

Juan Noemi C.
Profesor de la Facultad de Teología
Pontificia Universidad Católica de Chile

“Inculturación del evangelio”. Recepción teológico-crítica de una propuesta de Santo Domingo

Los organizadores de este seminario “Cultura, modernidad e iglesia en Chile a la luz de Santo Domingo” me han solicitado una “recepción teológica de Santo Domingo”. Debo confesar que la honra inicial que sentí al aceptar esta petición ha ido a la par con la magnitud del desafío que, paulatinamente me di cuenta, había asumido. Las “Conclusiones” de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en octubre del año pasado no sólo constituyen un texto sumamente complejo y disímil en las partes que lo conforman, sino que además están antecedidas por una “Carta del Santo Padre a los Obispos Diocesanos de América Latina” que dificulta aún más calibrar el alcance del texto precedentemente a lo que vaya a ser el discernimiento que se lleve a cabo en cada diócesis (1). En todo, caso más allá de esta insólita introducción y de la heterogeneidad del texto, el mayor problema reside en que ensayar una recepción teológica global y consistente a la vez comporta una empresa de tal magnitud que no sólo excede mis posibilidades, sino también los márgenes de este seminario.

El alcance de mi planteo es mucho más modesto que el de una “recepción teológica” genérica. Se concentra en un punto específico, el de la “inculturación del evangelio” que incide directamente en la temática “Cultura, modernidad” que se pretende abordar en este seminario y, por otra parte, constituye una expresión no sólo recurrente (2) sino clave en el texto de las “Conclusiones”.

La utilización de la expresión “inculturación del evangelio” tiene un antecedente explícito e inmediato en el discurso inaugural de Juan Pablo II, quien la utiliza

-
- (1) “Los textos conclusivos de dicha Conferencia cuya difusión he autorizado, podrán orientar ahora la acción pastoral de cada Obispo diocesano de América Latina. Cada Pastor diocesano, junto con los presbíteros, ‘sus cooperadores’ (*Lumen gentium*, 28), y con los demás miembros de la Iglesia particular que le ha sido confiada, hará el discernimiento para ver lo que sea más útil y urgente en la situación particular de su diócesis”.
- (2) La expresión “inculturación del evangelio” aparece al menos 8 veces (S.D. 13, 49, 53, 84, 87, 28, 230 y 250); en S.D. 24, 30, 256 se prefiere el verbo al sustantivo y se habla de “inculturar el evangelio”; de “inculturación de la fe” en S.D. 33, 55, 58, 248, “inculturación de la liturgia” en S.D. 43, 248, “inculturación de la iglesia” en S.D. 248; también se usa la expresión “evangelización inculturada” S.D. 15, 248, o simplemente “inculturación” S.D. 102, 177, 243, 253.

programáticamente: "Se nos presenta ahora –les propone el Papa a los obispos– el reto formidable de la continua inculturación del evangelio en vuestros pueblos, tema que habréis de abordar con clarividencia y profundidad durante los próximos días"(24). Este discurso inaugural es muy instructivo porque permite contextualizar sincrónicamente la expresión "inculturación del evangelio" como una categoría programática que media entre las propuestas de "nueva evangelización" y de "cultura cristiana", y además alude a la expresión "evangelización de la cultura" acuñada por Pablo VI como antecedente al que es preciso atender para acceder a la posible novedad semántica que quiere introducirse con la nueva terminología que se utiliza. A continuación consideramos primero el tránsito que es posible constatar en el vocabulario magisterial de la expresión "evangelización de la cultura" a "inculturación del evangelio".

Aunque los términos evangelio-cultura remiten a un problema tan antiguo como el surgir del mismo cristianismo, las expresiones "evangelización de la cultura" e "inculturación del evangelio" constituyen dos relecturas sucesivas del planteo que el Concilio Vaticano II hizo sobre del tema al tratar sobre la relación entre iglesia y mundo y más específica y explícitamente al referirse en un capítulo de *Gaudium et Spes* al "fomento del progreso cultural" que le corresponde a la iglesia en el mundo actual (G.S., 53-62). Lo más medular y decisivo del planteo del Vaticano II se concentra en dos afirmaciones: a la iglesia "le corresponde entrar en comunión con diversas formas de cultura, que enriquecen tanto a la iglesia como a las diversas culturas" (G.S., 58) y "afirma la legítima autonomía de la cultura humana" (G.S., 59). Ahora bien, el planteamiento conciliar que aquí sólo cabe mencionar será retomado y profundizado por Pablo VI en "Evangelii Nuntiandi" que se hace eco de la discusión que el tema había desatado en el Cuarto Sínodo de obispos celebrado en Roma en 1974. Es en esta "Exhortación apostólica sobre la evangelización en el mundo contemporáneo" donde se acuña la expresión "evangelización de la cultura" como vértice programático de todo este documento (3).

