

ANDRES TORNOS

**LA NUEVA TEOLOGIA DE LA CULTURA.
LOS CAMBIOS DE LENGUAJE
DE LOS DOCUMENTOS OFICIALES
DE LA IGLESIA, A PARTIR DEL VATICANO II**

Las formas de hablar reflejan siempre los modos compartidos de ver el mundo, y si se innovan formas de hablar hay siempre detrás de ello un cambio en esos modos de ver, o al menos voluntad de cambio. Y el hecho resulta especialmente llamativo cuando lo que cambia es el lenguaje eclesial romano, tan amante de mantener los usos y significados recibidos.

Pues bien: eso es lo que ha ocurrido en el modo eclesial de hablar sobre la cultura. Los cambios que se han producido no pueden pasar desapercibidos cuando se leen atentamente los documentos. Y antes que ningún otro, el pasar de nombrar en singular a la cultura a preferir el plural «culturas», como ocurre claramente desde la *Evangelii Nuntiandi*. La posibilidad e importancia de este cambio está perfectamente vista por los redactores de *Gaudium et Spes*, pero ellos, al revés de lo que ocurría con *Evangelii Nuntiandi*, no lo asumieron del todo.

Simultáneamente con la adopción de la terminología de la pluralidad se hace más presente y matizada la insistencia en la trascendencia del evangelio con respecto a toda cultura. No podía ser de otra manera, puesto que de lo contrario no podría relacionarse sino conflictivamente con las culturas ajenas a su primera aparición histórica. Esto requería muy detenido examen, porque esa trascendencia debe afirmarse de tal

manera que no se quiera entender al evangelio como algo ajeno al devenir cultural del pueblo judío y de la humanidad, pero tampoco como una religiosidad amorfa que pudiera vivirse de cualquier manera según los distintos tiempos y culturas. Y, sin embargo, ese paso también se dio.

Otro cambio importante en el tratamiento por Roma de los temas de la cultura se produce cuando éstos se empiezan a plantear como tarea especialmente relacionada con la vida de las iglesias particulares, no tanto con el proceder unísono de la Iglesia universal o los esfuerzos individuales de los creyentes. Los números 6, 11 y 15 del Decreto del Vaticano II sobre la actividad misionera inician este giro, el cual viene demandado imprescindiblemente por el reconocimiento práctico de que la pluralidad de las culturas ocurre necesariamente como pluralidad de formas colectivas y compartidas de vivir.

Un cuarto cambio es más llamativo: el que da lugar al uso de la palabra «inculturación». Extendidísima entre los teólogos y los pastora- listas, es ésta, sin embargo, una palabra cuyo uso apropiado plantea dificultades. A pesar de todo, Juan Pablo II no ha dejado de utilizarla expresamente cuando la situación le ha llevado a ello¹ y con gran frecuencia se ha referido a la idea nuclear que designa: la fe está llamada a vivirse en culturas distintas, sin perder su integridad e identidad, con arreglo a la índole propia de dichas culturas.

Estos cuatro cambios del lenguaje marcan, a mi entender, innovaciones muy importantes de la conciencia eclesial y por eso voy a detenerme en examinar las reflexiones que los ocasionan y los propósitos a que quieren dar curso. Ese será el tema del presente trabajo.

1. EL PASO DEL SINGULAR AL PLURAL EN LAS REFLEXIONES ECLESIALES SOBRE LA CULTURA

Los redactores de la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Contemporáneo fueron muy conscientes de que aceptar el plural, al hablar de la cultura, significaba pasar a considerarla en su dimensión sociológica y etnológica, atender sobre todo al sentido histórico, particular y en alguna manera relativo, que las culturas humanas llevan necesariamente consigo (ver n.º 53). Ellos, que iban a mantener predominantemente el uso del singular, ¿a qué sentido distinto del histórico y social habrán querido prestar su mayor atención? ¿Y cómo es que

¹ La primera vez que Juan Pablo II usó el término fue, si no me equivoco, en la alocución tenida en Kinshasa a los Obispos del Zaire, el 3 de mayo de 1980.

Evangelii Nuntiandi va a escoger después con plena conciencia la alternativa dejada de lado por *Gaudium et Spes*?...

Un examen detenido del documento indica que por entonces los obispos conciliares no se propusieron entrar en las cuestiones que planteaba la necesaria apertura del amor evangélico hacia las particularidades, logros y extravíos de las distintas culturas; en vez de esto retuvo su atención la exigencia universal planteada a los cristianos por la dinámica cultural de nuestra época, ni siempre reconocida ni suficientemente atendida por éstos².

El número 54 de la Constitución marca el camino por el cual su texto viene a centrarse en este tema, que no desatiende a lo que es histórico y social en la cultura, aunque no la tome en plural; es que la mira desde una perspectiva unificada y globalizadora.

En efecto: ese número comienza por fijarse en los avances de la civilización científico-técnica y concluye observando que ella estaría dando lugar a una cultura universal. Luego en el número 55 se llama la atención sobre cómo va extendiéndose a muchos la conciencia de que ellos son los autores de la cultura de sus respectivas comunidades y cuánta importancia tiene esto para la madurez espiritual y moral del género humano. Aquí ve el Concilio el nacimiento de un nuevo humanismo «en el que el hombre queda definido principalmente por su responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia». El número 56 finalmente entiende esta responsabilidad como responsabilidad «en orden al progreso de la cultura» y con ello consuma la opción de hablar de la cultura en singular. Dicho sintéticamente: aunque hay pluralidad de culturas, esta pluralidad está en trance de poder convertirse en unidad y crece el número de hombres y mujeres que tienen conciencia de ser autores de sus culturas respectivas y responsables de que pueda darse el salto hacia la cultura universal. Esta es la primera gran responsabilidad cultural a que se refiere *Gaudium et Spes* y acerca de ella plantea toda una serie de interrogantes en los párrafos inmediatamente siguientes:

- primero: cómo ejercitar esa responsabilidad sin poner en peligro el genio propio de los pueblos ni perturbar la vida de las sociedades;

² Sabemos por DONDAYNE (ver su estudio «L'Essor de la Culture», en *La Constitution Pastorale sur l'Eglise dans le Monde de ce Temps*, dirigido por Gongar y Peuchmard, Ed. du Cerf, París 1967, tomo II, p. 455-481) que varios obispos africanos y alguno francés procuraron que se atendiera en este lugar del texto a las particularidades culturales de los distintos pueblos, aunque no se asumió su demanda (ref. p. 455).

- segundo: cómo el dinamismo de esa responsabilidad, lanzado hacia un futuro de progreso, se compagina con la fidelidad viva a la herencia de las tradiciones (ésta concíbese aquí como un valor difícilmente renunciable);
- tercero: dado que la universalización actual de la cultura tiene lugar principalmente bajo el impulso de las ciencias, cómo podrá no resultar una cultura fragmentaria y fragmentada;
- cuarto: cómo podrá evitarse el elitismo de expertos y especialistas, que condena al resto de la población a vivir en una dependencia cultural desresponsabilizadora;
- quinto: de qué manera puede aceptarse la autonomía de una tal cultura, sin llegar a un humanismo terrenista e incluso contrario a lo religioso.

