

# La inculturación en la historia de la Iglesia

Antônio DO CARMO CHEUICHE

## 1. *Introducción*

Según Michel Certau, cuando el mundo del lector se introduce en el universo del autor tomándole su sitio, la obra se transforma en un universo habitable, como si se tratara de un apartamento alquilado. Más allá del sentido de la inculturación, al que, por otra parte, el texto no hace referencia, aunque tampoco lo excluye, la afirmación de Certau se aplica aquí en otro contexto. La paráfrasis no se refiere ahora al campo de la literatura ni, concretamente, a la narrativa, cuya estructura verbal, dinámica, se adapta con más precisión a la categoría del tiempo, y nos introduce en el universo fluido de la historia; se aplica, por el contrario, al universo estático de la pintura, que por ser esencialmente espacial y, por eso mismo, descriptivo, rescata el movimiento del tiempo, como diría Bergson, y paraliza en el espacio acontecimientos puntuales de la historia. No es de extrañar, pues, que los historiadores apelen a la pintura para ilustrar el espíritu de una época o las grandes síntesis de la vida de la humanidad, y que el narrador ocupe el lugar de quien describe. Me refiero, por ejemplo, al famoso fresco de Andrea de Firenze, que se conserva en la Capilla de los Españoles en Santa Maria Novella (Florencia), ante el cual comienza esta reflexión en torno a la inculturación en la historia de la Iglesia.

Dos grandes historiadores de la Iglesia, Daniel Rops y Henri-Irené Marrou, han visto en esta célebre obra de un pintor cristiano del siglo XIV, el ideal que toda una sociedad había soñado, deseado y comenzado a realizar en la historia. Esta obra realizaría la síntesis de una civilización tal y como ella misma se había concebido. A ambos les llama la atención la simetría del primer plano de la composición, en cuyo centro sobresale la

figura del papa revestido de pontifical majestad, como representante de los poderes de lo alto. Junto a él se halla la figura del emperador, con la espalda enhiesta, símbolo de la autoridad terrena. En cada uno de los lados aparecen sucesivamente y en perfecto orden jerárquico los cargos religiosos y las dignidades laicas: cardenales, obispos y doctores, a la derecha; reyes, nobles y caballeros, a la izquierda. En la parte inferior se encuentra el pueblo, jóvenes y ancianos, ricos y pobres. Todas las categorías están allí representadas, cada una con su función propia dentro del conjunto. En esta visión del «Triunfo de la Iglesia» —ése es el título de la obra— sobre el horizonte del tiempo se desvela la paralela visión de la eternidad, representada por la cúpula de la catedral de Florencia, símbolo de la Iglesia celestial, hacia la cual se encaminan las filas de los elegidos.

Al final, observa Rops que por «cruel coincidencia» esta grandiosa imagen, fechada a mediados del siglo XIV, fue ejecutada cuando ya no correspondía a la verdad<sup>1</sup>. Por su parte, Marrou advierte que el mural de Andrea de Firenze, donde todo parece perfecto y ordenado, fue pintado en 1365, exactamente al comienzo del quinquenio —1365/1370— en el que se reavivaba la Guerra de los Cien años; el Imperio, con Carlos IV, se replegaba a Alemania, fracasaba la unión con los griegos, y Wiclef se levantaba contra las leyes de la Iglesia, inaugurando la serie de herejías modernas<sup>2</sup>.

La conclusión a la que llegan los dos historiadores nos anima a retornar a la obra del pintor florentino, para contemplarla no ya bajo el prisma del ideal de una cultura evangelizada, sino desde el difícil y complicado proceso de inculturación de la fe y de la Iglesia. ¿Acaso no podría tener ella, en detalles aparentemente decorativos y en la distribución de los planos y masas, exigidos por la composición, signos significativos más allá de los problemas de la estética formal? Al fin y al cabo, su autor antes de convertirse en pintor había sido médico, revestido de visos de intelectual, y esto pudo llevarlo a un inconsciente y velado diagnóstico del pretendido estado de salud del organismo de la cultura medieval de aquel momento. Si de esta reinterpretación de la obra de Andrea de Firenze no resultase, de acuerdo con la afirmación de Certau, otra cosa más que un «apartamento alquilado» en la arquitectura gótica que ocupa el fondo de la pintura, de

---

1. ROPS, Daniel, *Historia da Igreja de Cristo*, vol. III, Ed. Livraria Tavares Martins, Porto 1969, p. 9.

2. MARROU, Henri-Irené, *Teología de la historia*, Eds. Rialp, Madrid, 1978, p. 232.

cualquier modo sería imposible cerrar los ojos a los dos planos yuxtapuestos del cuadro, ya sin condiciones de conformar aquella unidad que, si bien pasajera, había acontecido de hecho, pero que, para poder sobrevivir, debería haber continuado siendo recriada al ritmo dinámico de la cultura.

