

La Encarnación y la inculturación de la fe: reflexiones introductorias*

Angelo Amato

1. «γενόμενον εκ γυναικός»
(«Nacido de mujer» Gal 4,4)

«Al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido (γενόμενον) de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiéramos la filiación adoptiva» (Gal 4, 4).

En el evento trinitario de la encarnación del Hijo de Dios está implicada una mujer: María, la madre, forma parte de este proceso de encarnación y de inculturación del Hijo de Dios, «nacido precisamente de mujer». El Hijo de Dios no sólo tiene un nacimiento eterno del Padre celestial, sino que también tiene un nacimiento temporal de una madre terrenal en la historia y en la cultura. Este es un indicio útil para el proceso de inculturación de la fe, que es, contemporáneamente, un proceso de lo alto y de lo bajo, y está cualificado incluso por una connotación mariana.

La afirmación paulina ofrece al menos otras dos sugerencias útiles para una correcta interpretación de la inculturación. Ante todo, el Hijo

* Agradecemos a la revista "Theotokos. Ricerche interdisciplinari di Marialogia", el permiso de publicar este artículo.

eterno de Dios entra realmente en el tiempo (el verbo usado es «γενόμενον»¹, el mismo que usará Juan en 1, 14: «ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο»²). Encarnación no es contacto superficial con el tiempo y la historia, sino auténtico devenir tiempo, historia, cultura. Por ello, la inculturación es proceso vital de nacimiento, crecimiento y desarrollo.

Además, aun sometido a la Ley, o sea, viviendo plenamente la cultura socio-religiosa del tiempo, Jesús rescata y libera de esta Ley. Encarnación es pues inmersión en la cultura, y también libertad y liberación de la misma³. Consideraremos esto al hablar de los criterios de inculturación.

Esta ley paradójica de la encarnación ha caracterizado siempre el viaje bimilenario del anuncio del Evangelio en la historia de la humanidad. El cristianismo, en efecto, aun manteniéndose enraizado sólidamente en la cultura, conserva una «extrañeza» frente a la cultura que lo vuelve original y único.

2. «*Tertium genus*»

El así llamado *Discurso* o *Carta a Diogneto* es un documento precioso de la paradoja de la inculturación cristiana:

«Los cristianos no se distinguen de los demás hombres, ni por el lugar en que viven, ni por su lenguaje, ni por sus vestidos. Ellos, en

1 «Nacido».

2 «El Verbo se hizo carne».

3 Cf. A. Serra, *Gal 4, 4: una mariologia in germe*, en «Theotókos» 1 (1993) p. 7-25.

cular, ni llevan un género de vida especial. Su doctrina no es una conquista del genio intranquilo de los hombres que investigan; no profesan, como hacen algunos, un sistema filosófico humano. Viven en ciudades griegas y bárbaras, como le toca a cada uno en suerte; se adaptan a las costumbres del país, tanto en el vestido como en el alimento y en todo su estilo de vida, y, sin embargo, dan muestras de una forma de vida social admirable, que, a juicio de todos, tiene algo de increíble. Habitan en su propia patria, pero como extranjeros; participan en todos los deberes de los ciudadanos, pero lo soportan todo como extranjeros. Toda tierra extranjera es patria para ellos, pero están en toda patria como en tierra extranjera [...]. Viven *en la carne*, pero *no según la carne*. Pasan su vida en la tierra, pero son ciudadanos del cielo. Obedecen a las leyes establecidas, pero con su modo de vivir superan estas leyes. Aman a todos, y todos los persiguen [...]. Los judíos les hacen la guerra como a raza extraña y los gentiles los persiguen; pero los mismos que los odian no saben explicar el motivo de su odio. Para decirlo en pocas palabras: los cristianos son en el mundo lo que el alma es en el cuerpo. El alma, en efecto, se halla esparcida por todos los miembros del cuerpo; así también los cristianos se encuentran dispersos por todas las ciudades del mundo. El alma habita en el cuerpo, pero no procede del cuerpo; los cristianos viven en el mundo, pero no provienen del mundo. El alma invisible está encerrada en un cuerpo visible; también los cristianos se sabe que están en el mundo, pero su piedad es invisible»⁴.

Por esta originalidad que les es propia, los cristianos de los primeros siglos se llamaban entre sí *tertium genus*. Así también, pero con un sentido hostil, los agredían los paganos. Estos últimos, según

4 A *Diogneto*, 5, 1-17; 6, 1-4.

Tertuliano, «frecuentemente gritan todos juntos y con gusto en el circo: ¿Hasta cuándo este *tertium genus*?»⁵. Christine Mohrmann explica el significado que los cristianos daban a esta expresión. *Tertium genus* indicaba la colocación cultural y salvífica del cristianismo, que era, por una parte, la superación y el cumplimiento de la tradición judía veterotestamentaria, y por otra, una novedad radical frente a la cultura y a la religión pagana⁶. Los cristianos, inmersos en la cultura del tiempo, vivían, sin embargo, y creaban continuamente una originalidad religiosa y cultural que les era propia. La situación de los primeros siglos es paradigmática de la eterna paradoja de la inculturación cristiana vivida entre continuidad-cumplimiento y discontinuidad-novedad.

3. Inculturación: «*lex omnis evangelizationis*»

En su *Lexique de la culture* (1922) Hervé Carrier dice justamente que la inculturación es un término relativamente reciente para describir la penetración del mensaje cristiano en un determinado ambiente y las nuevas relaciones que se establecen entre el Evangelio y la cultura de este ambiente⁷.

Hagamos dos puntualizaciones. La primera respecto a la terminología. Mientras los católicos prefieren la palabra inculturación, los

⁵ Tertuliano, *Scorpiace*, 10, 10.

⁶ Cf. C. Mohrmann, *Tertium genus. Les relations Judaïsme, antiquité, christianisme reflétées dans la langue des chrétiens*, en EAD., *Études sur le latin des chrétiens*, IV, Roma, Ed. Storia e Letteratura, 1977, p. 195-210.

⁷ H. Carrier, *Lexique de la culture*, Desclée, Tournai 1992, p. 195-204. (Esp. «Diccionario de la cultura», ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1994, 278-288).

protestantes hablan más bien de teología en contexto⁸. La segunda puntualización concierne a la distinción entre inculturación y aculturación.

Basándonos en la antropología cultural, conviene distinguir inculturación de aculturación, aun cuando, por ejemplo, la *Catechesi Tradendae* (n. 53) usa los dos términos como sinónimos⁹. Aculturación es el encuentro entre culturas y las repercusiones que esta relación provoca en sus usos y costumbres. Inculturación no es solamente el encuentro o la relación intercultural, sino la interacción y asimilación del Evangelio por parte de una cultura particular, que, de este modo, crece afinando sus valores, purificándose continuamente de sus anti-valores y dando lugar a una presencia cultural cristiana eficaz en la historia.

Ya el Vaticano II había hablado de la evangelización como de un continuo proceso de «adaptación cultural», de «diálogo con las culturas», de «intercambio vital con las diversas culturas de los pueblos» (*GS* n. 44, 58). En la «*Gaudium et spes*» la inculturación es considerada la ley perenne de la evangelización: «El anuncio "inculturado" de la palabra revelada debe continuar siendo la ley de toda evangelización» (*Verbi revelati «accomodata praedicatio» lex omnis evangelizationis permanere debet: GS* n. 44)¹⁰.

⁸ Los católicos también usan este término, cf. por ejemplo, A. Amato, *Trinità in contesto*, LAS, Roma 1994.