Vemos que todos estos problemas apelan a la relación cultura/culturas. Pero después de enumerarlos *Gaudium et Spes*, sin entrar a tratarlos, se vuelve de nuevo hacia los problemas que surgen para los creyentes con ocasión del movimiento expansivo de la cultura científico-técnica característica de Occidente. Con respecto a estos problemas establece tres principios básicos y subraya tres clases de deberes, sintetizando así su aportación sin tener ya en cuenta las cuestiones que plantea la pluralidad. Los principios mantenidos son los siguientes:

- el desarrollo de la cultura (¿mundial?, ¿occidental?) responde al plan de Dios y libera a los hombres; si éstos en ocasiones abusan del poder que ella confiere, no por eso deben desvalorizarse sus aspectos positivos;
- el evangelio se ha ido anunciando según la cultura propia de cada época (no se considera la pluralidad simultánea de varias culturas) y ha revertido cada vez beneficiosamente sobre las situaciones culturales;
- la cultura dimana inmediatamente de la condición espiritual y social del hombre, debiendo en consecuencia respetarse su libre ejercicio por los poderes políticos y económicos.

Los deberes que se particularizan son los siguientes:

- deben reconocerse y garantizarse sin discriminación alguna los derechos de acceso a la cultura, principalmente a la cultura básica;
- en la adquisición de la cultura debe salvaguardarse la subordinación de los distintos elementos al bien integral de la persona humana;

- la Iglesia debe tener en cuenta a la cultura para exponer su mensaje; particularmente debe atender a las ciencias (sobre todo sociología y psicología), a la literatura y al arte; un tal deber concierne sobre todo a la teología.

Estos pronunciamientos nos muestran, por una parte, la perspectiva desde la cual ha venido a optarse por un tratamiento no plural de la cultura y, por otra parte, el sesgo en la enunciación de principios y deberes derivado de dicha perspectiva. Se trata de la perspectiva de la cultura occidental, que es donde resulta preocupante la dirección en que se mueve el poderoso avance de las ciencias y artes de élite, divididas en especialidades unilaterales, muy directamente afectadas por intervenciones manipulatorias de poderes económicos y políticos. El sesgo que en la doctrina de *Gaudium et Spes* se ha producido ha dado lugar a enunciaciones de los principios primero y segundo que pueden parecer muy insuficientes a quien los lea desde Asia y Africa y ha inspirado una formulación de la tercera clase de deberes que piensa sobre todo en los problemas planteados por la marcha de la cultura de élite, dejando de lado la atención a las culturas populares y a las no científico-técnicas. Unos años más adelante se pensará que esto no podría ser así en una iglesia llamada sobre todo a evangelizar a los pobres.

Sin embargo, el número 56, según hemos visto, nos mostraba ya los problemas que con mayor fuerza surgen precisamente en estas culturas «al intensificarse las relaciones entre los distintos grupos y naciones» con perturbación de la vida interna de las sociedades, menoscabo de las raíces tradicionales de la identidad de los pueblos, ruptura de la integridad armónica de la comprensión del mundo, introducción de diferencias y dependencias excluyentes, engeguamiento de la apertura a lo religioso y a lo misterioso. Acerca de todos estos puntos, *Gaudium et Spes* no formula, según hemos visto, orientaciones prácticas precisas, a pesar de que ya en ese tiempo no pocos antropólogos habían insistido en interrogantes y críticas con ellos relacionados. Pero no ocurre igual con el decreto *Ad Gentes*; en éste fueron precisamente esos mismos temas los que llevaron a un reconocimiento inicial de las demandas planteadas a la fe por la pluralidad cultural. Finalmente, *Evangelii Nuntiandi*, diez años más tarde, situará en primer plano a los deberes derivados de aquéllas.

Efectivamente, *Ad Gentes* discurre desde sus comienzos sobre un campo de diversidad donde constata los varios caminos por donde los hombres han procurado buscar su salvación, incluso religiosa (n.º 3); en este campo de diversidad comprende a la Iglesia como a comunidad de

todas las lenguas, presente desde el principio en pueblos diferentes (n.º 4). Más adelante describe la evangelización como siembra de la palabra evangélica ordenada a que ésta genere iglesias particulares dotadas de energías propias (n.º 6), gracias a que Cristo y la Iglesia son de un orden histórico que por nadie y en ninguna parte puede considerarse extraño «a las particularidades de estirpe y nación» (n.º 8). De esta manera se haría posible que «lo bueno» característico de las culturas de los pueblos no deba perecer, sino sanarse, elevarse y completarse (n.º 9). A la misión de la Iglesia pertenecería muy principalmente este salvar a los pueblos por sanación y elevación de lo característicamente suyo.

Estas últimas expresiones señalan una progresión importante. Ya no cabe pensar que la conciencia eclesial, vivida según alguna de sus formas históricas (por ejemplo, la de occidente en el siglo xx) supere las particularidades de otras estirpes y naciones, por expresar adecuadamente lo que las particularidades de toda estirpe y nación significan deficientemente sin saberlo. Ahora se reconoce que esas particularidades pueden encerrar aspectos buenos que merecen sanarse y elevarse, que no tienen por qué reabsorberse en lo que los evangelizadores desde su cultura reconocían como bueno antes de descubrir el estilo de humanidad vivido por los evangelizados.

En el número 10 el documento baja a la práctica: dos mil millones de hombres y mujeres viven en antiguas culturas a las que apenas ha llegado el evangelio; la Iglesia debe introducirse en ellas como Jesús se unió por su encarnación a ciertas condiciones sociales y culturales. Los números 11, 15, 16, 18 a 22, 25, etc., desarrollan las consecuencias que de ello se siguen. En conjunto resulta claro que la perspectiva de la pluralidad viene exigida por la conciencia de que la Iglesia es depositaria del evangelio y de que el evangelio no es sólo para leerse como los pueblos que ya lo tienen, sino que debe manifestarse a otros guiados por formas de comprensión diferentes de las usuales en las cristianidades evangelizadoras y animados por experiencias de bienes distintos; la comprensión del evangelio no debe en consecuencia monopolizarse por los modos de comprensión conforme a los cuales ha estado recibiendo hasta ahora, y menos aún por los modos de comprensión elitista propios de los mejor formados.

La terminología de la pluralidad surge, pues, al actualizarse la conciencia eclesial de que el evangelio ha de llegar a otros que tienen formas específicas de entender la vida, en las cuales el mismo Dios de Jesús quiere hacerse presente.

2. LA TRASCENDENCIA CULTURAL COMO CUALIFICACIÓN O ATRIBUTO QUE EMPIEZA A SUBRAYARSE AL HABLAR DEL EVANGELIO

Tradicionalmente al evangelio se le ha llamado santo, evangelio de salvación, evangelio de la gracia, inspirado, etc.; pero en el nuevo lenguaje que surge al plantearse el tema de la evangelización de las culturas va a retornar constantemente la práctica de explicitar su característica trascendencia cultural.

Por primera vez aparece esta innovación en el decreto *Ad Gentes* del Vaticano II y desde entonces su presencia va a marcar los textos en que se haga presente la nueva problemática de la evangelización de las culturas.