Contrariando el protocolo de aquel entonces, el emperador presenta la misma majestad y la misma estatura que el papa; hieráticos ambos, con la mirada perdida en el horizonte, cual paralelas que nunca se encontrarán. La línea invisible que los separa, como un divisor de aguas, se prolonga significativamente en los dos planos laterales, donde grupos tanto de la jerarquía eclesiástica cuanto de los poderes civiles dialogan entre sí, aisladamente, sin que se pueda verificar, ni en el gesto ni en la mirada, cualquier movimiento que haga alusión a cruzar la propia frontera, resguardada en los dos planos por perros de pelo manchado. ¿No podría ser todo esto como la expresión simbólica de la yuxtaposición de los dos principios de la inculturación, el teológico y el antropológico, ajenos, por tanto, al diálogo y a la interacción necesarios para asegurar la auténtica evangelización de la cultura?

## *2. Naturaleza de la inculturación*

Desde aquella etapa pasajera de la historia en que las fuerzas creadoras de cultura estuvieron unidas al impulso de la fe cristiana, se vuelve siempre nuevamente al ideal de una cultura plenamente evangelizada. Conviene reconocer, sin embargo, que hasta nuestros días no se ha conseguido elaborar un sentimiento inequívoco y duradero del concepto dinámico de cultura cristiana. En este sentido son grandes los esfuerzos hechos en la Iglesia postconciliar.

Hasta entonces, como bien observaba Guardini allá por los años cincuenta, si se preguntaba a las dos actitudes límite, fruto de la ruptura entre religión y cultura, sobre las relaciones de la cultura con los valores religiosos, las respuestas eran antitéticas. No hace aún mucho tiempo parecía imposible vincular esos dos conceptos, que apenas constaban en el discurso oficial de la Iglesia. Por ello Guardini se preguntaba: «¿Significa esto que es totalmente imposible una unión entre el cristianismo y el ámbito de la cultura? ¿O denota tan sólo que la manera de pensar y realizar tal unión ha sido demasiado simplista, demasiado precipitada, demasiado poco crítica; y que las soluciones propuestas eran sólo adecuadas a una época ante-

rior a la gran crisis, en que los ámbitos de la realidad y del valor se sustentaban por sí mismos? ¿Y que lo que ahora importa es conseguir para cada ámbito propio de significaciones, las nociones y las actitudes vitales correspondientes?»<sup>3</sup>.

El Vaticano II se preocupó por encontrar una respuesta a esta cuestión, de la cual Pablo VI y Juan Pablo II se han hecho amplio eco. La reflexión continúa y, seguramente, se prolongará indefinidamente, dado el carácter dinámico de la cultura, por una parte, y, por otra, la evolución que sufre la comprensión en profundidad de la fe y su expresión más adecuada, que la propia cultura posibilita, como reconoce el Concilio. En todo caso, no esperaba Guardini una respuesta acabada y definitiva, en razón de que entre cristianismo y cultura hay una especie de «constricción interna», que marca, de hecho, todo el proceso de inculturación en la historia de la Iglesia.

Nos cuenta Paul Claudel, en el testimonio de su conversión, que si bien la gracia de la fe estalló fulminante sobre él, junto a la segunda columna de la nave derecha de la catedral de París, lento y difícil resultó, posteriormente, el esfuerzo por reelaborar, a la luz de la visión cristiana del mundo y de la vida, el esquema de su pensamiento y actitudes, formados según el molde positivista. En esto consiste, precisamente, la inculturación. Es un proceso dinámico que se desenvuelve en la entraña de una cultura que se abre a la Buena Nueva de Cristo, y se ocupa en transvasar el mensaje salvífico a un modo peculiar de obrar y comunicarse. Mediante la inculturación la fe pasa a ser vivida de acuerdo con los recursos culturales del grupo social que la recibe. Al penetrar en el ámbito fundamental de las significaciones y valores de una cultura, al tocar, por tanto, su factor configurador, al fecundar «como desde sus entrañas las cualidades espirituales y las tradiciones de cada pueblo»<sup>4</sup>, proporcionándole, en la nueva visión de conjunto de la realidad, el significado del mundo y el sentido de la vida, la levanta, la purifica, la transforma, la reprograma y la proyecta con un sentido nuevo.

Por cultura, en la cual la fe se encarna mediante el proceso de inculturación, se entiende el estilo o programa de vida común de un pueblo o

---

3. GUARDINI, Romano, *Pensamientos sobre las relaciones existentes entre fe y cultura*, en *Cristianismo y sociología*, Eds. Sígueme, Salamanca, 1982, p. 135.

4. GS 58.

de un grupo social, tomado en su complejidad exterior y en un unidad interior. En cuanto realidad histórica irreductible, la cultura abarca no sólo el grupo humano, con los diferentes ámbitos que resultan del dominio del hombre sobre la naturaleza y de su capacidad creadora, material y espiritual, en el campo de las ciencias y de la técnica, de las expresiones y de las instituciones; sino que abarca, fundamentalmente, el conjunto de sus conceptos y símbolos, de sus valores, de las expresiones y modelos que caracterizan su manera peculiar de obrar y comunicarse, y con los cuales el pueblo se identifica y se ve retratado. Obviamente, la fe, que penetra en el corazón de la cultura mediante el proceso de inculturación, es la respuesta al don vivo y gratuito de Cristo, a partir del cual se organiza la vida y rumbo al cual ella se orienta: el Señor Jesús, alfa y omega.