⁹ «[...] El término *aculturación*, o *inculturación*, aun siendo un neologismo, expresa muy bien uno de los componentes del gran misterio de la encarnación. Podemos decir que tanto la catequesis como la evangelización en general, están llamadas a llevar la fuerza del Evangelio al corazón de la cultura y de las culturas» (*CT* n. 53).

¹⁰ Para la comprensión conciliar de «cultura», como globalidad de los modos de vivir, del expresarse y comportarse del hombre en la historia y en la sociedad, cf. *GS* n. 53. Para una profundización adecuada del tema, cf. H. Carrier, *Evangile et cultures de Léon XII à Jean-Paul II*, LEV - Médiaspaul, Cité du Vatican - Paris 1987; L. J. Luzbetak, *The Church and Cultures. New Perspectives in Missiological Anthropology*, Orbis Books, Maryknoll 1988; Pontificia Commissione Biblica, *Fede e cultura alla luce della Bibbia*,

Tal afirmación se ve corroborada por la historia de la catequesis y de la evangelización cristiana a partir de la misma enseñanza de Jesús¹¹. En la época patristica, por ejemplo, hubo un considerable diálogo cultural con el estoicismo y el medioplatonismo filosófico, así como también con las «religiones no cristianas», que pululaban en el imperio romano del tiempo¹².

Siguiendo el ejemplo del mundo greco-romano, también las grandiosas y plebiscitarias conversiones de los pueblos germánicos y eslavos fueron empresas sabias de inculturación de la fe (adopción de usos, costumbres, lenguas, comportamientos jurídicos, expresiones religiosas). Así como las doctas sumas medievales pueden ser consideradas no sólo innovadoras conquistas metodológicas (el uso del método dialéctico en teología), sino sobre todo obras de diálogo entre el cristianismo, el islam y el judaísmo (cf., por ejemplo, la *Summa contra Gentiles* de Santo Tomás). Los mismo grandes «cismas» eclesiales de Oriente (1054) y de Occidente (siglo XVI) pueden ser vistos como afirmaciones de diferentes concepciones y tradiciones «culturales» en la forma de vivir el cristianismo por parte de determinadas comunidades orientales y occidentales anglosajonas.

Elle Di Ci, Torino 1981; P. Poupard, *Il Vangelo nel cuore delle culture*, Città Nuova, Roma 1988; R. J. Schreiter, *Faith and Cultures. Challenges to a World Church*, en «Theological Studies» 50 (1989) p. 744-760. La atención continua de la Iglesia al diálogo con las culturas ha promovido en 1982 la creación del Consejo Pontificio para la Cultura, que publica desde 1988 un boletín semestral titulado «Chiesa e culture». A partir de 1993 el mismo Consejo publica la revista «Cultures et foi».

¹¹ Cf. A. Amato, «Verbi revelati "accomodata praedicatio" lex omnis evangelizationis» (GS n. 44). *Riflessioni storico-teologiche sull'inculturazione* en «Ricerche Teologiche» 2 (1991) 101-124.

¹² Para la inculturación de los padres prenicenos y posnicenos, cf. respectivamente los estudios de F. Bergamelli y O. Pasquato en A. Amato - A. Strus, *Inculturazione e formazione salesiana*, SDB, Roma 1984, p. 57-73; 75-115.

También la evangelización «amerindiana» del siglo XVI fue una laboriosa obra de inculturación de la fe en un contexto socio-cultural absolutamente nuevo y grandemente diferenciado, caracterizado por una gran diversidad geográfica y climática, por una rica variedad de pueblos y tribus con diferentes niveles culturales (desde civilizaciones avanzadísimas como la azteca, maya e inca, a las llamadas primitivas), con multiplicidad de organizaciones política, social y religiosa, y con un imponente patrimonio de lenguas habladas por los nativos¹³.

Ejemplares en este proceso de inculturación siguen siendo los así llamados catecismos «pictográficos» del siglo XVI, que resumen la doctrina cristiana en ideogramas y diseños de la escritura azteca. Véase, por ejemplo, el catecismo pictográfico de Pedro de Gante, belga, uno de los primeros franciscanos laicos llegado como misionero a México en 1523 y muerto casi centenario en 1572. Aprendió bien la lengua del lugar y pintó el catecismo entre los años 1525 y 1528. Usó la denominada «escritura rebus», que se inspiraba directamente en los signos «nahuas», una técnica expresiva mediante la cual se pintan personas y cosas de modo esencialísimo, y las relaciones, con signos convencionales. El catecismo contiene verdaderas y propias «tiras» coloreadas, anticipaciones extraordinarias adelantadas de nuestras «caricaturas»¹⁴. El *Ave Maria* de este catecismo es un ejemplo significativo de inculturación mariana¹⁵. También los *Colo-*

¹³ *Inculturación del Indio*, Ed. Cátedra Vº Centenario, Salamanca 1988.

¹⁴ Cf. J. Cortés Castellanos, *El Catecismo en pictogramas de fray Pedro de Gante*, Ed. Fundación Universitaria Española, Madrid 1897. Véase en estos catecismos la representación de María. Cf. A. Amato, *María nella prima evangelizzazione dell'America Latina*, en «Riparazione mariana» 77 (1992) n. 2, p. 9-12.

¹⁵ Cf. A. Amato, *María nella prima evangelizzazione dell'America Latina*, en «Riparazione mariana» 77 (1992) n. 2, p. 9-12.

quios de Bernardino de Sahagún (+1590)¹⁶ son una muestra de la disponibilidad al diálogo y a la comprensión de la mentalidad indígena de parte de los misioneros.

En este contexto, el evento de Guadalupe (1531) es un ejemplo ulterior de la relación intrínseca entre evangelización y cultura en el comienzo de la evangelización latinoamericana, a diez años de la conquista del imperio azteca (1519-1521). Si bien fue ignorado por la historia de la Iglesia y, si bien fue reconocido oficialmente por Benedicto XIV tan sólo en 1754, tal evento significó el comienzo de un cristianismo «nuevo»¹⁷. Su novedad es esencialmente teológica, no fue la simple continuación del cristianismo europeo, sino el surgir de un cristianismo profundamente inserto en la cultura y en la vida del pueblo indígena. Y de esta novedad fue expresión y símbolo la Virgen de Guadalupe. La simbología de la aparición y de la imagen de María, así como quedó impresa sobre el manto de Juan Diego, denuncia una profunda inserción cultural del anuncio hecho al «indio» Juan Diego y en él a todos los indígenas del nuevo continente. La visión no sólo señala una de las etapas iniciales más significativas de la evangelización de América Latina. Ella indica también el verdadero principio formal de toda nueva evangelización cristiana, la cual habla de encarnación total de la fe en el espacio y en el tiempo, en el lenguaje, en los símbolos culturales y en al carne de los nuevos pueblos.

¹⁶ Además de la edición contenida en MCH 1, cf. Fray Bernardino de Sahagún, *Los diálogos del 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas. Coloquios y doctrina cristiana con la que los doce frailes de San Francisco, enviados por el Papa Adriano VI y por el Emperador Carlos V, convirtieron a los indios de Nueva España. En lengua mexicana y española*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México 1986.

¹⁷ Para la documentación histórica cf. A. Amato, *Mariologia in contesto. Un esempio di teologia inculturata: «Il volto meticcio di Maria di Guadalupe»* (Puebla n. 446), en «Marianum» 42 (1980) p. 421-469.

Y es significativo el hecho de que justamente María es la protagonista de esta mediación cultural; ella parece entregar Cristo al nuevo continente.