En 1979 Juan Pablo II hace suya la palabra inculturación que se había introducido muy recientemente en el vocabulario teológico (4): "El término 'aculturación' o 'inculturación', si bien es un neologismo expresa muy bien uno de los componentes del gran misterio de la Encarnación" (5). Desde entonces el Papa ha vuelto en reiteradas ocasiones sobre el tema y su planteo se encuentra muy bien sintetizado en la Introducción de un documento de la Comisión Teológica Internacional titulado "Fe e inculturación" de 1988: "Fundado sobre la convicción de que 'la Encarnación del Verbo ha sido también una encarnación cultural', el Papa afirma que las culturas, analógicamente semejantes a la humanidad de Cristo en lo que ellas tienen de bueno, pueden jugar un

(3) Tampoco podemos entrar en un análisis de este documento magisterial. Me permito, sin embargo, remitir a las consideraciones que, a mi parecer, se mantienen vigentes hechas por mí en "Evangelización de la cultura". Presupuestos, en *Teología y Vida XIX* (1978) 73-83.

(4) A juicio de Philippe Delhaye el término inculturación se remonta sólo a la década del 70. Ver Estudios sobre la inculturación de la fe cristiana según recientes documentos de la iglesia, en *Tierra Nueva XVIII* (1989) N.69, p. 63, en la nota 1. Cabe señalar, en cualquier caso, que con ocasión del Sínodo de 1974 y de la publicación de *Evangelii Nuntiandi* este término es utilizado ampliamente y no se restringe a una determinada corriente teológica, así, por ejemplo, en el artículo de D. Amalorpavadass, "Evangelización y cultura", en *Concilium* N. 134 (1978) 80-94.

(5) *Exhortación Apostólica Catechesi Tradendae* 53.

papel positivo de mediación para la expresión y la irradiación de la fe cristiana. Dos temas esenciales están ligados a estas consideraciones. Primero el de la trascendencia de la Revelación en relación a las culturas en donde ella se expresa. La Palabra de Dios no podría, en efecto, identificarse o ligarse de manera exclusiva con los elementos de la cultura que la vehiculan. El Evangelio impone antes bien con frecuencia una conversión de mentalidad y un mejoramiento de las costumbres ahí donde se implanta: las culturas, ellas también, deben ser purificadas y restauradas en Cristo. El segundo tema mayor de la enseñanza de Juan Pablo II trata de la urgencia de la evangelización de las culturas. Esta tarea supone que se comprenda y penetre con simpatía crítica las identidades culturales particulares y que, en una preocupación de universalidad conforme a la realidad propiamente humana de todas las culturas, se favorezcan los intercambios entre ellas. El Santo Padre fundamenta así la evangelización de las culturas sobre una concepción antropológica fuertemente enraizada en el pensamiento cristiano desde los Padres de la Iglesia. Ya que la cultura, cuando es recta, revela y fortifica la naturaleza del hombre, la impregnación cristiana de la cultura supone superar todo historicismo y todo relativismo en la concepción de lo humano. La evangelización de las culturas debe, pues, inspirarse en el amor del hombre en sí mismo y para sí mismo, especialmente en los aspectos de su ser y de su cultura que son atacados y amenazados" (6).

El tránsito de la expresión "evangelización de la cultura" a la de "inculturación del evangelio" repercute directamente en el vocabulario que utilizaran las dos últimas conferencias generales del Episcopado Latinoamericano. Así como Puebla recoge el planteo de Pablo VI y lo tematiza explícitamente en un acápite titulado precisamente "evangelización de la cultura" (Puebla 385-443), así también el documento de Santo Domingo se hace eco de Juan Pablo II y en un párrafo explicita el significado de "inculturación del evangelio" (S. Dgo. 230).