### *3. Iglesia e inculturación*

En *Gaudium et spes*, las relaciones entre fe y cultura, tema del número 57, se articulan históricamente en el capítulo IV a través de las relaciones Iglesia-cultura, a cuya luz se realiza el proceso de inculturación en cuanto encarnación del cristianismo en las diferentes culturas e introducción de esas mismas culturas en la vida de la Iglesia<sup>5</sup>. Depositaria de la revelación salvadora de Cristo y con la misión de anunciarla a todas las culturas, la Iglesia «avanza con toda la humanidad, experimenta la suerte terrena del mundo»<sup>6</sup>, se relaciona inexorablemente con las culturas<sup>7</sup>, en cuyo proceso histórico se encuentra inmersa, sin que, por ello, se confunda con él. En esa convivencia con las diferentes culturas, la Iglesia se sirve de ellas para anunciar y explicar el mensaje de Cristo, investigarlo y explicarlo mejor y expresarlo de una forma más adecuada en la celebración litúrgica<sup>8</sup>.

A la luz de la misión que el Señor le confió la Iglesia se identifica a sí misma como mediación entre el Reino de Dios y la historia de los hombres, a la cual presta su ayuda y de la cual, al propio tiempo, recibe ayuda múltiple. La Iglesia reconoce, según afirmación del Concilio, que «la

---

5. RM 52.

6. AG 9.

7. GS 40.

8. GS 57.

experiencia del pasado, el progreso científico, los tesoros escondidos en las diversas culturas abren nuevos caminos para la verdad», dándole la posibilidad de «expresar el mensaje cristiano de modo más profundo»<sup>9</sup>. Ya que tiene una estructura social visible, signo de la unidad de Cristo, la Iglesia «puede enriquecerse, y de hecho se enriquece también, con la evolución de la vida social, no porque le falte en la constitución que Cristo le dio elemento alguno, sino para conocer con más profundidad su misma constitución, para expresarla de forma más perfecta y para adaptarla con más acierto a nuestros tiempos», afirma sin titubeos *Gaudium et spes*<sup>10</sup>.

La Iglesia, sin embargo, no se puede confundir con la inculturación misma, cuya naturaleza es típicamente metodológica. Por sí misma, la Iglesia no constituye una fuerza cultural, ni es propiamente portadora de cultura, aunque no cabe negar creatividad cultural a la comunidad cristiana. Como afirma el Vaticano II, la Iglesia actúa como «fermento y alma» de la sociedad<sup>11</sup>, metáforas que la trasladan, en su misión, hasta el núcleo fundamental del estilo de vida común de un pueblo, al cual se llega mediante el proceso de inculturación. Resumiendo, podría definirse, pues, la inculturación como el conjunto de medios, acciones y actitudes, aptos para colocar la Iglesia en diálogo con las culturas, para interpelarlas a partir del Evangelio y dejarse interpelar por ellas<sup>12</sup>.

#### 4. *Inculturación y sistemas culturales*

El proceso de inculturación debe, pues, cubrir, el inmenso arco de las múltiples realidades culturales, con todos sus sistemas compatibles con el Evangelio y con la Iglesia universal. En general, el problema de la incidencia de los sistemas culturales en el proceso de inculturación pasa casi inadvertido en la reflexión actual sobre el tema. Sin embargo, el proceso de inculturación, a lo largo de la historia de la Iglesia, está marcado, en gran parte, por el grado de consciencia ante el predominio de éste o de aquel sistema en la dinámica de una cultura, en su evolución y en sus mo-

---

9. GS 44.

10. GS 58.

11. GS 40.

12. SD 24.

mentos de crisis. Además, la autonomía de los diferentes ámbitos de la cultura, con sus principios, valores y metodología propios, que a veces engendran actitudes culturales opuestas, en conflicto entre sí, de igual manera que la multiculturalidad, característica de la sociedad moderna, constituyen un desafío para la inculturación.

Los sistemas culturales son el punto de partida del análisis que Jean Ladrière ofrece de la realidad cultural, como particularidad histórica englobante. Este pensador distingue en toda cultura cuatro sistemas fundamentales. Los sistemas de «representación», que abarcan los conjuntos conceptuales y simbólicos, a través de los cuales los diferentes grupos culturales tratan de interpretarse a sí mismos y al mundo en que están inmersos, así como los métodos por medio de los cuales tratan de ampliar sus conocimientos y su técnica. Los sistemas «normativos», que agrupan todo lo que depende de los valores con los cuales se juzgan las acciones y situaciones, a partir de las cuales se valoran, a su vez, las prácticas concretas y todo lo que depende de las reglas particulares por medio de las cuales se organizan los sistemas de acción. Los sistemas de «expresión», que contienen las modalidades, a la vez materiales y formales, mediante las cuales consiguen proyectarse concretamente en el ámbito de la sensibilidad y su exteriorización como figuras significantes, que se ofrecen a un discernimiento constante. Finalmente los sistemas de «acción», que comprenden, al mismo tiempo, las mediaciones técnicas que intentan dominar el medio social y las mediaciones propiamente sociales, a través de las cuales se organiza la colectividad para seguir su propio destino<sup>13</sup>.