Otra página significativa de la inculturación de la fe fue escrita por el gran misionero Matteo Ricci, que se hizo «chino con los chinos». Aprendió bien su lengua. Tradujo su nombre como «Li Madou», vistió primero el hábito budista (dándose cuenta después que con tal hábito «monacal» no podía dialogar y por lo tanto incidir culturalmente en la sociedad china) y después el hábito de los literatos del confucianismo, escribió libros en chino, vivió en Pequín desde 1691 hasta su muerte en 1610. Decía: «*In breve, siam fatti cini ut Christo sinas lucrifaciamus*»¹⁸.

4. El «*auditus fidei et culturae*» hoy

Después del Vaticano II, tanto la comunidad cristiana (sobre todo en la reflexión teológica) como su correspondiente e inequívoca legitimación por parte del magisterio, mostraron una renovada toma de conciencia acerca de la necesidad de la inculturación de la fe.

El sínodo de obispos de 1974 (*Evangelización en el mundo contemporáneo*) y de 1977 (*La catequesis a los jóvenes en el mundo contemporáneo*), con las respectivas exhortaciones apostólicas *Evangelii nuntiandi* (1975) de Pablo VI y *Catechesi tradendae* (1979) de Juan Pablo II, han confirmado el hecho de que no sólo el anuncio

¹⁸ «Nos hemos hecho chinos para ganar a los chinos para Cristo». Así escribía Matteo Ricci, en un italiano mezclado con latín, en una carta a su superior. Cf. *Opere storiche del P. Matteo Ricci S.J.*, edición a cargo del Comité para los Homenajes nacionales, con prolegómenos, notas y tablas, por el P. Tacchi Venturi, vol. II: *Le lettere dalla Cina*, Tip. Giorgetti, Macerata 1913, p. 416.

misionero, sino también el que se hace en tierras tradicionalmente cristianas debe calificarse como diálogo incesante con las culturas. En el sínodo episcopal de 1974, decisivo para la teología de la inculturación, la mayor parte de los obispos africanos, asiáticos y latinoamericanos abandonaron los términos y los conceptos «adaptación» y «acomodación», considerándolos superficiales y paternalistas¹⁹, y adoptaron como más adecuados los de «encarnación», «indigenización», «aculturación», «inculturación», «contextualización»²⁰.

Fue el sínodo de 1977 el que usó por primera vez en un documento eclesiástico oficial, referido a toda la iglesia católica, la palabra «inculturación». Tal término había llegado a ser habitual en las intervenciones de los obispos, desde el momento en el que el Cardenal Jaime Sin, de Manila, refiriéndose al carácter poco abierto a la cultura de los catecismos tradicionales, había afirmado que esto estaba lejano del espíritu del Vaticano II y del proceso de «inculturación» que éste había promovido²¹. El mensaje final del sínodo dice por lo tanto: «*Hoc sensu dicere licet catechesim quoddam instrumentum inculturationis esse*» (n. 5)²².

Se interesaron por este tema tanto la Pontificia Comisión Bíblica en la sesión plenaria de 1979²³, como la Comisión Teológica Internacional, con el documento «Fe e inculturación», publicado en

¹⁹ Cf. G. Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi. Terza Assemblea Generale (27 settembre - 26 ottobre 1974)*, La Civiltà Cattolica, Roma 1975, p. 140, 616.

²⁰ Cf. ib., p. 187, 616.

²¹ Cf. G. Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi. Quarta Assemblea Generale (30 settembre - 29 ottobre 1977)*, La Civiltà Cattolica, Roma 1978, p. 104.

²² Ib., p. 561.

²³ Cf. Pontificia Comisión Bíblica, *Fede e cultura alla luce della Bibbia*, Elle Di Ci, Leumann Torino 1981.

1989²⁴. Una importante etapa de la toma de conciencia de esta temática por parte de las iglesias particulares latinoamericanas fue Puebla (1979), en cuyo documento, en la amplísima parte segunda, trata en modo explícito el tema de la evangelización de la cultura (n. 385-443).

La importancia científica y pastoral de la inculturación se evidencia, pues, por el multiplicarse de estudios²⁵, revistas especializadas²⁶, bibliografías sobre la teología de la inculturación y sobre las varias teologías inculturadas²⁷.

²⁴ Cf. Comisión Teológica Internacional, *Fede e inculturazione*, en «La Civiltà Cattolica» 140 (1989) I, p. 158-177.

²⁵ Cf., por ejemplo, la colección *Inculturation. Working Papers on Living Faith and Cultures*, dirigida por Ary A. Roest Crolius, de la Universidad Gregoriana de Roma, comenzada en 1982. Cf. también D. S. Amalorpavadass, *Theological Reflections on Inculturation*, en «Studia Liturgica» 20 (1990) p. 116-136; A. Byrne, *Some Ins and Outs of Inculturation*, en «Annales Theologici» 4 (1990) p. 109-149; B. Chenu, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Le Centurion, Paris 1987; G. Colombo, *La fede e l'inculturazione*, en «Teologia» 15 (1990) p. 172-182; E. Costa (ed.), *One Faith, Many Cultures. Inculturation, Indigenization and Contextualization*, Orbis Books, Maryknoll 1988; J. Ducruet, *La foi chrétienne dans une situation de pluralisme culturel*, en «Revue Théologique de Louvain» 20 (1989) p. 32-58; M. Fang, *Teologia de la inculturación*, en «Stromata» 41 (1985) p. 303-326; J. P. Fitzpatrick, *One Church, Many Cultures. The Challenge of Diversity*, Sheed and Ward, Kansas City 1987; J. Pirote, *Evangelisation et cultures. Pour un renouveau de la missiologie historique*, en «Revue Théologique de Louvain» 17 (1986) p. 419-443; P. Poupard, *Théologie de l'évangélisation des cultures*, en «Stromata» 41 (1985) p. 277-299; J. Saraiva Martins, *Missione e cultura*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1986; P. Schineller, *Inculturazione come pellegrinaggio verso la cattolicità*, en «Concilium» 25 (1989) p. 710-720; idem, *A Handbook on Inculturation*, Paulist Press, New York 1990; A. Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, Chapman, London 1988; N. Standaert, *L'histoire d'un néologisme. Le terme «inculturation» dans les documents romains*, en «Nouvelle Revue Théologique» 110 (1988) p. 555-570.

²⁶ A partir de 1980 el Missionswissenschaftliches Institut Missio, de Aquisgrán (Alemania), publica la revista «Theologie im Kontext», que informa sobre la producción teológica «inculturada» en las distintas zonas eclesiales de África, América Latina, Asia y Oceanía.

²⁷ Cf., por ejemplo, A. Amato, *Inculturazione, Teologia in contesto. Elementi di bibliografia scelta*, en «Salesianum» 45 (1983) p. 79-111; J. Andrés Vela, *Evangelización y cultura*, en «Theologica Xaveriana» 40 (1990) p. 107-132; J. C. England, *Contextual Theology in Asian Countries. A Selected Annotated Bibliography*, en «Ching Feng» 27 (1984) p. 217-232.

5. Modelos de inculturación

5.1. Richard Niebuhr: «*Christ and Culture*»

El teólogo norteamericano Richard Niebuhr publicó en 1951 un libro titulado *Christ and Culture*²⁸, en el cual proponía cinco tipos fundamentales de relación entre Cristo y la cultura, tal como emerge de una visión histórica.