En la reseña diacrónica de los documentos magisteriales que acabamos de hacer adelantamos que las expresiones "evangelización de la cultura" e "inculturación del evangelio" constituyen dos relecturas sucesivas del planteo hecho por el Vaticano II sobre el tema. Ahora bien, la pregunta que queda pendiente es precisar la continuidad o discontinuidad semántica que se establece entre dichas expresiones.

Para responder a esta pregunta podemos servirnos inicialmente de la imagen que utiliza J.C. Scannone, quien considera la inculturación del evangelio "como el reverso de una medalla cuyo anverso es la evangelización de la cultura" (7) y proyectarla según el contexto en que se ha acuñado esta medalla que se llama tanto "evangelización de la cultura" como "inculturación del evangelio". Con esta moneda se pretende saldar una deuda y ruptura reconocida por el Vaticano II entre iglesia y mundo, iglesia y cultura, y que Pablo VI denuncia como "el drama de nuestro tiempo" (E.N.20) e igualmente condiciona el llamado reiterado de Juan Pablo II a una "nueva evangelización". Si se trata de una misma medalla, acuñada con un mismo propósito ¿Por qué entonces el cambio de términos?

Desde un punto de vista puramente formal "evangelización de la cultura" e "inculturación del evangelio" constituyen frases nominales. El núcleo de la frase de la

(6) Así la traducción castellana del original francés que se hace en la revista *Medellín* N. 61 (1990) 111.

(7) *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires 1990, p. 180.

primera, es decir, la acción sustantivizada que designa "evangelización" se transforma en un complemento, "del evangelio" del núcleo de la segunda que, a su vez, es la acción sustantivizada "inculturación" de lo que era complemento de la primera, "de la cultura". De esta manera se produce un cambio en el referente objetivo que especifica la acción. En el primer caso es la cultura lo que determina la evangelización, en el segundo es el evangelio lo que determina la inculturación. El núcleo de la acción en el primer caso es evangelizar, en el segundo inculturar. La dimensión dinámica y subjetiva del evangelizar se convierte en referente objetivado, en objeto sustantivado, "del evangelio". El referente objetivado como cultura se subjetiva como acción de inculturar.

El cambio de matiz que pone de manifiesto la sola comparación terminológica es ratificada por el diagnóstico y síntesis que hace la Comisión Teológica Internacional de la enseñanza de Juan Pablo II, a la que ya hemos aludido. "En una preocupación de universalidad conforme a la realidad de todas las culturas" y en su afán de "superar todo historicismo y todo relativismo", el Papa "fundamenta así la evangelización de las culturas sobre una concepción antropológica fuertemente enraizada en el pensamiento cristiano" que apela a "la naturaleza del hombre" como un antecedente objetivo de toda cultura.

Tenemos pues que "evangelización de la cultura" e "inculturación del evangelio" se refieren a un mismo programa y afán de superar la dicotomía entre iglesia y cultura, pero bajo respectos diversos. En el primer caso se trata de responder bajo las coordenadas de la subjetividad e historicidad que son propias de la cultura moderna, que se acepta en su autonomía como contexto y realidad objetiva fundamentalmente válida. Evangelización designa entonces una objetividad dinámica e histórica que se valida por el sujeto teológico que la sustenta más que un contenido cuantificable precedentemente. En el segundo caso, es decir, cuando se habla de "inculturación del evangelio", se prefiere privilegiar un discurso que se mantiene al margen de la "vuelta al sujeto" que propicia la modernidad, se centra en el evangelio como un contenido objetivo y antecedente a lo que sea la situación cultural que sólo es posible acoger también precedentemente como "naturaleza del hombre".

Más allá de explicarse este cambio de vocabulario como expresión de un fenómeno cultural condicionado no sólo por la persistencia de una mentalidad precrítica al interior de vastos sectores del catolicismo, sino por el difundirse en los últimos años las aporías y la crisis de la modernidad en el equívocamente llamado postmodernismo, la pretendida recuperación de la objetividad que introduce "inculturación del evangelio" con respecto a "evangelización de la cultura", no sólo no resuelve los problemas planteados por ésta (8), sino que plantea nuevas interrogantes que no cabe evadir.

No me referiré globalmente a los presupuestos y las tareas a las que confronta la propuesta de una "inculturación del evangelio" (9), sólo me limito a señalar dos puntos, a mi parecer, decisivos que es preciso esclarecer. El primero se refiere al nexo que se

(8) A ellos me refiero en el artículo indicado en la nota 3.