##### 5. *Conciencia eclesial e inculturación*

Según Juan Pablo II, la inculturación, que en el pasado marcó el camino histórico de la Iglesia, constituye hoy una exigencia particularmente «aguda y urgente»<sup>14</sup>. La nueva conciencia eclesial ante el desafío de la inculturación es generalmente atribuida por teólogos pastoralistas a tres factores decisivos: *Primero*, a la conciencia de una Iglesia mundial, de la cual el

---

13. LANDRIÈRE, Jean, *El Reto de la Racionalidad*, Eds. Sígueme, Salamanca, 1978, p. 15.

14. RM 52.

Vaticano II resultó ser la primera experiencia histórica. *Segundo*, a la valoración de las iglesias particulares, resultado de la importancia que, en conformidad con las aspiraciones generales, el Concilio dio a la colegialidad episcopal y a la relativa autonomía de las Iglesias locales. *Tercero*, a la toma de conciencia de las iglesias de África y Asia respecto de su marginalización en medio del estilo común de vida del pueblo, en los tiempos de la descolonización y de la emergencia del pluralismo cultural.

Pienso que a estos tres factores de extracción eclesial, innegablemente decisivos, deben añadirse tres factores de orden cultural, no menos importantes, en el resurgir de la conciencia eclesial ante el problema de la inculturación, y que el Vaticano II reconoce como característicos de nuestro tiempo: *Primero*, el progreso de las ciencias humanas, sobre todo la Antropología y la Sociología culturales. *Segundo*, la gestación de una forma más universal de cultura que tanto más promueve y expresa la unidad del género humano cuanto más respeta las particularidades de las culturas, es decir, el pluralismo cultural emergente. *Tercero*, el avasallador surgimiento de la «conciencia histórica» que se impone hoy, como nunca en otro tiempo, en un momento en que «el saber sobre el tiempo aumenta el imperio de la inteligencia humana, ya, en cuanto al pasado, por el conocimiento de la historia, ya, en cuanto al futuro, por la técnica de la prospectiva y por la planificación»<sup>15</sup>; y la humanidad pasa de una concepción estática a otra más dinámica y evolutiva, de donde surge un nuevo conjunto de problemas que exigen nuevos análisis y nuevas síntesis, como afirma *Gaudium et spes*<sup>16</sup>. Y con ellos, la necesidad de reanudar el proceso de inculturación.

## 6. *Las tensiones de la inculturación en la historia de la Iglesia*

Para Romano Guardini, el problema de las relaciones entre religión y cultura, fe y cultura, no promete una «solución definitiva», en el sentido ordinario de la palabra. Una cierta inseguridad y perplejidad, una especie de «constricción interna», parecen ser esenciales al problema<sup>17</sup>, repercutiendo en el proceso de inculturación a lo largo de toda la historia de la

---

15. GS 5.

16. GS 6.

17. GUARDINI, Romano, *o. c.*, p. 135.

Iglesia. Difícilmente podía haber sucedido de otra manera, si tenemos en cuenta la propia naturaleza de la inculturación. Se trata, en definitiva, de cómo evangelizar la cultura, de la metodología de la inculturación, del camino que conduce al encuentro de la salvación de Dios con la obra del hombre, que se inspira en la ley de la encarnación. En este sentido, la evangelización de la cultura y la inculturación del Evangelio constituyen aspectos complementarios de la misión de la Iglesia y, como tales, no pueden esquivarse al estudiar los criterios que rigen las relaciones entre fe y cultura. Por eso la inculturación debe atenerse siempre a dos principios esenciales del problema: el principio teológico y el principio antropológico, cuyo movimiento pendular puede inclinarse o bien para el uno o bien para el otro de los dos límites de la relación, polarizarlos e, inclusive, identificarlos.

El principio teológico de la inculturación es la verdad sobre Cristo. Don vivo y gratuito de Dios que se ofrece a la humanidad, la verdad sobre Cristo aparece, así, como criterio para juzgar lo que en las culturas resulta compatible o incompatible con la fe. Al fin y al cabo, el mensaje evangélico no es producto de cultura ninguna, sino fruto de la revelación que llega hasta nosotros en el misterio de la Encarnación del Verbo de Dios que se hace hombre, y asume la naturaleza del ser cultural que el hombre es. De esta manera el misterio de Dios irrumpe en la historia de la humanidad, no para interrumpir su proceso cultural, sino para salvarlo, desvelando el significado del mundo y el sentido de la vida, y proponiéndose como ideal de humanidad plena, en cuya busca la cultura se desenvuelve con avances y retrocesos, con triunfos y fracasos. En síntesis, el cristianismo es Jesucristo, lo que Él practicó y enseñó, lo que instituyó y mandó hacer. Él es camino para el comportamiento, verdad para la inteligencia, vida para la existencia de aquellos que lo acogen en la fe. Su mensaje contiene la respuesta a las preguntas fundamentales y la solución a los problemas decisivos de todas las culturas, y que se encuentran más allá de las posibilidades y recursos de la obra cultural del hombre.