1. El planteamiento llamado «Cristo contra la cultura» expresa el rechazo y la contraposición radical entre cristianismo y cultura (véase Tertuliano).
2. El planteamiento denominado «el Cristo de la cultura» tiende a armonizar los valores cristianos y los valores culturales con la preponderancia de estos últimos: este fue el planteamiento de los gnósticos, de Abelardo y del protestantismo liberal del siglo pasado.
3. El planteamiento llamado «Cristo más allá de la cultura» parte del axioma que la gracia completa la naturaleza, por lo cual hay armonía y continuidad entre naturaleza y gracia: es la posición de Clemente Alejandrino y de Tomás de Aquino (véanse las cuatro partes de la *Summa contra Gentiles*).
4. El planteamiento dicho «Cristo y la cultura en paradoja» subraya, como el primer planteamiento, la incompatibilidad radical entre evangelio y cultura humana (cf. Pablo y Marción, y también Lutero); sin

²⁸ H. R. Niebuhr, *Christ and Culture*, Harper and Brothers, New York 1951.

embargo, Dios nos ofrece la gracia de vivir en la cultura con fe y amor.

5. El quinto planteamiento se expresa en la fórmula «Cristo transformador de la cultura», que subraya sea la discontinuidad entre evangelio y cultura, sea la posibilidad de transformar la cultura mediante la evangelización (Agustín).

Una sexta aproximación sería la de Paul Tillich, que con su método de la correlación propone a Cristo como la profundidad de la cultura. En la tercera parte de su Teología Sistemática, dedicada a la correlación entre la existencia y Cristo: a la alienación de la existencia, Tillich responde con la presentación de Cristo «*New Being*» (Nuevo Ser), que vence la alienación existencial de la cultura occidental.

En realidad, la relación encarnación e inculturación implica un espectro muy amplio de consideraciones. Forman parte de la cultura: el mundo religioso no cristiano (grandes religiones no cristianas, religiones tradicionales), el pensamiento filosófico occidental, el planteamiento psicoanalítico, la instancia feminista, la realidad mundial de la teología de la liberación.

5.2. Modelos de inculturación según Justin S. Ukpong²⁹

En la teología africana, según Justin S. Ukpong, teólogo católico nigeriano, director de una revista que tiene un nombre muy significa-

²⁹ Cf. J. S. Ukpong, *Cristologia e inculturazione: una prospettiva neotestamentaria*, en R. Gibellini (a cargo), *Percorsi di teologia africana*, Queriniana, Brescia 1994, p. 61-96.

tivo: *Journal of Inculturation Theology*, habría por lo menos cinco planteamientos en torno a la relación entre Jesús y la inculturación del mensaje cristiano.

El primer planteamiento es el *encarnacionista*, basado propiamente en el misterio de la encarnación del Verbo eterno del Padre en nuestra historia y cultura humanas. Como el Verbo eterno se encarna en una cultura humana para redimirla junto a toda la humanidad y a la creación, así el anuncio cristiano debe encarnarse en las distintas culturas humanas y ser expresado por tales culturas. Es el modelo propuesto por el Vaticano II (AG n. 22) y por los obispos africanos en el sínodo de 1974.

Un segundo planteamiento es el del *lógos spermatikós* de algunos Padres, como Justino y Clemente de Alejandría, para quienes cada cultura ya se encuentra íntimamente permeada por el influjo, aún inconsciente, de la presencia del Verbo creador y redentor. Por lo cual las culturas tienden a abrirse al anuncio de Jesucristo, y la fe cristiana encuentra en ella una preparación y una predisposición intrínseca (a este planteamiento pertenece lo que el autor llama el enfoque bíblico, el último que él analiza)³⁰.

Un tercer planteamiento es la *analogía funcional*, por la cual se miran los distintos aspectos del Jesús histórico - doctrina, títulos, actitudes, signos y milagros - para poderlos traducir adecuadamente en categorías africanas. Se habla entonces de Cristo como el Gran Antepasado (C. Nyaamiti, S. Pobee) o como el Gran Sanador (A. Shorter). En realidad se trata de una especie de cristología inculturada.

³⁰ Ib., p. 67.

Una cuarta aproximación se funda en la *resurrección de Jesús*, por la cual trasciende toda cultura particular. Por lo tanto, toda cultura evangelizada por la fe cristiana debe resurgir como nueva creación, pasando de su antigua existencia a una nueva vida en Cristo resucitado.

La quinta aproximación —que sería la sexta según la numeración del autor— es la *neotestamentaria global*: ver en el evento de la encarnación de Jesús no el rechazo de la cultura hebrea sino su acogida y su continua purificación, mediante la evangelización cristiana de la ley del amor a Dios y al prójimo. Según Ukpong, esta es la inculturación que llevaron a cabo los primeros apóstoles y luego aplicaron los Padres de la Iglesia, los cuales no rechazaron en bloque las diferentes culturas, sino que las aceptaron y las reevangelizaron.

6. La encarnación de Cristo y la conversión de las culturas³¹ (criterio cristológico)

Cristo es el criterio fontal del proceso de inculturación. Su encarnación es el saneamiento radical de la «naturaleza» humana (caída por el pecado) y de su «cultura» (también religiosa = la ley) a través de la gracia: «la ley fue dada por medio de Moisés, la gracia y la verdad vinieron por medio de Jesucristo» (*Jn 1,17*). La encarnación de Cristo es la reintegración por gracia del proyecto original de Dios respecto del hombre: «De su plenitud todos nosotros hemos recibido gracia sobre gracia» (*Jn 1,16*).

³¹ Cf. A. Vanhoye, *Nuovo Testamento e inculturazione*, en Amato-Strus, *Inculturazione*, p. 41-56; F. Moloney, *Jesus Christ: The Question to Cultures*, en «Pacifica» 1 (1988) p. 15-43.

El proceso de inculturación es una verdadera y propia encarnación de Cristo y de su evangelio en una determinada cultura. Esto implica el nacimiento, el crecimiento, la muerte y la resurrección: «El Verbo se hizo carne y vino a habitar en medio de nosotros» (*Jn 1,14*). Teniendo en cuenta la realidad divino-humana de Jesucristo, el «entre nosotros» tiene un doble significado. Él se encarnó «en la cultura hebrea del tiempo», pero también «en la humanidad entera».

Ante todo, él nació y fue recibido - por aquellos que lo recibieron (*Jn 1,12*) - en la cultura hebrea, de la cual él proviene según la carne» (cf. *Rm 9,5*). Esto implica en concreto la asimilación y el uso de la cultura de su tiempo, a través de la educación sobre todo religiosa.

Sin embargo, habiendo unido a sí la naturaleza humana, la encarnación del Hijo de Dios implica en cierto modo su unión con toda persona humana (cf. *GS n. 22*). En esto consiste la «particularidad» y la contemporánea «universalidad» de Cristo, su «hebraicidad» y su «trascendencia cultural». Viviendo en una cultura particular, la trasciende y se abre a todos: «es el Señor de todos» (*Hch 10, 36*).

Del mismo modo, el Evangelio es anunciado y recibido —por aquellos que lo reciben— en una cultura particular. Llega a un nuevo puerto, entra a un nuevo país, se vuelve «cultura local». Pero mantiene su universalidad, su característica de «anuncio de salvación universal»: «Ya no hay judío o griego, ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (*Gal 3, 28*).

Además, así como Cristo predicó y actuó entre sus contemporáneos, formulando una pregunta nueva y omnicomprensiva sobre el sentido y el valor humano y religioso, igualmente, el evangelio es

una propuesta nueva y original del sentido y el valor cristiano para cualquier cultura humana particular.