(9) Puedo recomendar eso sí la lectura de un trabajo excelente al respecto: E. Cavassa, "Vivir lo de Dios de otro modo: inculturación y fe", en *Páginas* N. 106 (1990) 16-38.

establece entre inculturación y encarnación, y luego a la crisis de la modernidad como condicionante de tal propuesta.

Con respecto a lo primero vale la pena anotar lo señalado por C. Geffré: "La palabra 'inculturación' que se ha convertido en una palabra mágica del vocabulario cristiano no es quizás la mejor escogida, sobre todo si se la comprende a la luz del misterio de la encarnación de Dios en Jesucristo. Corre el riesgo de inducir la ilusión de que habría un mensaje cristiano en estado puro que debe encarnarse en las diferentes culturas. Pero precisamente no existe un encuentro del cristianismo con una nueva cultura a no ser que el esfuerzo de inculturación coincida con un movimiento de conversión de la conciencia eclesial que practica un discernimiento entre lo que es la experiencia cristiana fundamental y tal o cual experiencia cristiana indisociable de una experiencia histórica particular condicionada por los modelos culturales dominantes" (10).

La reserva que manifiesta Geffré para hablar de inculturación "a la luz del misterio de la encarnación de Dios en Jesucristo" parece justificada en la medida que se absolutice el momento de continuidad y similitud y se desatiende la discontinuidad y disimilitud que existe entre encarnación e inculturación. El mismo Papa recuerda al hablar por primera vez de inculturación que "expresa muy bien uno de los componentes del gran misterio de la Encarnación" (Catechesi Tradendae 53) y no todos. Ciertamente Schelling señala una gran verdad cuando afirma que el contenido del cristianismo se identifica con la persona de Jesucristo (11), esto no se puede, sin embargo, sostener de ninguna cultura concreta y específica, ni siquiera aquella en la que nació, vivió y murió Jesús. El carácter trascendente del cristianismo con respecto a cualquier cultura es un "tema esencial" también de la enseñanza de Juan Pablo II (12). En esta misma perspectiva sólo cabe hablar con propiedad teológica de "cultura cristiana" como una realidad objetiva y concreta sólo cuando se hace referencia a la persona de Jesús. Jesucristo es la única e insuperable cultura cristiana porque sólo El se identifica con el evangelio de Dios. No existe "un mensaje cristiano en estado puro" disociable del Verbo encarnado y es mayor la semejanza que la semejanza que puede establecerse entre la "encarnación cultural" que comporta el misterio de Dios hecho carne en Jesús y cualquiera de las "encarnaciones culturales" que se hayan dado o se vayan a dar a lo largo de la historia del cristianismo. La raíz de la discontinuidad entre la insuperable encarnación de Dios que acontece en Jesús y cualquiera otra "encarnación cultural" o "inculturación del evangelio" reside negativamente en que éstas están marcadas por la realidad del pecado que afecta a la iglesia y positivamente por una dependencia de índole pneumatológica, al Espíritu de Jesús, presente en esa misma iglesia.

A mi parecer la proposición de una "inculturación del evangelio" resulta teológicamente sostenible sólo si se explicitan tanto su positiva dimensión pneumatológica, lo cual comporta asumir de manera positiva y no meramente defensiva la vertiente de subjetividad que inevitablemente conlleva cualquier "inculturación del evangelio",

(10) "La Théologie au sortir de la modernité", en *Cristianisme et Modernité*, París 1990, p. 203.

(11) "El contenido del cristianismo es solamente la persona de Cristo" G.W. XIV, 35 Conf XIII, 196-197.

(12) Conf. nota 6.

como así mismo la dimensión negativa condicionada por la realidad del pecado en la iglesia que sería preciso asumir de manera refleja en un esfuerzo de autocrítica permanente. El "movimiento de conversión de la conciencia eclesial" y el "discernimiento" requerido por Geffré para que se produzca un encuentro entre evangelio y cultura, no sólo comporta un esfuerzo por distinguir lo esencial de lo accesorio en cualquier experiencia cristiana como él señala, sino un reconocimiento reflejo y siempre vigente de nuestra condición de pecadores que, sin embargo, no anula la realidad permanente del Espíritu de Jesús como don irrevocable concedido a su iglesia.