El segundo principio, y a la par que criterio de inculturación, de naturaleza antropológica, está constituido por la cultura misma, con todo lo que envuelve su dimensión subjetiva, objetiva y sociológica; en definitiva, todo cuanto el hombre realiza como naturaleza inteligente, libre y social, creada a imagen y semejanza de Dios; como ser cultural, por tanto, que ha recibido del Señor el dominio sobre la tierra y sobre la historia. Realidad autónoma, de la que el hombre es principio, medio y fin, la cultura no puede ser considerada como un puro medio en el proceso de incultura-

ción, ni como mera ocasión de merecimientos para la otra vida, ni tampoco como antesala del Reino de Dios, sino como material con que se inicia la construcción de un Reino de Dios, pero para el hombre. En esta realización integral, a la vez temporal y eterna, «es propio de la persona humana el no llegar a un nivel verdadera y plenamente humano si no es mediante la cultura, cultivando los bienes y valores naturales»<sup>18</sup>.

Entre los dos principios a los que debe atenerse siempre el proceso de inculturación, y en razón de la propia naturaleza de cada uno de ellos, se articula, obviamente, la «constricción interna» de que habla Guardini. Ella repercute en las diversas tensiones que acompañan el proceso de inculturación en la historia de la Iglesia. Tensiones entre fe y cultura que, por su parte, se traducen en tensiones entre la dinámica de la evangelización y la dinámica de la cultura, o entre evangelización ya inculturada y cultura por evangelizar, o entre pasado ya inculturado y presente por inculturar, o entre factor configurado cristiano y factor configurador cultural; y, finalmente, tensiones entre la unidad de la Iglesia universal y el pluralismo de las iglesias particulares.

#### 6.1. *Tensiones entre fe y cultura en la inculturación primitiva*

No existe, evidentemente, ningún núcleo evangélico teológicamente puro, transcultural en su expresión y comunicación. Al hacerse hombre, el Verbo de Dios asume no sólo un cuerpo, sino también una alma humana. Dotado así de verdadero conocimiento humano, puede Él crecer en sabiduría, estatura y gracia, informarse, por tanto, de todo lo que en la condición humana implica un aprendizaje experimental. Todo esto como consecuencia del abajamiento voluntario que el Hijo de Dios aceptó<sup>19</sup>. Él comunica su mensaje de acuerdo con los recursos culturales de su país y de su tiempo. De ahí provienen las huellas de la cultura judaica en las comunidades de los seguidores de Jesús, en el siglo primero, con la cual no pocos querían identificar el cristianismo. Esto provocó, naturalmente, tensiones entre los discípulos del Señor.

En la solución de aquella situación tensa, con sus consecuentes conflictos, ejerció San Pablo una influencia decisiva, señalando las diferencias

---

18. GS 53.

19. CIC 472.

entre el cristianismo la cultura hebraica. Su genial visión del acontecimiento de la Salvación le llevó a comprender que en Jesucristo el pasado se había renovado y sublimado. Por tratarse no de una abolición sino de una plenificación, «exigía una reinterpretación absoluta, radical y nuclear, de todo lo enseñado, prescrito hasta entonces en las afirmaciones, ritos, métodos, propaganda, esperanza, alegría...»<sup>20</sup>. Podría decirse que el Apóstol desculturaliza el cristianismo en relación al judaísmo, para abrirlo a todas las culturas, iniciándose así el proceso de inculturación de la fe en la cultura greco-romana.

En la evangelización del mundo greco-romano ya aparece claro que los principios que rigen el proceso de inculturación van a funcionar, es decir armonizarse u oponerse, sintetizarse o polarizarse, a lo largo de la historia de la Iglesia, de acuerdo con las ideas vigentes, en cada época, sobre las relaciones entre fe y cultura. Todo dependerá, por tanto, de la visión que se tenga del problema, ya sea de oposición, armonía, síntesis o polarización.

En lo que al mundo greco-romano se refiere, ya es praxis calificar a Taciano como ejemplo extremo de oposición entre cristianismo y cultura. En su *Discurso contra los griegos*, el apologista cristiano, de origen sirio, no da lugar ni tiempo para ningún tipo de encuentro de su fe con la cultura en la que había sido educado, en Atenas, ni tampoco con cualquier otra cultura, dada su postura francamente encratista. Lo que sucede con Taciano parece que no se verifica en el caso de Tertuliano, en contra de la opinión de Richard Niebuhr<sup>21</sup>. Si Tertuliano se muestra, de hecho, como un implacable enemigo de la cultura de su tiempo, encarnada en el Imperio Romano, en la cual no reconoce ningún valor, aunque se aproveche de sus conquistas materiales, no lo podemos juzgar, sin embargo, como radical opositor a la cultura en sí. Al contrario. Daniélou le reconoce una «influencia creadora» en la órbita de la Iglesia latina, al dotarla de un vocabulario litúrgico y teológico que posibilitó a los cristianos latinos expresar en su propia lengua conceptos oriundos de otras latitudes culturales. Pudo, así, la Iglesia latina comunicar, de forma más adecuada, su verdad y las propias vivencias de la fe.