Siguiendo el ejemplo de Cristo, que emitió un juicio de condena sobre los antivalores de la cultura de su tiempo, también el Evangelio pronuncia un juicio continuo de valor sobre los límites y los errores de la cultura en la que vive.

La acogida del Evangelio, la valorización de las riquezas de una cultura y, al mismo tiempo, la purificación o el rechazo de sus antivalores hacen fermentar y crecer cristianamente una cultura particular. A la encarnación del Evangelio en una cultura, corresponde una «conversión» de esta cultura al Evangelio y una profunda purificación.

Como Cristo fue condenado y murió en cruz, así la experiencia cristiana inculturada debe sufrir un proceso de condena y vivir la fase de la incompreensión, del rechazo, de las traiciones, de la muerte. En efecto, los valores cristianos pueden aparecer y ser considerados «antivalores humanos».

Por lo tanto, pueden ser rechazados, perseguidos e incluso aniquilados totalmente: la cruz de Cristo es «escándalo y locura» (cf. *1 Cor 1, 23*).

Aquí se da un doble rechazo. Por una parte, el Evangelio que rechaza los antivalores para potenciar los valores de la creación con la gracia de Cristo. Por otra, la cultura humana puede rechazar la conversión y puede desestimar los auténticos valores cristianos. La acogida de Cristo implica la condena de los antivalores culturales; la

acogida de los antivalores culturales tiene como consecuencia el rechazo del Evangelio.

La inculturación cristiana lleva consigo una continua provocación de «incomprensión cultural». Esto lo expresa muy bien San Pablo, cuando afirma que la predicación del misterio pascual de la muerte y resurrección de Jesús, va contra las tendencias culturales de los hebreos y de los griegos: «Los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros, predicamos a un Cristo crucificado, escándalo para los judíos, necedad para los gentiles (1 Cor 1, 22-23).

La encarnación, además de crecimiento humano y muerte, dice también resurrección. Como Cristo resucitó, así, la experiencia cristiana inculturada, después de un período de maduración, de prueba y de purificación intrínseca, vuelve a surgir presentándose como un auténtico cumplimiento humano y religioso. Y como el cuerpo de Cristo resucitado no retornó a la vida mortal precedente, sino a la vida divina en el Espíritu, así la resurrección de la cultura es una nueva creación en el Espíritu y comporta una vida neumática.

Esta última fase de resurrección muestra claramente cómo el proceso de inculturación es un logro que llega como «don de lo alto», una confirmación de parte de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo del éxito de la «nueva creación».

El misterio pascual de la muerte y resurrección de Jesús hace de la fe cristiana una realidad esencialmente distinta de la «cultura hebrea» en la cual se expresa.

Si bien el evento Cristo fue también un evento histórico y cultural, no fue el resultado de la cultura del tiempo. Aún estando inculturado en el mundo hebreo, no se reduce al mundo hebreo, sino que lo supera abriéndose a la universalidad del mundo entero (*Hch 2, 5-11*). En la inculturación de la mariología el criterio cristológico es fundante: toda mariología inculturada, desde la devoción popular hasta los tratados dogmáticos y la espiritualidad, debe respetar este criterio.

7. La inculturación, obra eclesial de discernimiento en el Espíritu³² (criterio eclesiológico)

Siguiendo el ejemplo de Jesús también la Iglesia vive en un tiempo, en un lugar, en una sociedad determinada, en una determinada cultura. Y como Jesús, también ella anuncia a las culturas la conversión al Evangelio: «Convertíos y creed en el Evangelio» (*Mc 1, 15*).

Como «cuerpo de Cristo» (*LG 7*) y su «sacramento de salvación» (*LG 1*) —pero también como «comunidad» e «institución»—, la Iglesia universal y particular es, pues, en la historia el lugar, el agente y la garante del justo resultado del proceso de inculturación. Ella es, en efecto, el lugar teológico para la comprensión y el progreso real en

³² *Iglesia local e inculturación en la misión*, EMI, Bologna 1987; C. Chossonery, *Toute église est en inculturation permanente*, en «Bulletin de Théologie Africaine» 6 (1984) n. 11, p. 128-136; Comisión Teológica Internacional, *Popolo di Dio e inculturazione*, en *Temi scelti di ecclesiologia* (1984), 4.1; P. Drego, *The Mission of the Local Church and the Inculturation of the Gospel*, en «Vidyajyoti» 45 (1981) p. 423-435; J. Mühlsteiger, *Rezeption - Inkulturation - Selbstbestimmung. Überlegungen zum Selbstbestimmungsrecht kirchlicher Gemeinschaften*, en «Zeitschrift für Katholische Theologie» 105 (1983) p. 261-289; J. Prasad Pinto, *Inculturation through Basic Communities. An Indian Perspective*, ATC, Bangalore 1985.

la historia de la palabra de Dios bajo la acción del Espíritu de la verdad (cf. *DV 8-13*).

Es por lo tanto en la realidad concreta de la experiencia eclesial donde se acoge, se vive, se discierne, se valora, se purifica, se cumple y se realiza la inculturación. Por lo cual, la Iglesia es en la historia lugar de la experiencia, agente y criterio de validez y de legitimación de toda inculturación.

La dimensión eclesial de la inculturación se inauguró en Pentecostés. En los primeros discursos de Pedro, por ejemplo, se nota, al mismo tiempo, la acogida de la tradición religiosa hebrea (la muerte y la resurrección de Jesús es vista como el cumplimiento de las promesas y de las profecías del AT (*Hch 2, 16-21.25-28.30.34-35; 3, 22...*) y su superación. El misterio de Cristo es leído, vivido y anunciado en continuidad con el AT, pero también con una originalidad y novedad esenciales. Se anuncia a Cristo como el Mesías, el Señor, el único y definitivo Salvador (cf. *Hch 4, 12*).

La primera comunidad cristiana realiza un proceso de acogida y al mismo tiempo de purificación de la «cultura religiosa hebrea». Esto sucede incluso en el culto, donde la «fracción del pan» sustituye el culto en el templo y en las sinagogas; y también en el comportamiento, por lo cual, la circuncisión, por ejemplo, no se impuso más a los paganos convertidos (*Hch 15, 28-29*): «en Cristo Jesús ni la circuncisión ni la incircuncisión tienen valor, sino solamente la fe que actúa por la caridad» (*Gal 5, 6*).

El principio fundamental sigue siendo, sin embargo, la acogida de los auténticos valores culturales. Pablo, por ejemplo, afirma:

«Hermanos, todo cuanto hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de honorable, todo cuanto sea virtud y cosa digna de elogio, todo eso tenedlo en cuenta» (*Flp 4, 8*).

Se debe subrayar el carácter «dramático y conflictivo» del proceso de inculturación. El discernimiento eclesial entre fe y cultura, entre valores y antivalores, no siempre es tan fácil. A menudo, las soluciones son difíciles, pero cuando son tomadas, expresan la fe eclesial.

Así le sucedió en el concilio de Jerusalén (cf. *Hch 15*), que logró hacer una primera gran distinción tematizada entre «cultura judía tradicional» y «fe cristiana». La fe cristiana podía ser vivida en dos modos diferentes: «en la cultura judía» mediante la circuncisión y otras prácticas de la antigua ley; «en la cultura pagana» sin la circuncisión y sin la observancia de la ley de Moisés. Véase al respecto la carta de Pablo a los Gálatas, que desacraliza la ley mosaica, reduciéndola a puro contexto socio-cultural (cf. *Gal 6,15*), así como la ley romana o las leyes de los otros pueblos.