Una idea quiere primariamente transmitir *Ad Gentes* cuando introduce este uso: que el evangelio no puede ser extraño a ninguna estirpe o nación, ni por su contenido, Cristo, ni por su portador, la Iglesia (n.º 8). O lo que es lo mismo, dicho en sentido positivo: que el evangelio y la Iglesia pueden hacerse presentes «en toda estirpe y nación» de un modo válido para ellas.

Teológicamente este enunciado resulta del todo evidente. Pero al usarse en relación con el problema de la pluralidad de culturas, entendida ésta como pluralidad de costumbres y tradiciones, de sabiduría y doctrina, de artes e instituciones (ibíd., n.º 22), la trascendencia del evangelio suscita cuestiones bastante complejas.

En efecto: si de todos esos constitutivos de la cultura debe el cristianismo tomar lo que expresa la gloria del creador, la gracia de Cristo y la organización eclesial (ibíd. y *Lumen Gentium* n.º 13), entonces, ¿no quedará tal vez la expresión de esa gloria, esa gracia y esa organización muy diversificada y en ocasiones notablemente transformada por comparación con lo tradicionalmente tenido por cristiano? ¿Hasta dónde podrá llegar y no llegar esa transformación?

Ad Gentes mantiene que todo lo bueno existente en las distintas culturas debe ser sanado, no anulado por el evangelio (n.º 9). Pero no explicita claramente los criterios mediante los cuales habría de diferenciarse lo que puede sanarse y debe asumirse, de aquello a que la cultura evangelizada necesitaría renunciar.

Más todavía, y éste es quizá el problema teológicamente más arduo: si aplicamos este mismo planteamiento a la tradición eclesial llegada hasta nosotros, hemos de decir que en ella están asumidas formas culturalmente particulares de expresarse la gloria de Dios, la gracia de Cristo y la organización eclesial. Tales formas particulares podrían no

identificarse con el evangelio mismo y no tendrían por qué traspasarse a otras culturas. ¿Cuáles son y con qué criterios no culturalmente condicionados podríamos discernirlas?

En tres pasajes aporta *Lumen Gentium* elementos para este discernimiento, aunque no refiriéndose directamente a él: en el número 19, cuando dice que las iglesias jóvenes deberán cultivar los elementos teológicos, psicológicos y humanos que puedan conducir al fomento del sentido de comunión con la Iglesia universal; en el número 21, cuando dice que los seglares deberán conservar, perfeccionar y desarrollar en Cristo su cultura; en el número 22, cuando dice que la fidelidad a la revelación excluirá el sincretismo si se mantiene la fidelidad al primado de la cátedra de Pedro «que preside la asamblea de la caridad».

La enseñanza de Pablo VI y de Juan Pablo II va a mostrar una fuerte conciencia de estos problemas que surgen cuando se quiere un evangelio capaz de encarnarse en las culturas, tomando al hacerlo las formas autóctonas de expresión y organización de lo religioso, pero sin disolverse en ellas ni perder su originalidad y unidad transcultural. Son los problemas para cuyo buen planteamiento introdujo *Ad Gentes* la terminología de la trascendencia cultural de lo cristiano. Pablo VI, en *Evangelii Nuntiandi*, va a repetir los dos aspectos de esa trascendencia: por un lado, que el evangelio no se identifica con ninguna cultura y, por otro lado, que gracias a eso puede impregnar a todas (n.º 20). De nuevo vuelve a recalcar lo mismo de otra forma, previniendo el error de pensar que el evangelio, por ser trascendente, va a mantenerse separado del devenir cultural de los pueblos: «La evangelización no sería completa si no tuviera en cuenta la interpelación recíproca que en el curso de los tiempos se establece entre el evangelio y la vida concreta, personal y social del hombre» (n.º 29). Juan Pablo II va a conceder gran interés a las experiencias cristianas especiales que tienen las iglesias particulares en los contextos socioculturales en que están llamadas a vivir, subrayando que estas experiencias especiales abren nuevas líneas de investigación teológica y ofrecen a los creyentes nuevas posibilidades para percibir la inmensa riqueza de la vida nueva traída por Cristo; pero simultáneamente subrayará que esas experiencias, si han de ser fructíferas, deben vivirse en armonía con lo que viven los cristianos en otros contextos y partes del mundo, y de ninguna manera aislarse dentro de su ambiente (Discurso a los cardenales el 21 de diciembre de 1984, n.º 4).

Es llamativo que el texto de Pablo VI caracteriza a la relación entre vida y evangelio como recíproca; indica que no sólo la comunicación íntegra del evangelio ha de influir en la vida concreta, sino también la vida concreta en el evangelio que se comunica. Y aplica esta doctrina

específicamente a las situaciones de los pueblos «empeñados por superar todo aquello que les condena a quedar al margen de la vida: hambreras, enfermedades crónicas, analfabetismo, depauperación, injusticia en las relaciones internacionales y, especialmente en los intercambios comerciales, situaciones de neocolonialismo económico y cultural, a veces tan cruel como el político, etc.».

Pablo VI subraya que en estos contextos el anunciar la liberación, ayudar a que nazca y hacer que sea total, no es asunto ajeno a la evangelización (n.º 30). Esta, por una parte, al hacerse evangelización liberadora, asume por vocación propia los problemas de la vida vivida; pero, por otra parte, a la vez, también según su propia vocación, hace que esos problemas adquieran perspectivas nuevas. Porque al mirarse desde el evangelio todo lo que se refiere a la liberación vendría necesariamente a enfocarse de un modo original y propio: con la autoridad que confiere Dios a sus designios y no sólo con la que se deriva del análisis ético-político de los hechos; con todo lo que aporta el centrar la liberación en el concepto plenamente teológico de «reino de Dios» (ver n.º 32).

¿Se ha mixtificado o desnaturalizado con ello la preocupación por lo estrictamente humano que animaría a los verdaderos empeños liberadores, mezclándola con intereses dogmáticos añadidos desde fuera? La *Evangelii Nuntiandi* responde que no es así, sino que la liberación significada por el evangelio va unida a una cierta antropología que no puede sacrificarse a nada (n.º 33). Este planteamiento vuelve con insistencia en Juan Pablo II, convirtiéndose en orientación básica para el discernimiento de todo lo que en las culturas es asumible por la fe (por ejemplo, discurso a la Unesco, 1980). Nos conviene, por tanto, examinarlo bien, porque, por una parte, es en cuanto criterio de discernimiento algo de mucha importancia y, por otra parte, incluye la apelación a una antropología bastante especial: una que ni sería la antropología social o cultural actualmente más al uso, ni tampoco una antropología filosófica o teológica elaborada desde alguna particular cultura. Y es que en tal caso privilegiaría a la cultura de donde pudiera proceder.

Volvemos más adelante sobre este problema. Enumeremos ahora algunos contenidos de esa antropología indicados por la *Evangelii Nuntiandi*: reafirma la primacía de la vocación espiritual del hombre, rechaza la sustitución del anuncio del Reino por otras propuestas restrictivamente humanas y reivindica la necesidad de anunciar la salvación en Jesucristo (n.º 34). De otra manera dice lo mismo al expresar que la Iglesia está experiencialmente convencida de que, para los planteamientos de gran alcance, no hay otras motivaciones válidas que las de la justicia en la caridad, dotada de una dimensión espiritual y orientada

a la salvación y a la felicidad en Dios (n.º 35). Además todavía se enumeran a continuación cuatro puntos más, que también se proponen como criterios de la acertada lectura del evangelio hecha en cualquier situación concreta de la vida, y que según la lógica utilizada deben tener que ver con la antropología especial por la que nos estamos preguntando: que a esa lectura se llegue a través de un proceso de conversión (n.º 36); que se proponga como acto eclesial del cual ninguno puede ser autor y dueño privado (n.º 60); que esa eclesialidad se reconozca verdaderamente abierta a lo universal (n.º 64); que se reconozca en continuidad con el magisterio papal y el de los obispos (n.º 65).