Conjugar e integrar la dimensión encarnatoria con la pneumática o espiritual del misterio cristiano ha sido una dificultad crónica para las iglesias cristianas de occidente, y parecería constituir una misión y tarea imposibles después de la reforma protestante. Los creyentes que nos situamos en la herencia del cristianismo occidental que podríamos aprender mucho más de lo que torpemente suponemos de la tradición oriental que no disocia la Encarnación de Pentecostés, ni se ha escindido en dos tradiciones que espontáneamente tienden a afirmar uno de estos misterios en detrimento del otro, como si debiera existir un cristianismo institucionalizado dependiente de la Encarnación, el católico, y otro carismático dependiente de Pentecostés, el protestante. Sin embargo, es el mismo Jesucristo el que se hizo Carne y se hizo Espíritu, el único Señor de su iglesia. Además la escisión en occidente de las iglesias cristianas en los albores de la modernidad han jugado —me atrevería a pensar— un papel tan trágico como decisivo precisamente en la ruptura entre cristianismo y cultura moderna, no sólo en cuanto las iglesias cristianas se concentraron sobre sí mismas y sus problemas internos y desatendieron los del emergente mundo moderno, sino también en la medida que, aunque no lo pretendiesen, graficaban en la esfera religiosa el desencuentro kantiano entre el sujeto y el objeto, el yo y la cosa, como si tuviesen que coexistir un cristianismo de la subjetividad, el protestante, y otro de la objetividad, el católico.

En el oriente cristiano, por el contrario, se percibe más que una propensión a la disociación entre la dimensión encarnatoria y la pneumática, la institucional y la carismática, la objetiva y la subjetiva, una espontánea tendencia a la integración de estas dimensiones. Esto se aprecia de manera muy gráfica, por ejemplo, en el sustento teológico que funda y anima algo tan concreto y vigente en la práctica del cristianismo oriental como es la devoción a los íconos. La iconofilia de oriente se funda en la dimensión encarnatoria del cristianismo, pero ello se hace sin olvidar y abstraer de la dimensión kenótica que comporta la encarnación misma. De esta manera no sólo se evita el fetichismo, sino que se pretende posibilitar un diálogo que apela a una resolución pneumatológica. En este caso se recurre a la dimensión encarnatoria del cristianismo no para fundamentar la validez de un objeto en sí mismo, el ícono, sino para desencadenar un acontecimiento entre sujetos que se encuentran en la mirada, y tiene una resolución pneumática: "Cristo no está cercado en la imagen, es decir, no está circunscrito, pues la imagen no es un ser, sino un *relativo*. La mímesis icónica instaure, pues, un parecido que no es una identidad esencial, ni siquiera una réplica de tipo realista. Es un parecido formal que indica una dirección de mirada y no un lugar de reconocimiento. La imagen de Cristo está vaciada de su presencia, pero llena de su ausencia. ¿Existe algo más fiel a la encarnación, que los Padres llamaron también kenosis, es decir, vaciamiento?... El ícono, como memoria de la encarnación, es, pues, una memoria del vaciamiento... El Cristo sobre el ícono no es agradable a la vista en el

sentido que no lo decora. Dicho de otro modo: no está visible, pero sí que ve, pues el ícono instaure una relación entre dos miradas... El ícono tomado en sí mismo funciona como el tercer término, cuya mediación hace posible y sensible la relación resolutoria de las polaridades opuestas. La imagen, materia y espíritu, es doble, pero hace comunicar los incommunicables, como la Trinidad los unifica sin confundirlos, gracias a la operación del Espíritu Santo en un cuerpo de mujer... El rostro humano de Cristo es el fruto del vientre materno que, mucho antes que el ícono, ha sabido 'dibujarlo' sin encerrarlo" (13).