La inculturación puede definirse, por lo tanto, como un proceso eclesial de encarnación y de re-expresión vital del Evangelio mediante los valores propios de una cultura en la purificación y en la remoción de aquellas realidades culturales antievangélicas. La Iglesia «re-equilibra toda cultura que acoge a Cristo, colocándola en el eje del «mundo que viene», y restaura la comunión rota por el «príncipe de este mundo»³³.

³³ Cf. CTI, *Fede e inculturazione*, n. 28.

La inculturación consiste en todo caso en un misterioso y maravilloso intercambio de dones: «de una lado, el Evangelio revela a toda cultura y libera en ella la verdad suprema de los valores que encierra; del otro, toda cultura expresa el Evangelio de manera original y manifiesta sus aspectos nuevos»³⁴. Los fracasos parciales o totales de algunos procesos inculturadores posiblemente han estado determinados también por la carencia de esta dimensión eclesial. Como en el caso, por ejemplo, en el que algunos pensadores, o bien reemplazaron a la Iglesia inventando caminos sólo «teóricos» de inculturación, o bien, aun realizando una traducción «ortodoxa» de la fe, no lograron vivir o motivar eclesialmente su obra anticipadora de inculturación. En el proceso de inculturación la experiencia parece no admitir delegados o sustitutos. La inculturación es guiada no sólo por la compatibilidad con el Evangelio, sino también por la comunión eclesial (cf. *RM* n. 54).

La inculturación de la mariología tiene como ámbito y como protagonista la comunidad eclesial y lleva a la comunión.

8. La inculturación como proceso de promoción humana (criterio antropológico)

La evangelización de las culturas tiene como fin una auténtica antropología cristiana, o sea, la salvación de la persona humana en la integralidad de naturaleza y cultura en la gracia.

La conversión a Cristo no implica el repudio de los valores culturales humanos y religiosos. Es más, ellos encuentran cumplimiento

³⁴ CTI, *Temi scelti di ecclesiologia*, 4, 2.

en el don de la gracia. La conversión del centurión Cornelio en Cesarea es uno de los ejemplos más significativos. Era un «hombre piadoso y temeroso de Dios con toda su familia; hacía muchas limosnas al pueblo y rezaba siempre a Dios» (*Hch* 10,2.22). Aunque era pagano e incircunciso, fue bautizado y recibió el don del Espíritu (*Hch* 10,44-48). Como dijo Pedro: «Dios no hace acepción de personas [...] y Jesucristo es el Señor de todos» (*Hch* 10,34.36).

Siendo la persona, como individuo o como miembro de la sociedad humana y eclesial, el fin del anuncio evangélico, la inculturación debe revelarse como servicio de promoción, de iluminación, de liberación global de la humanidad de los ámbitos negativos del pecado, de la muerte, de la injusticia, del no sentido, de la violencia, de la prevaricación, de la pobreza. La inculturación de la fe, en efecto, es una experiencia de salvación vivida por una comunidad cristiana en un determinado lugar y en un tiempo particular, como primicia de la salvación definitiva.

Las consecuencias «antropológicas» de la inculturación son múltiples:

La inculturación influye en la mentalidad del pueblo, orientándola hacia símbolos y expresiones de fe coherentes con el Evangelio. En este ámbito, tiene muchísima importancia la valorización y la re-evangelización de la religiosidad popular, como desafío a una correcta inculturación de la fe.

La inculturación va guiando la vida concreta del pueblo de Dios, dirigiéndola hacia formas concretas de testimonio y de acción social caracterizadas por la justicia, liberad, fraternidad, igualdad, partici-

pación, comunión. En este ámbito cobra gran actualidad la profundización de la dimensión práctica y liberadora del mensaje cristiano.

La inculturación influye sobre la religiosidad del pueblo, llevando a una obra de discernimiento del valor único y universal de la fe en Cristo; en este ámbito urge la reflexión sobre la relación entre salvación cristiana y religiones no cristianas.

La inculturación implica la conversión continua del pueblo, haciéndolo idóneo para afrontar cristianamente los desafíos de la modernidad sin cerrazones y sin claudicaciones.

En este ámbito urge un discernimiento crítico de los medios de comunicación social (que pueden unir, pero también dividir), del progreso científico y tecnológico (que puede sanar, pero también matar), de las nuevas corrientes culturales (que pueden promover el bien del hombre, pero también impedirlo).

Una mariología inculturada es tal cuando lleva a la promoción de la humanidad, a su liberación global, a su salvación integral.

9. Inculturación como dinámica de unidad y pluralismo teológico (criterio dialógico)

Es necesario mantener firme la distinción entre fe y cultura. La fe no puede ser jamás capturada y agotada por una cultura. Es siempre un más allá de la cultura. Por otra parte, también la cultura no puede y no debe ser completamente anulada y desfigurada por la fe. Si cultura es tanto un proceso de educación o formación de la persona hu-

mana (sentido clásico-humanista) como el conjunto de los productos y valores creados y transmitidos por un grupo humano, que condicionan y caracterizan las costumbres y la forma de organización social (sentido sociológico-antropológico moderno)³⁵, ella debe mantener - y de hecho lo hace - su propia e inconfundible originalidad. Esto no significa, sin embargo, que la cultura sea simplemente un revestimiento extrínseco de la fe cristiana, ni que, por hipótesis, no se pueda excluir que una cultura se funde sobre principios ineluctables, intrínsecamente incompatibles con la fe cristiana³⁶.

Carrier afirma: «Por un lado, la fe ha de ser reconocida como radicalmente distinta de toda cultura. La fe en Cristo no es el producto de una cultura: no se identifica con ninguna de ellas, sino que se distingue de las mismas de modo total, porque viene de Dios. Para las culturas, la fe es «escándalo» y «locura», para usar las palabras de San Pablo (*1 Cor 1, 22-23*). Esta distinción no significa, sin embargo, una separación. La fe está destinada a impregnar todas las culturas humanas, para salvarlas y elevarlas según el ideal del Evangelio. Es más, no se vive verdaderamente la fe sino cuando se hace cultura, cuando transforma las mentalidades y los comportamientos»³⁷.

Por esto, la inculturación cristiana no significa gueto, cerrazón, marginación, sino interacción, comunión, participación, diálogo, pluralidad, continua apertura al futuro. Animada por el Espíritu Santo, la Iglesia universal y la particular crecen en la comprensión y en la ac-

³⁵ Cf. M. Montani, *Filosofía della cultura*, LAS, Roma 1992.

³⁶ Cf. M. Montani, *CCC e inculturazione*, en «Salesianum» 57 (1994) p. 442-443.

³⁷ H. Carrier, *Lexique*, p. 201 (traducción nuestra).

tuación del Evangelio de Cristo en el mundo: crecen así en la fe, en la caridad, en la continua purificación y conversión.

Por ello, inculturación implica también diálogo *ad extra* mediante las ofertas y la eventual valoración crítica de sus propuestas más significativas. Piénsese en la universalidad estimulante de la «teología de la liberación» o de la «teología de la religiosidad popular», que aún siendo productos típicos e inculturados de América Latina, pueden tener, en algunos aspectos, significado y validez universal. Y esto porque transmiten un «valor» humano y cristiano «universal»: la liberación integral de cada persona humana de la opresión y de toda forma de pobreza y desigualdad.

Se tiene aquí un aspecto de la «trascendencia» del Evangelio. Aun siendo siempre inculturado en un preciso contexto eclesial y humano, el anuncio cristiano es esencialmente un «universal» salvífico, que purifica, salva, estimula hacia el progreso, lleva a cumplimiento todo contexto cultural humano.