¿En virtud de qué criterio podría considerarse a estos rasgos como transculturales, válidos para juzgar sobre las lecturas de la liberación, de la vida humana y del evangelio, hechas desde cualesquiera situaciones posibles? ¿Y tienen ellos algo que ver con la antropología irrenunciable a que aludía el número 33 de *Evangelii Nuntiandi* antes considerado?

Creo que el modo de concebir la transculturalidad o trascendencia de estos rasgos ilustra sobre la forma antropológica de comprender lo propuesto por el Papa. En el número 35 está dicho que la Iglesia sabe «por revelación, por experiencia histórica y por reflexión de fe», que hay nociones de liberación que no se identifican con el evangelio. Se apela, por tanto, a un saber cuyo sujeto es la Iglesia, no individuos o autoridades; un saber, por tanto, más parecido al saber cotidiano compartido por un grupo desigual que a los saberes especializados de las corporaciones científicas o a los establecidos en libros u otros documentos. Se particulariza además que ese saber se debe a revelación, experiencia histórica y reflexión; con otras palabras: que se realimenta a lo largo del tiempo con experiencias vividas por los que se atienen a la revelación y se explicita, dado el caso, por la reflexión. O dicho al revés: no se pretende razonar apelando a la revelación misma tal como alguien la formularía en virtud de su autoridad desde una particular cultura y menos aún se busca el apoyo de elaboraciones teológicas de una escuela.

Es de este saber del que se dice que juzga sobre las lecturas del evangelio que pueden hacerse en las nuevas y difíciles situaciones de la injusticia, sobreentendiéndose que igualmente sería decisivo para valorar otras lecturas de lo cristiano hechas en cualesquiera situaciones culturales. Pero notemos bien lo especial que dicho saber es. No se identifica con ninguna de las culturas en las que existe o ha existido el cristianismo, sino que atraviesa a todas; no se manifiesta como un conjunto definido de conocimientos en alguna o algunas personas particulares, sino que éstas pueden participar de él como de un conjunto común

de supuestos que las desborda; no se remite a unas experiencias concretas, sino más bien a una forma de experimentar común a los que viven bajo la revelación sobrevenida con Jesús. En cierta forma puede decirse que es un saber configurador de experiencias, razón por la cual se reactualiza luego en toda experiencia.

Puede entenderse mejor todo lo aludido si nos fijamos en que aquí se está entendiendo lo que es la experiencia de una manera histórica, es decir, tal como ocurre en personas que aprenden experiencialmente con todo lo que les ocurre en virtud de otras experiencias tenidas anteriormente, experiencias por lo demás en las que se han visto introducidas por otras personas, a su vez enriquecidas por otras experiencias vividas en la misma línea o tradición. Así experimentan los pueblos y las personas de cada pueblo y grupo social y se forman cauces experienciales en cuanto a las más distintas dimensiones del conocimiento práctico, estético y simbólico³. Toda otra manera de ocurrir las experiencias (en lo científico, en ruptura con lo que uno desde siempre creía, etc.) tiene lugar secundariamente con respecto a este tipo de experiencias históricas y sin independizarse nunca de ellas.

Así entendido lo experiencial, podemos decir que las distintas formas históricas de experimentar (v. gr., la de los japoneses, la de los griegos antiguos...) son distintas maneras de tener conciencia del mundo, de los otros y de uno mismo, y, por tanto, distintas maneras de ser alguien la persona que es. Una antropología descriptiva podría diferenciar esas distintas maneras de vivirse lo humano y entre ellas podría delimitar las que se corresponden con quienes se han visto introducidos en una experiencia de Dios como padre comunitariamente sustentada, actualizada en la percepción de los signos con que en Jesús hace llegar su reino, confirmada por sentir el valor del amor mutuo reconocido como caridad, como fuerza del espíritu que vence a la muerte y abraza a la totalidad del mundo. Esa sería la antropología cristiana de que habla el número 33 de *Evangelii Nuntiandi* al que arriba nos referimos, antropología vivida y no teórica, consabida más que sabida explícitamente.

La comprensión de la trascendencia cultural del evangelio se completa con esta perspectiva antropológica. No es una trascendencia abstracta, sino que ocurre en las mentes y vidas de los creyentes; y no ocurre en ellos porque como cristianos lleguen en algún momento a realizar perfectamente al hombre trascendente o universal, en quien sale a luz lo que vale para todos, sino porque les atraviesa una manera de enten-

³ El capítulo 1 de la parte I de la obra de SCHILLEBEECKX *Cristo y los Cristianos* examina y discute esta forma de experiencia que se da en un cauce histórico, concluyendo con razón que toda experiencia es así.

der la vida que necesariamente les lleva más allá de sí. Por eso pudimos decir que la trascendencia cultural del evangelio designa a la vez su no identificación con ninguna cultura y su capacidad para penetrarlas y renovarlas a todas.

En resumen: planteada la fe como llamamiento dirigido a hombres y mujeres de distintas culturas, que para vivir la fe no deben abandonar esas sus culturas y los modos característicos de expresarse en ellas lo religioso mediante lenguajes y organizaciones, se vuelve importante reconocer y comprender bien la trascendencia cultural de la fe. Esta significa que la fe no está atada a ninguna de las culturas en que se ha vivido y comporta una misión para vivirse en otras con la originalidad que le es propia, sin perder su unidad al encarnarse en las diferentes expresividades y formas de organización. Esta misión da lugar a que hayan de existir iglesias particulares dotadas de configuración propia y a ellas nos vamos a referir en el siguientes apartado.

3. LA IGLESIA PARTICULAR APARECE EN EL NUEVO LENGUAJE COMO SUJETO DE LAS RELACIONES FE-CULTURA

Digamos previamente, por lo que se refiere a este apartado, que el cambio de lenguaje a que con él nos referimos no es simplemente un cambio terminológico, sino algo más sutil y profundo. En efecto, las palabras «iglesia particular» o «iglesia local» existían ya en los documentos eclesiásticos antes de hacerse claramente presente al magisterio eclesial la pluralidad de las culturas; pero eran palabras que se asociaban a las subdivisiones territoriales de la autoridad de los obispos, a la especial responsabilidad de éstos en esas subdivisiones y al legítimo mantenimiento de las antiguas diferencias rituales; se usaban, por tanto, para nombrar lugares de autoridad y lugares de mantenimiento de tradiciones propias. Pero veremos que una vez surgido con fuerza el problema fe/cultura, la iglesia particular va a concebirse como lugar de creación de nuevas figuras de cristianismo, de descubrimiento de nuevos aspectos del misterio de la Iglesia, de elaboración de nuevas teologías conforme a la sabiduría o formas de discurrir del contexto social. Este es un enorme enriquecimiento en la manera de hablar de las iglesias particulares; un «lenguaje nuevo» no por usar nuevas palabras en lo referente a dichas iglesias particulares, sino por modificar mediante connotaciones nuevas el sentido de las palabras antiguas. Veamos ahora detenidamente ese cambio en sus comienzos.