---

20. GUITTON, Jean, *Las Crisis de la Iglesia*, Ed. Emecé, Buenos Aires, 1984, p. 32.

21. NIEBUHR, Richard, *Cristo y Cultura*, Ed. Terra e Paz, Rio de Janeiro, 1974.

Correspondió, sin embargo, a Clemente de Alejandría, anticipándose a su tiempo, presentar una solución al problema fe-cultura en términos que corresponden al actual concepto de inculturación. Para este cristiano de cultura helenista, las «simientes del Verbo» de las que ya había hablado San Justino, son —¡nada más ni nada menos!— que la sabiduría divina, sabiduría que el Verbo único distribuye a cada nación a través del ángel que la preside; sabiduría una en sus principios, pero múltiple en sus manifestaciones. Mas, al igual que la Encarnación del propio Verbo, la revelación se manifiesta en formas apropiadas a las diferentes culturas. Debido a esto, al penetrar en el mundo griego, el cristiano debe despojarse de sus formas semitas, para revestirse con las formas características de la cultura helenista, hablando la lengua de Platón y Homero, y asumiendo las actitudes de Hermes y Ulises. De acuerdo con el autorizado juicio de Daniélou, «no fue tanto en la actitud exterior, sino sobre todo en la forma interior, como surgió, por vez primera en la obra del alejandrino, la figura del cristiano helenizado»<sup>22</sup>.

A la luz de esta visión de las relaciones entre cristianismo y cultura, el proceso de inculturación de la fe se desenvuelve en medio de tensiones, a tenor de lo que se juzga absoluta o relativamente compatible con la verdad del Evangelio. Bajo este aspecto no deja de ser significativo el tan citado testimonio del autor de *Discurso a Diogneto*: «los cristianos, en efecto, no se distinguen de los demás hombres ni por la tierra ni por su habla, ni por sus costumbres...; y adaptándose en vestido, comida y demás género de vida a los usos y costumbres de cada país, dan muestras de un tenor de peculiar conducta, admirable y, por confesión de todos, sorprendente... Se casan como todos; como todos engendran hijos, pero no exponen los que les nacen»<sup>23</sup>. El texto se refiere a la inculturación del lenguaje, alimentación, vestido y familia, destacando en ésta última lo que resulta incompatible con la conciencia cristiana. Se amplía más tarde la lista de oficios, cargos y funciones que el cristiano no puede ejercer ni asumir. No faltan, sin embargo, ejemplos de absolutización de lo meramente relativo, como sucede en la lista elaborada por Hipólito de Roma, aumentada por la postura de Orígenes que juzga incompatible con la vida cristiana el ejercicio del magisterio en las escuelas del Imperio.

---

22. DANIELLOU, J., *Nova História da Igreja*, vol. I, Ed. Voces, Petrópolis, 1984, p. 148.

23. *Discurso a Diogneto*, en *Padres Apostólicos*, BAC, Madrid, 1979, p. 850.

A la altura del siglo IV resultaba francamente anacrónico el decreto del emperador Juliano que prohibía la enseñanza de la literatura clásica y ordenaba la vuelta de «los galileos a sus iglesias para comentar a Mateo y Lucas». Para entonces ya se había superado la oposición radical entre cristianismo y cultura greco-romana. La marea del cristianismo había alcanzado la pleamar de la cultura mediterránea, y en el horizonte ya se anunciaba la aurora gloriosa de los Santos Padres, y con ellos la reflexión cristiana marcadamente inculturada.

### 6.2. *Tensiones entre evangelización ya inculturada y las demás culturas*

Según la ley histórica que rige el encuentro de culturas asimétricas, con sus ineludibles consecuencias, resulta inexplicable la penetración del cristianismo en el mundo greco-romano. Una comunidad, oriunda de una pequeña y despreciada provincia del Imperio, rechazada por el pueblo judío, consiguió a través de la inculturación del Evangelio, escándalo para unos y locura para otros, impregnar de cristianismo aquella cultura que se reconocía a sí misma como centro de la historia. La doctrina cristiana se había instalado en la base de cada pensar y de su sentir, se expresaba en sintonía con la riqueza de su hablar, para proyectarse en el *ethos* de la nueva sociedad que va a surgir de las ruinas del Imperio.

No mucho después se inicia una nueva etapa de la evangelización, que llega hasta nuestros días, a la que no le faltan tensiones, conflictos y cismas. Una evangelización marcadamente occidentalizante. Y no era para menos. Toda inculturación representa una limitación que naturalmente condiciona. Y más aún cuando se trata de una gran cultura. De un lado, los evangelizadores que anuncian la Buena Nueva de Cristo y un programa de comunidad de salvación ya inculturados, eran portadores de formas culturales que se consideraban paradigma y, al mismo tiempo, criterio para juzgar a las demás culturas. De otro lado, se hallaban los evangelizados, generalmente en condiciones culturales inferiores, por lo menos en varios aspectos. Resultado: una evangelización que vino a ser mera adaptación y acomodación, o transplante del cristianismo ya inculturado en otras latitudes culturales.

En aquel entonces no existía todavía una conciencia clara del hecho evangelizador inculturador. Éste presupone siempre quien anuncia y quien recibe el anuncio, de lo cual resulta una interacción cultural, un diálogo no

exento de tensiones, puesto que ambos deben ser protagonistas del mismo proceso de inculturación.