Paradójicamente, pues, en un momento tan intenso de inculturación, no pocos teólogos hablan de teología planetaria, como un modo auténtico de inculturar el Evangelio hoy. El contexto actual del mensaje cristiano es, en efecto, el mundo entero³⁸. Haciendo emerger e afirmando en la propia cultura los auténticos valores humanos y cristianos, se contribuye a la afirmación del hombre a nivel universal.

³⁸ Cf. T. Balasuriya, *Teologia planetaria*, EMI, Bologna 1986 (de la edición inglesa: *Planetary Theology*); J. B. Chethimattam, *Towards a World Theology: An Interreligious Approach to Theological Issues*, en «Jeevadhara» 13 (1983) p. 313-335.

Una mariología inculturada no es ghetto o particularismo, sino vida eclesial vivida en modo original y comunal.

10. Ulteriores instancias de metodología y contenido

La inculturación, sin embargo, parece constituir hoy un aspecto omnicomprendido de la compleja epistemología teológica contemporánea. A partir de la *Optatam totius* 16 hasta hoy, se han registrado, sobre todo en la mariología, ampliaciones y cambios de posición significativos.

En la elaboración de la mariología no se pueden dejar de tener en cuenta los estímulos metodológicos y de contenido provenientes de documentos magisteriales y de eventos eclesiales como las exhortaciones «*Marialis cultus*» (1974) y «*Evangelii nuntiandi*» (1975) de Pablo VI, el documento de Puebla del episcopado latinoamericano (1979), las encíclicas trinitarias y mariológicas de Juan Pablo II «*Redemptor hominis*» (1979), «*Dives in misericordia*» (1980), «*Dominum et vivificantem*» (1986), «*Redemptoris mater*» (1987 = RM), y la carta apostólica «*Mulieris dignitatem*» (1988 = MD) del mismo Juan Pablo II, sobre la dignidad y vocación de la mujer con ocasión del año mariano. La renovación está caracterizada por una necesidad de purificación y de eliminación de elementos accesorios, de profundización crítica y de inserción de la reflexión teológica sobre María en el conjunto del misterio cristiano. Véase también la carta circular a los obispos, a los rectores de seminarios y a los decanos de las Facultades teológicas de la Congregación para la Educación Cató-

lica titulada: *La Virgen María en la formación intelectual y espiritual* (25 marzo 1988)³⁹.

Ofrecemos aquí una lista, ciertamente no exhaustiva, de los interrogantes, problemas, desafíos, instancias, orientaciones, adquisiciones, redescubrimientos, que desafían a la mariología a una profunda recompreensión metodológica y de contenido: orientación trinitaria y pneumatológica, énfasis eclesiológico, orientación antropológica, valorización de «lo femenino», promoción del diálogo ecuménico, atención a la instancia praxeológica, fidelidad a la reforma litúrgica, revalorización de la religiosidad popular, renovación de la catequesis y de la pastoral, confrontación con las ciencias de la comunicación social, atención a las comunidades eclesiales locales como portadoras de interpretaciones y experiencias originales en la reflexión teológica. Todas estas son exigencias de una mariología inculturada o en contexto.

Subrayamos algunas. Se trata de puntos que antes estaban reservados a sectores de especialización, y que ahora se han deslizado (en un verdadero y propio *déplacement* o *paradigm shift*) hacia el ámbito de la metodología teológica en cuanto tal.

1. Colocamos en primer lugar el conocimiento del *pluralismo de tradiciones en el interior mismo de la Iglesia católica*: el pluralismo de fecha antigua, por demás actual, de su reflexión teológica, de su or-

³⁹ Cf. *Enchiridion Vaticanum* 11 p. 214-232. Véase también el documento de la Congregación para los institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica titulado: *La formazione negli istituti religiosi*, en «Il Regno documenti» 35 (1990) p. 398-419. Cf. A. Amato, *La Vergine Maria, Madre di Dio e della chiesa, e la formazione dei religiosi e delle religiose*, en AA.VV., *I protagonisti della formazione*, Editrice Rogate, Roma 1991, p. 59-87.

denamiento jurídico, de su vida litúrgica, de sus expresiones espirituales. No raras veces se ignora la existencia de ritos y de tradiciones orientales que forman parte del patrimonio perenne de la Iglesia católica. El conocimiento de este patrimonio cultural y experiencial ampliaría notablemente la reflexión de la fe sobre el misterio de María.

2. Una segunda característica es la ecuménica, que se refiere al conocimiento de las *otras tradiciones cristianas*, como las de las iglesias de Oriente, de las iglesias ortodoxas, del protestantismo y del anglicanismo. Si nos encontramos a gusto en el diálogo con el protestantismo, incluso a causa de la gran recompreensión de la conciencia de fe católica distinta de la luterana llevada a cabo por el concilio de Trento, no puede decirse lo mismo a propósito del diálogo con las iglesias de Oriente y con las ortodoxas. El conocimiento de sus ritos, de su teología y de su espiritualidad traería un enriquecimiento indudable a nuestra elaboración contemporánea de la mariología y, sobre todo, al anhelo de unidad, sin falsos irenismos y sin simplismos infundados.

3. La tercera nota es la atención al *diálogo interreligioso*, que se refiere al significado salvífico de las otras tradiciones religiosas, como el hebraísmo, el islam, el hinduismo, el budismo y las religiones tradicionales de las diversas partes del mundo. Es decir, se trata de tomar en cuenta los resultados, o mejor, de los problemas estudiados por una nueva disciplina llamada «teología de las religiones», que si bien antes estaba reservada sólo al campo misionológico, ahora forma parte integrante de la reflexión teológica. Es necesario, pues, justificar continuamente el carácter absoluto y salvífico del cristianismo y de Cristo, «único salvador de la humanidad» (cf. la encíclica «*Redemptoris missio*»), contra la reaparición de un cierto

relativismo religioso de tipo neo-gnóstico. Los tratados de teología implicados en esta nueva reflexión son sobre todo los de cristología, eclesiología, sacramentos, pero también los de mariología.

4. Otras dos notas caracterizan la reflexión teológica hoy: una solución armónica de la relación entre *magisterio y teología* y una comprensión también armoniosa de la relación entre el rigor científico del estudio teológico y su destino pastoral. No hay magisterios paralelos con el único y auténtico magisterio de la Iglesia. Éste «enseña auténticamente la doctrina de los Apóstoles y, aprovechando el trabajo teológico, rechaza las objeciones y las deformaciones de la fe, proponiendo, además, con la autoridad recibida de Jesús, nuevas profundizaciones, explicitaciones y aplicaciones de la doctrina revelada» (PDV n. 55).

5. A propósito de la relación entre *teología y pastoral*, es necesario comprender que se trata de «dos características de la teología y de su enseñanza que no sólo no se oponen entre sí, sino que colaboran, aunque bajo aspectos diversos, para una más completa inteligencia de la fe. En efecto, la pastoralidad de la teología no significa una teología menos doctrinal o incluso desprovista de su científicidad; significa, en cambio, que ella habilita a los futuros sacerdotes para anunciar el mensaje evangélico a través de los modos culturales de su tiempo, y a plantear la acción pastoral según una auténtica visión teológica» (PDV n. 55). Por lo tanto, «un estudio respetuoso de la científicidad rigurosa de cada una de las disciplinas teológicas contribuirá a una más profunda y completa formación del pastor de almas como maestro de la fe; por otra parte, la adecuada sensibilidad a su finalidad pastoral hará verdaderamente formativo para los futuros presbíteros el estudio serio y científico de la teología» (ib.).