Es muy curioso cómo usa el Vaticano II la expresión «iglesias par-

ticulares» la primera vez que ella aparece. Es en *Lumen Gentium* número 13, después de un bello pasaje referido a la presencia diferenciada de la Iglesia en los distintos pueblos, por razón de la cual «el todo y cada uno de sus elementos se enriquecen con las aportaciones mutuas de todos y con la tendencia común de todos a la plenitud de la unidad». Según el uso que luego va a imponerse, uno pensaría que aquí hay una alusión a las iglesias particulares, pero vemos que no es así tan pronto como continuamos la lectura, pues hallamos textualmente lo siguiente:

«El pueblo de Dios no sólo congrega gentes de diversos pueblos, sino que en sí mismo está integrado por diversos elementos. Porque hay diversidad entre sus miembros, ya según los oficios... ya según la condición y ordenación de la vida... Además en la comunión eclesiástica existen iglesias particulares, que gozan de tradiciones propias.»

Vemos, pues, que *Lumen Gentium* se refiere a cuatro clases de diversidades en la Iglesia:

1. La de los diversos pueblos.
2. La de los diversos oficios (o sea, ministerios).
3. La de la condición de vida (religiosos, seglares...).
4. La de las iglesias particulares, que gozan de tradiciones propias.

La distinción que se establece entre la diversidad inducida en la Iglesia por la pertenencia a diversos pueblos y la inducida por la pertenencia a iglesias particulares es muy reveladora de la manera tradicional de usarse el término «iglesia particular», antes de haberse concebido especial atención a la pluralidad de las culturas. Pero lo contenido poco antes en este mismo número 13 de *Lumen Gentium* muestra muy bien cómo la atención a la diversidad de pueblos empieza a imponerse en la Iglesia. El texto es largo, pero merece citarse:

«... De todas las gentes de la tierra se compone el único pueblo de Dios, porque de todas recibe sus ciudadanos... Pues todos los fieles esparcidos por el haz de la tierra se unen en el espíritu santo con los demás, y "así el que habita en Roma sabe que los indios son también sus miembros". Pero como el reino de Cristo no es de este mundo, la Iglesia, o Pueblo de Dios, introduciendo este reino, no arrebató a ningún pueblo bien temporal alguno, sino al contrario, todas las facultades, riquezas y costumbres que revelan la idiosincrasia de cada pueblo, en lo que tienen de bueno, las favorece y asume; y al recibirlas las purifica, las fortalece y las eleva. Pues sabe muy bien que debe asociarse a aquel Rey a quien fueron dadas en heredad todas las naciones, y a cuya ciudad llevan dones y presentes. Este carácter de universalidad, que distingue al pueblo de Dios,

es un don del mismo Señor por el que la Iglesia católica tiende a recapitular la humanidad entera con todos sus bienes, bajo Cristo como cabeza, en la unidad de su espíritu.»

Podemos ver en este párrafo por qué una cosa es, según la *Lumen Gentium*, la diversidad inducida en la iglesia universal por las iglesias particulares, y otra cosa la diversidad de los enriquecimientos que aportan a esa iglesia universal las distintas tradiciones de los pueblos (a las que aún no se llama «culturas»): la diversidad de las iglesias particulares se debe a permanencia de tradiciones antiguas, la diversidad inducida en la iglesia por la entrada de diversos pueblos responde a la constante asimilación de nuevas maneras de estar en el mundo. Las iglesias particulares, en el sentido que aquí tiene este nombre, conservan tradiciones, la iglesia universal por su parte asimila tradiciones nuevas.

Este mismo uso, según el cual es la iglesia universal la que realiza la asimilación de las diferentes culturas, se mantiene en el número 17 de *Lumen Gentium*. En el 23 parece haber un pequeño cambio, por cuanto se atribuye el nombre de Iglesia particular a toda comunidad de fieles que tiene al frente de sí a un obispo, sin reservarse, por tanto, desde ahora, exclusivamente, para las antiguas sedes en que mantienen su vigencia unos ritos propios tradicionalmente mantenidos; se ven, eso sí, estas últimas sedes como prototipo de la relativa autonomía que podría caracterizar a otras diócesis, pero de momento no se sacan las consecuencias que de ello podrían seguirse para articular de modo nuevo las relaciones iglesia/culturas. Sabemos que la atención se concentraba, al redactarse estos textos, en tensiones suscitadas acerca de la forma como debía comprenderse la autoridad inmediata del Papa sobre toda diócesis, y que esta perspectiva general y abstracta no dejó ver de momento cuestiones más particulares.

El decreto *Christus Dominus* mantiene aún al hablar de las iglesias particulares el lenguaje de *Lumen Gentium*, no relacionándolas con la misión de inculturar a la fe cuando las nombra (n.ºs 3, 6, 9, 13, 36 y 38). Sin embargo, el número 13 marca el camino que se seguirá luego, al encomendar a los obispos el deber de dialogar con la sociedad en la que viven; pero aún no se ha tomado conciencia explícita de que este diálogo puede implicar un compromiso innovador con culturas ajenas a las entrañadas en la tradicional expresión de la fe.

El trabajo que en el Concilio va a llevar a la introducción del nuevo modo de hablar sobre las iglesias particulares va a ser el dedicado a la actividad misionera de la Iglesia. En el documento correspondiente no aparece el nombre de las iglesias particulares en lugares sueltos y dispersos, como en los demás textos conciliares, sino que a ellas se les

dedica un capítulo entero, el 3. Este, además, desde el comienzo, caracteriza a la iglesia particular por su arraigo en la vida social de su territorio y por su conformación a la cultura del ambiente. Estamos muy lejos del enredo en el grado de autonomía por el que la iglesia particular había intentado definirse antes, enredo que estrechó las perspectivas de los textos anteriores.

La conformación a la cultura del ambiente se particulariza en modalidades propias de catequesis, de liturgia e incluso de una legislación canónica adecuada que permita a la iglesia introducirse «en las sanas instituciones y en las costumbres locales». Y se concibe que el mantenimiento de la comunión de estas iglesias particulares con las tradiciones vividas en la iglesia universal debe realizarse sin menoscabo de la cultura autóctona «para aumentar la vida del cuerpo místico con un cierto efluvio mutuo de fuerzas».

Del nuevo lenguaje sobre la iglesia particular aparece ya también en *Ad Gentes* la especial referencia a los seglares (n.º 21) y a la elaboración y desarrollo de una teología propia (n.º 22). Incluso este número recomienda una especial atención hacia aquellos grupos que no puedan acomodarse a la forma especial adoptada en alguna región por la iglesia, aceptando que se establezcan prelaturas personales para ellos hasta que puedan juntarse en una sola comunidad con los demás cristianos. La relación entre iglesia particular y forma de vida se lleva en este caso hasta el máximo.