### 6.3. *Tensiones entre el factor configurador evangélico y el factor configurador cultural*

Por factor configurador de una cultura se entiende aquel componente del estilo de vida común de un pueblo, capaz de integrar todas sus dimensiones y vertientes en una realidad, que asegura la unidad del conjunto, la cosmovisión, la «Weltanschauung» propia. La cultura, en la definición de Ladrière, «es la expresión de una particularidad histórica, de un punto de vista original e irreductible, sobre el mundo, sobre la vida y la muerte, sobre el significado del hombre sobre sus obligaciones y privilegios, sobre lo que debe hacer y puede esperar»<sup>24</sup>. Ese punto de vista original e irreductible, aunque comporte varios niveles de configuración, entre ellos el del lenguaje, se ubica, sin embargo, en último análisis, en los sistemas significativos y valorativos de la cultura, y es de naturaleza filosófica o religioso-cultural.

De aquí provienen, naturalmente, las tensiones que se articulan entre el factor cristiano y el factor cultural, configuradores ambos del proceso de inculturación. La función específica del factor cristiano consiste propiamente en penetrar e impregnar el factor cultural de significaciones y valores evangélicos. Pretender substituir el factor configurador cultural por el factor configurador cristiano sólo daría como resultado la sacralización y clericalización de la cultura, lo cual no corresponde al objetivo de la evangelización de la misma, aunque no falten ejemplos de aquella tentativa en la historia de la Iglesia. Ejemplos también existen de yuxtaposición de los dos factores, resultado de una visión polar de las relaciones entre fe y cultura. Ésta fue la postura de Lutero, con su «sola fides», todo a Dios y nada al hombre, que simplemente rompe las relaciones internas entre fe y cultura en la vida cristiana. Por ironía de la historia, Paul Tillich llegará a la conclusión de que «la religión es la substancia de la cultura y que la cultura es la forma de la religión», es decir, «la cultura es la totalidad de la forma en la que se expresa la preocupación fundamental que es la religión»<sup>25</sup>.

---

24. LANDRIÈRE, Jean, *o. c.*, p. 15.

25. TILlich, Paul, *Teología de la Cultura*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, p. 45.

6.4. *Tensiones entre memoria y proyecto*

Al factor configurador cultural le corresponde también inspirar, en la trayectoria dinámica de la cultura, nuevas respuestas y nuevas soluciones a las preguntas y problemas que surgen, así como nuevas síntesis vitales frente a las interpelaciones de las situaciones de crisis. Efectivamente, la conciencia cultural, es decir, el presente, se encuentra siempre en medio de la dialéctica entre el pasado y el futuro, que a veces se polarizan o bien en avances utópicos, o bien en regresiones nostálgicas. En la práctica, una cultura sin proyecto se convierte en museo, pero sin memoria se transforma en un manicomio.

Idéntico fenómeno se constata, igualmente, en el proceso de inculturación en la historia de la Iglesia. Si la Iglesia es la comunidad de los «memores Christi», debe ser ella, al mismo tiempo, testimonio de la escatología. Pero entre el pasado fundante y el futuro conclusivo del Reino de Dios, continúa desarrollándose la dinámica de la cultura. Ante el desafío, permanentemente renovado, de la evangelización de la cultura, se articula en el cristiano el mecanismo de huida que lo lleva de vuelta al pasado o lo lanza al futuro límite. El fundamentalismo y el escatologismo son dos tentaciones que repercuten en el proceso de inculturación en la vida de la Iglesia, y representan dos formas radicales de renegar de la historia.

La ruptura entre fe y cultura llevó a no pocos cristianos al sueño de rescatar la Cristiandad de la Edad Media. Hasta bien cerca del Vaticano II se hablaba aún de «una nueva Edad Media» en el sentido de un programa religioso-cultural según los moldes del pasado; olvidándose de que, bajo este título, ya Berdiaev había propuesto una cristianización de la cultura moderna, a ejemplo de lo que había sucedido en el Medievo.

6.5. *Tensiones entre misterio y expresión cultural*

En ningún otro momento la fe penetró y transformó tanto las formas artísticas como en el tiempo de las catedrales medievales. El artista cristiano pudo, entonces, imprimir en las líneas de la estructura arquitectónica un movimiento ascensional que corre en sentido inverso al de las presiones de la piedra, obteniendo un espacio vertical con el máximo de altura y el mínimo de materia. A las catedrales góticas se les podría aplicar lo que Gerardo Diego sintió delante del famoso y bellissimo ciprés de Silos:

«Enhiesto surtidor de sombra y sueño,  
que acongojas el cielo con tu lanza,  
chorro que a las estrellas casi alcanza  
devanado a sí mismo en loco empeño  
... flecha de fe, saeta de esperanza  
... qué ansiedades sentí de diluirme  
y subir, como tú, vuelto en cristales  
negra columna de aguzados fillos  
ejemplo de delirios verticales...»