Nos referimos ahora, con mayor detención (14), a la crisis de la modernidad como condicionante de la propuesta de una "inculturación del evangelio". Antes de entrar en este punto es preciso recordar que la actitud predominante de la iglesia católica con respecto a la modernidad ha sido negativa más que crítica, es decir, más que delimitación o discernimiento de los aspectos negativos de los positivos ha habido una propensión a descalificarla sin matices y globalmente. No sólo en un caso, el de Galileo, se produjo un apresuramiento para condenar sin hacerse cargo de los límites del propio discurso, sino que se llegó a sancionar la irreconciliación y condenar la posibilidad de diálogo con el mundo moderno (D.S. 2980). Lo que sucedió a mediados del siglo pasado representa un extremo que, aunque hoy podemos explicarnos por la situación política crítica que le tocó enfrentar a Pío IX, no constituye un accidente o exabrupto fortuito sino que la última condenación del Syllabus pone de manifiesto una tendencia persistente de recelo al interior del catolicismo decimonónico con respecto a la razón moderna. Este siglo que acaba se inició con la crisis modernista, en la cual vuelve a evidenciarse una falta inicial de discernimiento por parte de la jerarquía entre los cuestionamientos válidos y positivos del método histórico-crítico, que más tarde terminó por aceptarse, y un apriori historicista que resulta irreconciliable con la fe cristiana. Al mediar este siglo, cuando el Concilio Vaticano II afirma que el mundo no constituye una mera negatividad para la iglesia sino que ésta recibe "ayuda no pequeña, según el plan de Dios" del mundo (G.S. 44), se plantea el problema en su real complejidad. Sin embargo, el del Vaticano II constituye un planteo genérico que no es fácil ni cómodo llevar a cabo en lo concreto, pues une la crítica del mundo a una actitud autocrítica por parte de la iglesia para que realmente se produzca ese servicio al mundo con que ésta define su misión con respecto al mismo y que la institución eclesial a duras penas ha sido capaz de llevar a cabo.

Ahora bien, la dificultad de llevar a cabo una autocrítica decidida se evidenciaba en el mismo "Documento de trabajo" de la IV Conferencia general del episcopado de Santo Domingo. En éste se percibía una clara desproporción entre la criticidad de la mirada pastoral a la realidad social y cultural en América Latina (I, 2 y 3) que es especialmente atenta a señalar las deficiencias y lo negativo de dichas realidades y la criticidad con que se procede cuando se trata de la mirada pastoral a la realidad eclesial latinoamericana (I, 4). Lo que se enuncia al inicio de este capítulo: "Así como miramos

(13) Marie-José Baudinet, Rostro de Cristo, forma de la Iglesia, en *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano. Parte primera*, Madrid 1990, pp. 153-156.

(14) No porque se trate de un aspecto más importante que el anterior, sino porque puede resultar más asequible a un auditorio que no está familiarizado con la problemática de índole dogmática que se ha tocado al referirnos a la validez de la analogía entre inculturación y encarnación.

críticamente la realidad histórica y socio-cultural del continente, miramos ahora a nuestra Iglesia con actitud semejante, confiados en que esta mirada pueda servir de estímulo para acrecentar en nosotros la conversión" (191), constituye un propósito que se lleva a cabo muy parcialmente. El diagnóstico de la realidad social y cultural es unilateralmente crítico, pues se centra en denunciar los aspectos sombríos y negativos, los positivos aunque no se niegan se soslayan. Cuando se trata del diagnóstico de la iglesia el discurso se invierte, ahora son los aspectos positivos los que acaparan la atención y los negativos sin negarlos se minimizan. Este doble estándar, además de despertar la sospecha de fariseísmo, plantea una pregunta de fondo que a mi juicio es decisiva: ¿se ha captado "desde dentro" la situación socio-cultural actual? ¿La tendencia espontánea a centrarse en lo negativo más que a fariseísmo no se debe a una dificultad antecedente para valorar realmente lo positivo de la realidad actual? Cuando Pablo VI señalaba que "la ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo" y proponía una "evangelización desde dentro" (E.N. 20) plantea un desafío a realizar que comporta una compleja y penosa tarea. En primer lugar la de un esfuerzo intelectual serio que permita adentrarse en una cultura que primero se trató de desconocer y luego es reconocida pero sólo a través de sus sombras y defectos, para realmente enjuiciarla de manera integral. En segundo lugar, la tarea de una honesta autocrítica para detectar aquello que condujo a la automarginación de la iglesia con respecto al mundo y la cultura moderna y que no se sustenta como denuncia profética sino como actitud miope y torpemente autodefensiva.