Pero sabemos que este decreto sobre la actividad misionera no llegó a alcanzar en la iglesia mucha notoriedad. De hecho, las discusiones habidas en los años subsiguientes sobre las iglesias particulares se siguieron preocupando más que nada por el grado de autoridad que podría corresponder a estas iglesias en relación con las intervenciones doctrinales y jurisdiccionales de Roma. Para que cambiara la situación tuvo que llegar el Sínodo IV y las grandes inquietudes culturales suscitadas en él por la participación de los obispos de la India y el Africa negra. *Evangelii Nuntiandi* fue el verdadero fruto de aquel Sínodo y ahora sí la definición de la iglesia particular va a adquirir una estrecha relación con la evangelización de la cultura.

Ello ocurre de una manera muy estudiada en el capítulo VI, dedicado a los agentes de evangelización. En él empieza por recalcar que evangelizar no es una cuestión de unos u otros individuos, sino de la Iglesia universal, a la que está encomendado el evangelio. El número 61 recuerda con particular énfasis que ésta fue desde los orígenes la fe profunda de los creyentes y que así ha querido el Señor a su Iglesia: «sin

límites ni fronteras, salvo, por desgracia, las del corazón y del espíritu del hombre pecador». Y continúa:

«Sin embargo, esta Iglesia universal se encarna de hecho en las Iglesias particulares, constituidas de tal o cual porción de humanidad concreta, que hablan tal lengua, son *tributarias de una herencia cultural, de una visión del mundo, de un pasado histórico, de un substrato humano determinado*. La apertura a las riquezas de la iglesia particular responde a una sensibilidad especial del hombre contemporáneo.

Guardémonos bien de concebir a la iglesia universal como la suma, o si se puede decir, la federación más o menos anómala de iglesias particulares esencialmente diversas. En el pensamiento del Señor es la Iglesia, universal por vocación y por misión, la que echando sus raíces en la variedad de terrenos *culturales, sociales, humanos*, toma en cada parte del mundo aspectos, expresiones externas diversas...» (n. 62).

Por eso, según continúa el número 63:

«*Las iglesias particulares, 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.*»

Lo que esto significa se desarrolla a continuación:

«El lenguaje debe entenderse aquí no tanto a nivel semántico o literario cuanto al que podría llamarse antropológico y cultural. El problema es sin duda delicado. La evangelización pierde mucho de su fuerza y de su eficacia si no toma en consideración al pueblo concreto al que se dirige, si no utiliza su "lengua", sus signos y símbolos, si no responde a las cuestiones que plantea, si no llega a su vida concreta. Pero por otra parte la evangelización corre el riesgo de perder su alma y desvanecerse, si se vacía, o desvirtúa su contenido, bajo pretexto de traducirlo; si queriendo adaptar una realidad universal a un espacio local se sacrifica esta realidad y se destruye la unidad, sin la cual no hay universalidad...»

Hay, pues, un riesgo en esta concepción de las iglesias particulares. Y, sin embargo, ese riesgo se afronta con decisión:

«Una legítima atención a las iglesias particulares no puede menos de enriquecer a la iglesia. Es indispensable y urgente» (ib., n. 63).

Tenemos en resumen que se está concibiendo aquí a las iglesias particulares sobre todo por su relación con una forma profunda de inserción en su contexto cultural que las lleve primero a entender el evangelio con arreglo a las formas de sentirlo y expresarlo propias de ese contexto cultural, y luego a poder comunicar el mismo evangelio con un lenguaje ajustado a dicho sentir y categorías de expresividad. Ya no se trata sólo de que retengan una justa libertad formal.

Los números 4 a 6 de la solemne alocución a los cardenales tenida por Juan Pablo II el 21 de diciembre de 1984 retienen esta comprensión de las iglesias particulares como lugares de encuentro con las diversidades culturales y de la evangelización adecuada para esas diversidades, procurando además profundizarla en sentido teológico y filosófico. Con respecto a ella reafirma y renueva además la comprensión del primado pontificio:

«La sede apostólica mantiene una densa red de contactos con todas las iglesias particulares, atendiendo continuamente a que no se pierda "ningún don de lo alto" y, al mismo tiempo, a salvaguardar el inestimable tesoro de la verdad de Dios, y de todo aquello que, habiéndose generado por ella durante siglos en el fértil suelo de las generaciones cristianas, está dotado del valor de lo perenne. Por eso no podran guiar a la Sede Apostólica ni conclusiones preconcebidas ni una deplorable ignorancia, sino sólo la atención constante a "lo que el espíritu dice a las iglesias" (Apoc 2,7), de manera que todo lo auténticamente procedente de él pueda ser para bien de todos los miembros del cuerpo místico de Cristo.»

En resumen: a medida que la atención pastoral de la iglesia ha ido considerando más atentamente el problema de la relación de la fe con la pluralidad de culturas, ha ido precisándose más el carácter básico de la relación de las iglesias particulares con su entorno concreto; ellas son sobre todo las que pueden captar los sentires y lenguajes apropiados para ese entorno, y sobre todo son ellas las que, en comunión con el sucesor de Pedro y con las otras iglesias particulares, deben hablar esos lenguajes sin menoscabo de la catolicidad de la fe.

4. EL TÉRMINO INCULTURACIÓN Y SU USO

En las publicaciones teológicas y pastorales se viene utilizando con gran frecuencia la palabra inculturación, sobre todo en escritos relacionados con las iglesias de Africa y Asia; de todas maneras el significado que desea comunicarse con él no ha llegado a hacerse constante

y preciso. Si a pesar de todo sigue usándose, es porque muchos vemos en él un instrumento conceptual casi imprescindible.

Empecemos por situarlo en su contexto propio, que es el del tratamiento de las relaciones fe-cultura o evangelio-cultura. Un listado de los nombres que se dan a la acción o acciones mediante las cuales la fe llega a entrar en relación con la cultura podría ser el siguiente:

- Diálogo;
- Acomodación, adaptación;
- Contextualización;
- Indigenización;
- Inculturación;
- Enculturación;
- Aculturación.

Si nos fijamos en los matices que tienen estos términos, veremos por qué quiere usarse el de inculturación y también por qué su polisemia, y la incompreensión y resistencias que encuentra.

La palabra *diálogo* expresa la situación en que unas personas toman como interlocutores a otras que piensen distinto, procurando llegar a una comprensión recíproca de las posturas que ellas y los otros mantienen; aplicada a la relación entre fe y cultura, o entre evangelio y cultura, se entiende que los portadores de la fe o el evangelio intentan entenderse, mediante el diálogo, con miembros de ambientes culturales ajenos. En este sentido el diálogo entre la fe y las culturas que le son ajenas debe tenerse desde luego por necesario. Pero el término diálogo no da ninguna indicación sobre lo que se intenta para llegar a la mutua inteligencia deseada. Los otros términos tienden a sugerir ese algo que quiere intentarse.

Las palabras *acomodación* y *adaptación* son las que tradicionalmente se usaban para designar cómo habrían de proceder en el diálogo los portadores o testigos de la fe: éstos deberían atenerse en sus actitudes a la actitud de los destinatarios de su mensaje, buscar estrategias y modos de presentarlo que no suscitaran rechazo, usar un modo comprensible de exponer sus contenidos, etc. Expresiones parecidas se han venido utilizando sobre todo para indicar cómo debería concebirse siempre la catequesis, y en general toda predicación, y también las usa varias veces el decreto *Ad Gentes* del Vaticano II para especificar cómo en la actividad misionera de la Iglesia habrían de tenerse en cuenta las situaciones culturales de los distintos pueblos (ver, por ejemplo, n.ºs 17, 18, 22).