En esta tensión, que palpita en toda expresión artística que se propone comunicar una experiencia religiosa profunda, parece radicar, junto con la colaboración de causas económicas y políticas, la lucha iconoclasta que estalló en los siglos VIII y IX dentro de la Iglesia bizantina. La actitud iconoclasta representó entonces la reacción tardía, y finalmente fracasada, de una de las más sorprendentes conquistas del proceso de inculturación de la Iglesia primitiva, especialmente si se considera que ella tuvo lugar cuando aún estaba vigente la ley canónica que prohibía las imágenes, como anota Jean Leclerq.

Las formas artísticas figurativas, en efecto, aparecen como una de las más excelsas contribuciones del genio creador de Grecia y Roma, marcando profundamente su cultura. En expresión de Alois Dempf, «solo la comprensión interna de la fuerza creadora de la razón práctica patentiza la gestión de los mundos que hay en las imágenes de cada época»; que «representan la expresión figurativa de los valores en torno a los cuales se congregan los grupos sociales»<sup>26</sup>. Es evidente que la Iglesia de los primeros siglos se dio cuenta de la impronta figurativa del mundo cultural que evangelizaba, de la importancia de las expresiones figurativas al servicio de la catequesis, e intuyó, con agudeza, la razón profunda que más tarde San Juan Damasceno esgrimirá contra los iconoclastas: la Encarnación del Verbo de Dios. Para este gran teólogo oriental, las imágenes no son sólo «sermones silenciosos», «libros para los analfabetos» o «memorias de Dios»; ellas son, sobre todo, signos de santificación de la materia, consecuencia de la encarnación del Verbo. En efecto, después de que el Invisible e Inefable se hizo visible y narrable en la carne humana, las imágenes de Cristo son

---

26. DEMPFF, Alois, *La expresión artística de las culturas*, Eds. Rialp, Madrid, 1962, p. 25.

imágenes de Dios. A pesar de esto la tensión entre el misterio, lo sagrado, y las formas figurativas que se proponen representarlo, se manifestará nuevamente en las etapas posteriores de la historia de la Iglesia, incluso hoy, cuando la cultura se torna cada vez más audiovisual.

6.6. *Tensiones entre unidad de la Iglesia universal y pluralismo de las iglesias particulares*

La Iglesia es sujeto y, al mismo tiempo, objeto de inculturación. Le urge, pues, inculturarse para poder inculturar el mensaje cristiano en las culturas que evangeliza. A esta tarea, en razón de la esencia transcultural de la Buena Nueva de la Salvación y de su destino universal, se le imponen dos exigencias ineludibles: respetar la diferencia entre fe y cultura, y salvaguardar la unidad de la Iglesia universal y el pluralismo de las iglesias particulares. En lo que a esta segunda exigencia se refiere, no se trata de unidad indiferenciada, impuesta desde fuera, sino de la unidad de un organismo que se desenvuelve de acuerdo con la dinámica de la evangelización y la dinámica de la cultura, con el objeto de asegurar la presencia viva del Señor en la historia de los hombres.

La Iglesia universal se realiza en cada iglesia particular, y cada iglesia particular, por su parte, adquiere su identidad propia, su particularidad, mediante la inculturación de la Iglesia universal en la originalidad de cada cultura. Lamentablemente no fue ésta la mentalidad de la Iglesia de Occidente, donde muchas veces se confundió unidad con uniformidad. Al referirse a este problema, afirmaba Pablo VI que «justamente en las Iglesias orientales se encuentra históricamente anticipado y exhaustivamente demostrado en su validez el esquema pluralista, de tal manera que las modernas investigaciones que pretenden verificar las relaciones entre anuncio evangélico y civilización, fe y cultura, ya tienen en la historia de esas venerables Iglesias significativas electorales, y de forma concreta en el campo del binomio unidad-diversidad»<sup>27</sup>.

El binomio unidad-diversidad, que tantas tensiones y conflictos provocó en el proceso de inculturación de la propia Iglesia, se presenta hoy como un desafío de la dialéctica actual entre unidad del mundo y diversidad

---

27. PABLO VI, Discurso al Pontificio Colegio Griego, Roma, 30/04/1977.

de las naciones, tan característica de la historia contemporánea. Como afirma *Gaudium et spes*, «la Iglesia reconoce... cuanto de bueno se halla en el actual dinamismo social: sobre todo la evolución hacia la unidad»<sup>28</sup>. Y añade: «el creciente intercambio entre las diversas naciones y grupos sociales, descubre a todos y a cada uno, con creciente amplitud, los tesoros de las diferentes formas de cultura, y así se va gestando una forma más universal de cultura, que tanto más promueve y expresa la unidad del género humano, cuanto mejor sabe respetar las particularidades de las diversas culturas»<sup>29</sup>.

Al encuentro de este sentir y de esta tendencia del mundo moderno debe caminar hoy el proceso de inculturación de la Iglesia, lejos de los peligros del imperialismo y del nacionalismo, antes bien al servicio de la unidad de la Iglesia Universal y del pluralismo de las iglesias particulares.

Mons. Antônio do Carmo Cheuiche, OCD  
Obispo A. de Porto Alegre  
Rua Espiritu Santo, 95  
90010-370 Porto Alegre, RS  
Brasil

---

28. GS 42.

29. GS 54.