmente vamos a inculturar desde la prepotencia, la seguridad aplastante, el centralismo, el romano y todos los centralismos posibles. Por supuesto que sin perder la identidad, sería totalmente equivocado pensar que se ha de renunciar a la expresión de la fe en nuestra propia cultura; si se perdiera la identidad estaríamos ante una integración de signo contrario que anularía la acción misionera auténtica. Se trata de acercarse a otros horizontes

(62) Para estos aspectos del máximo interés en la realización práctica de la inculturación cf. M. de AZEVEDO, *o.c.*, págs. 697s.

culturales manteniendo una cierta distancia con respecto a las propias sistematizaciones que le hemos dado a nuestra fe cristiana ⁽⁶³⁾.

Acercando nuestro discurso a la realidad canaria esto nos lleva a apuntar los siguientes aspectos.

Por descontado que el reto global está en la línea de que el Evangelio sea inculturado y exculturado de todos los elementos espúreos que lo secuestran y le quitan transparencia.

El pluralismo socio-cultural, étnico y religioso con el que se sigue construyendo nuestra realidad canaria nos pone delante todo un campo enorme que no nos ahorra ningún esfuerzo, de pensamiento, cercanía, y colaboración con esa realidad que nos envuelve.

Sin duda entre nosotros el fenómeno de las inmigraciones, con la aproximación paulatina de hombres y mujeres del tercer mundo, que les va haciendo cada vez más próximos, es decir más prójimos, pero no sólo para tenerlos como objeto de nuestra solidaridad y nuestro amor que comparte, sino para un trueque intercultural que tiene que ver con nuestra vivencia de la dimensión misionera de nuestra fe.

La presencia en la sociedad de las nuevas identidades tan heterogéneas, tan variadas, los llamados nuevos sujetos sociales y culturales.

Como una expresión concreta de lo que acabo de indicar nos tropezamos con todo un mundo en nuestras propias gentes, y de forma particular entre los jóvenes, de sincretismo religioso, de mestizaje cultural, que pretende ligar la fe en la resurrección con la reencarnación, la devoción a la Virgen con determinadas prácticas esotéricas, la fe en Cristo Jesús con los cultos afrocaribeños, el budú, la santería, el candomblé, o las experiencias de María Lionza.

Junto a esto todo el amplio campo de la religiosidad popular que precisa un estudio y un tratamiento que requiere tacto y mimo suficientes para no arrancar el trigo junto con lo que se considera zizaña.

En todo caso resuena entre nosotros lo que el Sínodo diocesano del 92 dejó expresado sobre el particular y que nos vincula a todos como la realidad más cercana de lo que el Espíritu ha dicho a su Iglesia en Canarias.

Se recoge en las constituciones de la 187 a la 190 bajo el epígrafe: En los desafíos de la cultura actual ⁽⁶⁴⁾.

(63) Cf. E. JUGUET, *L'évangélisation peut-elle respecter les cultures?*: Études 349 (1978), págs. 545-558.

(64) Cf. SÍNODO DIOCESANO. DIOCESIS DE CANARIAS, *Constituciones sinodales*, Obispado de Canarias 1992.

En el planteamiento que hemos mantenido en la ponencia creo que es como se ha de entender la redacción de la primera frase de la Constitución 187, y que provocó discusiones fuertes en el desarrollo del Sínodo. «*La cultura es un bien irrenunciable de los pueblos y de las personas*». Se trataba de destacar la importancia y el valor de la cultura como un bien, de algo que no es un mero accidente, de otra realidad esencial (que sería la naturaleza humana) sin prejuzgar todos y cada uno de los contenidos que en un momento determinado constituyen el patrimonio de la misma.

En esa línea se nos dice que: «Desde nuestra condición de cristianos, hemos de valorar la cultura canaria, expresión de nuestras peculiaridades específicas y diferenciales, potenciando y desarrollando los valores tradicionales de nuestro pueblo y favoreciendo la superación de nuestras limitaciones, en diálogo fecundo y evangelizador, a través del cual, fe cristiana y cultura canaria, reciban un mutuo enriquecimiento» (Const. 187 b).

Por su parte la const. 189 nos invita a «descubrir en la cultura de nuestra época aquellos aspectos positivos afines a los valores evangélicos que hacen posible al hombre de hoy la sensibilidad hacia el anuncio cristiano:

- *tras el afán de vivir el presente se puede ocultar el amor a la vida,*
- *el desprestigio de las ideologías puede conducir al valor de la praxis en el compromiso real por los demás,*
- *la pérdida de relevancia de lo racional subraya el valor de lo experiencial,*
- *el sentimiento de soledad puede conducir a valorar lo comunitario,*
- *la angustia ocasionada por la instalación en el tener puede encaminar a la búsqueda de sentido de la existencia humana,*
- *la realidad de injusticia estructural que manifiestan los MCS puede generar el inconformismo y la reivindicación de valores más conformes con la solidaridad y con un humanismo enriquecedor de la persona».*

Termino con una parábola antropológica que solía repetir Sir Edward Evans-Pritchard, sobre la incomprensión arrogante de los seres humanos que no sabemos interpretar adecuadamente un gesto, un símbolo, una frase, un rito de otras culturas cuyos códigos de interpretación desconocemos.

Un misionero cristiano depositaba unas flores en la tumba de su madre en un cementerio africano. Esta madre europea fue a visitar a su hijo y le sorprendió la muerte. Encontró este misionero a un africano en la tumba vecina, y le dijo: «Pero, ¿aún sigues con estas supersticiones? Yo pensaba que ya eras un cristiano de verdad. ¿Por qué traes este cesto de comida? ¿O es que va a salir tu madre de la tumba a comer?». El africano mirándole serenamente le contestó: «Mi madre saldrá a comer estos alimentos cuando la tuya salga a oler las flores»⁽⁶⁵⁾.

Segundo Díaz Santana

(65) Relatada en J.A. JAUREGUI, *Dios, hoy en la Ciencia, en la Cultura, en la Sociedad y en la vida del Hombre*, Nobel, Oviedo 1992, págs. 20s.