Pero desde luego en esto último *Ad Gentes* ha innovado, porque el significado tradicional de los términos «adaptación» y «acomodación», como era anterior a la toma de conciencia de los problemas conllevados por la pluralidad de culturas, significaba sólo un atenerse al otro *en cuanto a lo extrínseco* (o sea, el aspecto externo) *de los contenidos* del evangelio o mensaje de la fe, no en el mismo modo «interno» del pensarlos (*en cuanto a lo intrínseco de la concepción del mensaje*).

Esta última distinción solamente ha venido a establecerse y a adquirir importancia con la intensa toma de conciencia de la trascendencia multicultural del evangelio que se produjo en el Sínodo IV. Hasta entonces se diferenciaba solamente entre *contenido* y *forma*; en este sentido se repetía que en la catequesis y en la predicación el contenido debía transmitirse siempre fielmente, idéntico en todas las situaciones al originariamente profesado en la Iglesia; sólo la forma debería someterse a las variaciones adaptativas. Pero desde el Sínodo IV se empieza a insistir en que el verdadero acercamiento del evangelio a las antiguas culturas, por ejemplo, a las culturas asiáticas, no es sólo cuestión de forma, algo extrínseco a la manera profunda de concebir, sentir y expresar el contenido de la fe. Ese contenido deben repensarlo internamente, con conceptos nuevos, los cristianos de aquellas antiguas culturas; no bastaría con «peinar» externamente las formulaciones occidentales que de él se han venido haciendo. El verdadero contenido de la revelación no sería su expresión occidental, sino aquello que a través de ella se nos comunica, manteniéndose trascendente a ella.

Por esta razón es por lo que se quiso acuñar un término nuevo, que superara el extrinsecismo con que se habían estado entendiendo las palabras «adaptación» y «acomodación».

Diversas comunidades protestantes emplearon para ello la palabra *contextualización*. Algo más que «actitud dialogante» y que «adaptación» o «acomodación» dice ella, porque lejos de fijarse sólo en la persona individual con la cual se habla, quiere fijarse también en que ella es una persona que piensa y actúa conforme a un determinado contexto (¡sociocultural!). Sin embargo, a bastantes les parece que «contextualización» no expresa suficientemente la nueva profundidad con que quiere atenderse a las demandas culturales del contexto, y de hecho en las iglesias evangélicas se ha usado sobre todo por autores bastante fundamentalistas, cuya mentalidad apenas superaba el modo extrinsecista de entender la acomodación o adaptación. Digamos, pues, que la palabra *contextualización* ha nacido marcada con cierta ambigüedad.

Entre especialistas de misionología se ha recurrido en ocasiones al término *indigenización*. Pero éste no se ha impuesto debido principal-

mente a dos inconvenientes que presenta: *primero*, que los derivados de la palabra «indígena» suelen tener en las lenguas occidentales un matiz desvalorizador, el cual ha pasado, incluso agudizándose, a otras lenguas no occidentales; *segundo*, que carecería de sentido el usarlo cuando el acercamiento a una nueva cultura, subcultura o corriente cultural, se hace por cristianos de un país, dentro de su mismo país, a personas de su misma tierra y nación, aunque culturalmente distantes.

Este acercamiento a lo diferente, pero dentro de la propia tierra y nación, es lo que buscaba Masson cuando usó por primera vez la terminología relacionada con el término «*inculturar*» en 1962, aplicándola a la Iglesia y no a la fe o al evangelio⁴. Introducía con ello una noción antropológica no excesivamente divulgada, como en seguida veremos, y su significado necesitaba «estirarse» un tanto para resultar teológicamente válido; pero con todo y con eso ofrecía posibilidades interesantes. Por eso sin duda lo reasumió oficialmente la Asamblea de Conferencias Episcopales de Asia en 1974, y en 1975 la Congregación General de la Compañía de Jesús. Extraoficialmente se había empleado en las discusiones del IV Sínodo. Y a partir de ahí se extendió con extraordinaria rapidez.

El creador de la noción había sido Herskovits, que mediante ella había querido expresar en *Man and his Works* (1952) el modo normal de ocurrir las relaciones individuo/cultura en un proceso continuado e incesante, desde una primera fase en que el individuo ha de impregnarse de todo lo perteneciente a su cultura, para poder convivir sanamente con sus semejantes; hasta una fase de madurez en que el individuo puede influir con originalidad en esa misma cultura y no sólo comportarse pasivamente en relación a ella.

Precisamente eso quería decir Masson a propósito de la manera de conducirse la Iglesia para con las culturas en medio de las cuales existe, en su actividad de hacer presente la fe y el evangelio. La Iglesia tendría que aprender primero usos, sistemas de significados, estilos de expresividad, maneras peculiares de sentir, propias del nuevo contexto cultural contemporáneo. Este aprender implicaría que ella se pone receptivamente a la escucha, precisamente lo que nos venía siendo difícil a los cristianos, bien con respecto a la cultura de la modernidad, bien con respecto a las grandes culturas de Oriente. Y sólo gracias a eso se les abriría a los creyentes la posibilidad de participar activamente en la vida de un pueblo sin hacerlo como representantes de un poder ajeno o un cuerpo extraño.

⁴ Ver su artículo *L'Eglise ouverte sur le Monde*: NRT 84 (1962) 1032-1043; ref. p. 1038.

Para comunicar estos significados la noción ideada por Herskovits ha necesitado cambiarse un tanto. El la aplicaba a individuos y ahora debe flexibilizarse para aplicarla a un ser comunitario, la Iglesia; además, la pasividad con que el individuo comienza su caminar en la cultura no tiene correspondencia exacta con lo que ocurre a la Iglesia, cuyos miembros todos están ya impregnados de alguna cultura propia cuando acceden a la marcha de la inculturación. Pero en la práctica las convenientes transformaciones del significado del término se hicieron sin dificultades, al menos en la documentación oficial que lo usa, y por ahí la palabra no se ha prestado a confusiones.

Dos circunstancias pueden haber ayudado a ello: *la primera* es que el término mismo ha cambiado ligeramente de transcripción y eso siempre es útil para evitar confusiones. En efecto, Herskovits había escrito «*enculturation*», lo cual es permisible en inglés para expresar la misma idea de la preposición latina «*in*» (según parece prefirió él esta forma «*en*» porque la forma «*in*» podía malentenderse tomándola como prefijo de negación, según funciona, por ejemplo, al decir «*inculto*»). La segunda es que el término, al pasar al lenguaje teológico, tendió rápidamente a asociarse con la palabra e idea de «*encarnación*», con lo cual se produce una transposición de lo significado a un estilo de relaciones que implican el acercamiento de lo divino a lo humano, sin disolución de lo divino ni desatención hacia lo que ello significa ya antes de acceder a la situación nueva.

El caso es que el término se introduce y alcanza muy rápidamente una gran difusión, ocasionada no en pequeña parte, al menos en los países occidentales, porque las muchas publicaciones y revistas de la Compañía de Jesús tienden a adoptarlo en seguimiento de su legislación del año 75 relativa a las relaciones entre vida apostólica y cultura⁵. Entre los teólogos de Asia y Africa el proceso es más natural y va unido a las demandas planteadas en el Sínodo IV.