Resulta, por lo tanto, engañosa la distinción superficial entre estudio teológico y formación pastoral, que frecuentemente se vive en contraposición teórica y práctica. Un profundo conocedor de la compleja y armoniosa visión del quehacer teológico actual responde así al respecto: «Hoy en día ya no se puede pensar la pastoral como una simple programación práctica de las tradicionales actividades litúrgicas, catequéticas, operativas y organizativas. Hay que remontarse más atrás. El inventor de la pastoral es Jesucristo, el Buen Pastor. Él la ha confiado luego a la Iglesia, animada y asistida por la potencia de su Espíritu. Se trata de la inserción del amor de Dios en la historia del hombre, de tal modo que lleguen a ser inseparables en ella el aspecto cristológico y el antropológico, el contenido salvífico y su forma cultural, la densidad doctrinal y la metodología pedagógica [...]. La Palabra de Dios no es una verdad abstracta: es lluvia y nieve que fecundan la tierra. El dogma —podemos decir también la teología— es por naturaleza, en sí mismo, pastoral, es decir, ordenado a la praxis de la salvación»⁴⁰.

6. Una última nota se refiere a la interiorización de los contenidos mariológicos en una *existencia espiritual y apostólica* armoniosa. En apretada síntesis, toda reflexión teológica, según lo anteriormente dicho, debería constar de tres momentos.

Un primer momento está dado por el *auditus et intellectus culturae*, es decir, el conocimiento y la valoración del contexto cultural contemporáneo para acoger y valorar sus desafíos.

⁴⁰ E. Viganó, *Don Bosco ritorna*, Paoline, Cinisello B. 1992, p. 174. Cf. también el volumen M. Midali-R. Tonelli (a cargo), *Qualità pastorale delle discipline teologiche e del loro insegnamento*, LAS, Roma 1993.

A esta inserción cultural sigue el *auditus et intellectus fidei*, es decir, la escucha de la palabra de Dios y de la tradición de la Iglesia y su respuesta a los diversos desafíos culturales provenientes del indiferentismo religioso, del ecumenismo, del diálogo interreligioso, de los descubrimientos científicos, etc.

Estos dos momentos deberían concluirse con un tercero, el de la *experientia et communicatio fidei*, que consiste en la interiorización no sólo teórica sino experiencial y vital (dimensión litúrgica y espiritual), que sea fuente y trampolín de lanzamiento para el anuncio, para la pastoral, para la misión, en una palabra, para la «nueva evangelización» (dimensión apostólica).

Estos tres momentos obviamente están unidos entre sí en una circularidad hermenéutica, en el sentido de que la *experientia* y la *communicatio fidei* se convierten a su vez en base para un atento *auditus et intellectus culturae*, es decir, para la valoración de aquellos desafíos que la cultura presenta cotidianamente al *auditus et intellectus fidei*.

La teología, que sustancialmente era definida como *fides quaerens intellectum* se convierte en forma más realista en *fides quaerens caritatem*. El aspecto de la experiencia de fe no puede ya separarse del de la comprensión. Pues comprensión y experiencia de la fe cristiana son en última síntesis comprensión y experiencia del misterio de amor de Dios Trinidad. Por esto la reflexión teológica no puede dejar de llegar a una experiencia de espiritualidad.

11. «*Sacrae Scripturae inculturatio infinita est*»⁴¹

Para poder actuar y apreciar este continuo proceso de inculturación se debe contar también con un adecuado modelo interpretativo de la tradición teológica.

No faltan hoy modelos pesimistas, como por ejemplo el de la decadencia existencial o el del extrañamiento hermenéutico (J. B. Metz), los cuales arrojan desde el comienzo la sospecha de la decadencia sobre la historia de la Iglesia, sobre su relación con el origen y sobre las condiciones morales en materia de seguimiento⁴². Quizá la raíz última de no pocos fracasos o alcances reduccionistas de algunas teologías inculturadas debe buscarse sobre todo en un preciso prejuicio de fondo: la visión pesimista de la tradición, vista por algunos —a menudo sin una justificación motivada o consciente— no como un proceso de crecimiento orgánico y positivo, sino como una incontrollable desbandada histórica hacia la pérdida de su auténtica identidad y significación bíblica.

Sin embargo, hay también modelos optimistas, que ven en la tradición eclesial un crecimiento orgánico (J. A. Möhler, J. R. Geiselman, M. Seckler) y un progreso (K. Rahner, P. Teilhard de Chardin). Estos autores «ponen de antemano un signo positivo al proceso de la tradición que induce a presumir que cada uno de los cambios y de las formas están dotados de legitimidad y de identidad»⁴³.

⁴¹ J. Duns Scotus, *Div. nat.* 1, II, C. 20: PL 122, 560A. En realidad Duns Scoto emplea el término "interpretatio".

⁴² Cf. *ib.*, p. 125.

⁴³ D. Wiederkehr, *Il principio della tradizione*, en *Corso di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1990, vol. 3, p. 3.

En su comentario a Ezequiel, S. Gregorio Magno compara la comprensión de la Escritura a una rueda que, en su movimiento continuo, se adecúa a las diversas mentalidades de quien la escucha y no es frenada en su anuncio por ningún ángulo, por ningún error:

«El círculo de sus enseñanzas se encuentra ya en lo alto, ya en lo bajo: lo que se dice espiritualmente a los perfectos, se adapta a los débiles según la letra; y lo que los pequeños entienden según la letra, los doctos lo hacen subir a lo alto con la inteligencia espiritual»⁴⁴.

El símbolo de la rueda, por lo demás presente en la tradición vedántica y budista, puede indicar muy bien ya sea lo irrefrenable del camino de la palabra bíblica, que no es frenada por ninguna dificultad o aspereza del terreno; ya sea su gran adaptabilidad a los múltiples destinatarios con palabras y símbolos adecuados, ya sea su realidad global, que comprende no sólo la elevación de la contemplación, sino también la relevancia histórica de su acción como compromiso ético y factual en el mundo.

La Escritura, animada por el Espíritu, genera una comprensión cada vez más adecuada de la palabra divina. De su seno emerge una especie de «interpretación infinita», como decía Duns Scoto, o de «inculturación infinita» como podemos decir nosotros hoy, que, aunque marcada por las diversas culturas, se realiza siempre en el cauce seguro y materno de la inteligencia eclesial del misterio de la encarnación.

⁴⁴ *In Ez.* I, VI, 2.

ANGELO AMATO

Angelo Amato, salesiano, nacido en Molfetta (Italia), doctor en teología por la Pontificia Universidad Gregoriana. Gracias a una beca del patriarcado de Constantinopla, estudió teología ortodoxa en la universidad de Salónica y en el «Patriarchal Institute for Patristic Studies» de la misma ciudad. Además de ensayos en revistas y diccionarios, ha publicado, entre otras, las siguientes obras: «Il sacramento della Penitenza nella Teologia greco-ortodossa. Studi storico-dogmatici» (Salónica 1982); «Gesù il Signore. Saggio di Cristologia», Bolonia 1988. Ha coordinado la edición de las siguientes obras en colaboración: «Problemi attuali di cristologia», Roma 1975; «La Chiesa locale. Prospettive teologiche e pastorali», Roma 1978; «Annunciare Cristo ai giovani», Roma 1980, etc. Actualmente enseña teología dogmática en la Universidad Pontificia Salesiana de Roma. En el mes de junio de 1995 ha sido nombrado consultor de la Congregación de la Doctrina de la Fe.