Si en Europa y América la introducción de la palabra fue menos natural y surgieron importantes ambigüedades, ello parece se debió, y se sigue debiendo, a que en ambos continentes sigue teniendo mucho peso, para la comprensión de las relaciones fe/cultura, el que se considere parte sustantiva de la cultura a los repertorios de conocimiento científico y a las posiciones de ciertas tendencias ideológicas. Por eso quizá podríamos decir que, mientras que los asiáticos y africanos cuando reivindican su cultura tienden sobre todo a reivindicar *formas de ver el mundo*, los euroamericanos, en cambio, tienden a reivindicar

⁵ Se trata del decreto 5 de la congregación general 32, tenida entre diciembre de 1974 y marzo de 1975.

contenidos cognitivos y valorales alumbrados (¡supuestamente!) en la realidad objetiva del mundo, por el progreso de su actividad cultural específica.

Ahora bien: no puede llegarse sino a conclusiones muy distintas, en el problema que nos ocupa, si se parte de supuestos tan distintos como lo son el entender *tendencialmente* por cultura un conjunto de formas de ver y sentir, y el entender *tendencialmente* por cultura un sistema de contenidos. Digo «*tendencialmente*», porque en realidad la distinción contenido/forma no es fácil de mantener en los procesos del conocimiento y la captación de valores. Pero es imprescindible contar con ella para entender en qué consiste la trascendencia cultural del cristianismo y hasta dónde llegan las posibilidades de un cristianismo africano, indio... y en todo contemporáneo.

Y es que si las culturas son siempre sobre todo formas de ver y el evangelio son contenidos, entonces se entiende muy bien cómo el evangelio es trascendente y cómo admite versiones muy distintas en las distintas culturas. Al contrario: si las culturas son contenidos y el evangelio también, entonces es más difícil concebir cómo el evangelio puede entrar en culturas contrapuestas sin entrar en conflictos irresolubles con ellas. De todas formas siempre surgirán dificultades para diferenciar lo que en una determinada cultura, por ejemplo, en la occidental, es contenido irrenunciable del evangelio, de lo que es adherencia anticuada a sus contenidos, proveniente de antiguas perspectivas culturales. El asunto requiere una discusión en profundidad sobre teoría de la cultura y del conocimiento.

Volviendo al hilo de nuestra reflexión, es claro que si la cultura de un pueblo consiste en afirmar los contenidos de ciertas representaciones del mundo como reales y los objetos de sus valoraciones como estimaciones bien hechas de la realidad misma, esa cultura (la euroamericana) se relacionará con las representaciones del mundo inherentes al cristianismo de una manera diferente que aquellas otras culturas que se centran más, al confrontarse con el cristianismo, en los problemas relativos a sus formas de ver y de sentir al mundo.

De hecho, en *Europa* y en *Norteamérica* se ha hablado mucho más de diálogo de la Iglesia con la cultura contemporánea que de inculturación. En *Latinoamérica*, por su parte, el término preferido ha sido «evangelización de la cultura», pensándose al usarlo en la conveniencia de encarnar en la cultura ambiental los valores cristianos. En uno y otro caso no se asume con suficiente radicalidad, según mi modesto entender, el hecho de que al relacionarse el evangelio con la cultura debe cuestionarse en profundidad la manera como éste se propone y se

vive. Y apenas podía discurrirse de otra manera, si el encuentro de los cristianos con la cultura se sobreentendía ser una confrontación de definiciones de la realidad y no de modos de percibir y sentir.

Pero es enormemente importante hacer este cambio y sólo él capta bien la gran transformación que ha experimentado el concepto de cultura al dejar de significar predominantemente el conjunto de conocimientos y valores inspiradores de la vida de un pueblo para atender más centralmente a la manera de codificar esos conocimientos y expresar esos valores. Este cambio es el único que permite superar del todo el etnocentrismo, o sea, aquella actitud por la cual cada sociedad humana cree que su modo de mirar al mundo es el correcto. Y sin superar el etnocentrismo es prácticamente imposible avanzar seriamente en las relaciones evangelio/culturas. Por lo demás, no es difícil comprender que otras culturas, tecnológica y económicamente inferiores, acepten mejor que los occidentales el propósito de superar su etnocentrismo: no están tan ufanos de todos sus logros como estos últimos y no les bloquea el prejuicio evolucionista, según el cual todas las civilizaciones avanzan en la medida en que van pareciéndose más a las sociedades occidentales.

Concluamos, no sin tener en cuenta con brevedad otros dos términos que han aparecido aquí y allá al tratarse de la relación fe/cultura: el término *enculturación* y el término *aculturación*.

Enculturación ya hemos dicho que hace eco más literalmente a la innovación conceptual aportada por Herskovits. De hecho, ha aparecido algunas veces en textos de idioma francés («enculturation»), pero en escritos sobre relaciones fe/cultura ha venido prácticamente a caer en desuso. *Aculturación* es una palabra empleada por los antropólogos para designar el proceso en el cual dos culturas se modifican mutuamente al entrar en contacto. Sería importante precaver su introducción en el tratamiento de las relaciones fe/cultura, si es que se produjera algún riesgo de ello. Porque daría lugar a que se concibiera el evangelio como *otra cultura*, en vez de reconocerle su valor transcultural.

Tres notas caracterizarían al proceso de inculturación de la fe, según han querido entender esta formulación los que la introdujeron:

- que la fe crece hacia adentro de la cultura en la que se implanta, no al margen de ella o contra ella;
- que este proceso de crecer hacia adentro no se puede dar nunca por acabado; por eso la inculturación es un proceso continuado, como continuado es el devenir de la cultura;
- que la comunidad cristiana, mediante la cual se inculturán el evan-

gelio o la Iglesia en un nuevo ámbito, habrá de atravesar tres fases:

- una primera de aculturación, en la cual se produce un intercambio entre la cultura de los portadores de la fe y la de la comunidad a la cual éstos quieren evangelizar, pero hablando cada uno desde su propia mentalidad, mediando a lo sumo una adaptación o acomodación externa;
- una segunda en la cual los portadores de la fe se ponen a la escucha, aprenden las formas de pensar y sentir características del contexto al que llegan, se esfuerzan por formular y vivir su fe con arreglo a ese pensar y sentir;
- una tercera en la cual los mismos portadores de la fe, ya capaces de expresarse y de vivir como sus interlocutores, comienzan a transformar desde dentro, con la fuerza del evangelio, la cultura de la que ahora ya son miembros.

Como consecuencia de todo ello se ha propuesto la siguiente definición, según creo muy adecuada, de la inculturación de la iglesia en un nuevo ámbito:

«La inculturación de la Iglesia es la integración de la experiencia cristiana de una iglesia local en la cultura del pueblo en que reside, de tal modo que esa experiencia no sólo se expresa conforme a lo específico de dicha cultura, sino que además llega a convertirse en una fuerza que la anima, orienta y renueva, creando en ella una nueva unidad de comunión enriquecedora para ella misma, pero también para la Iglesia Universal»⁶.

⁶ La propone R. CROLLIUS como conclusión de su artículo *What is so new about Inculturation*: Gregorianum 59 (1978) 724-737.