La criticidad de que se da muestras mientras se trata del diagnóstico de la realidad socio-cultural tampoco se percibe en el primer capítulo de la primera parte que ofrece una mirada histórica a la evangelización en América Latina. En este caso no sólo se mitiga el talante crítico, sino que se explicita un problemático presupuesto eclesiológico. Aunque se diga que: "No ha ser la añoranza por la cristiandad colonial o el temor a vivir en el interior de una cultura más secularizada y compleja, lo que predomine" (91), se desliza en el texto una significativa contraposición entre "cultura laica" y "cultura cristiana" (107-108).

La expresión "cultura cristiana" no sólo tiene el defecto de poder ser mal interpretada como "cristiandad" como lo reconoce implícitamente el mismo documento (187), sino que además puede vehicular una concepción cosificada y estática de la misma y recaer en el dualismo iglesia-mundo, evangelio-cultura que precisamente se trata de superar en *Gaudium et Spes* y *Evangelii Nuntiandi*.

A pesar de que en este documento de trabajo se aclara, en expresa continuidad con *Evangelii Nuntiandi*, que: "La cultura cristiana es el desafío de hacer presente, de manera progresiva y respetuosa, el Evangelio —mediante el testimonio vital de los cristianos— que va transformando desde dentro 'los criterios de juicio, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida, que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación'" (189), a pesar de esta lograda definición y rescate de una controvertida y controvertible expresión, los peligros de una interpretación cosificada y dualista subsisten.

Es preciso además no olvidar que el Concilio Vaticano II no significó el fin de una atracción y nostalgia persistentes al interior del catolicismo por la situación premoderna. De hecho los más nostálgicos se han transformado en cismáticos. Sería en todo caso un error atribuir tal nostalgia sólo a los seguidores de Lefebvre, ella parece

reavivada entre los mismos católicos que se reconocen herederos del Vaticano II en la medida que el balance que se hace del Concilio se tiñe de sombras. En vez de haberse producido un reencuentro entre la iglesia y el mundo moderno, se habría iniciado y dado pábulo a un proceso de descomposición al interior de la iglesia. El virus de la modernidad habría infectado a la misma iglesia. Por otra parte, no sólo en el arte (15) se validan propuestas que se proclaman postmodernas y se generaliza en el pensamiento una crítica a la modernidad. Todo ello parece haber producido un cambio: lo moderno vuelve a aparecer unilateralmente bajo el signo de la sospecha en la medida que se evidencian sus límites.

En ciertos sectores muy influyentes del catolicismo latinoamericano la viabilidad de un neo-constantinismo político parece haber adquirido nuevas fuerzas. La fragilidad y los magros resultados que pueden mostrar las democracias latinoamericanas por una parte y la existencia de un "substrato católico" hacen atractivo un proyecto político católico alternativo y más eficaz que los que han derivado para América Latina de la razón moderna secularizada, mucho más todavía después del colapso de los modelos democráticos socialistas. Esto se justifica insistiendo no sólo en los límites de la modernidad, sino que se relativiza al máximo su vigencia real entre nosotros (16). Se insinúa así la posibilidad de instaurar en América Latina una sociedad católica alternativa (17) a los modelos derivados de la perversa modernidad que ha corroído el occidente cristiano.

¿Cuál es el diagnóstico que se hace de la modernidad en el documento final de Santo Domingo? A pesar de haberse prácticamente archivado el documento de trabajo ¿se logró superar la unilateralidad de la crítica negativa y unilateral de éste con respecto a la cultura moderna?

Las referencias explícitas que en el texto final se hace a la modernidad son bastante cautas. Baste señalar que cuando se trata de responder a la pregunta ¿qué es la Nueva evangelización?, se dice que: "Es el conjunto de medios acciones y actitudes aptas para colocar el Evangelio en diálogo activo con la modernidad y lo postmoderno sea para interpelarlos, sea para dejarse interpelar por ellos" (24). En el párrafo titulado "Cultura moderna" (252), sin embargo, aunque se habla de "valores y contravalores", son estos últimos los que se recalcan y acogen como "desafíos pastorales" (253). "Absolutización de la razón", "cerrarse a la trascendencia" serían los contravalores fundamentales de la modernidad que se señalan aunque no se lleve a cabo el propósito de

- (15) También en la teología. Así por ejemplo Fred Lawrence, "The Fragility of Consciousness: Lonergan and the Postmodern Concern for the Other", en *Theological Studies* 54 (1993) 55-94.
- (16) El planteo que hace la Comisión Teológica Internacional sobre "La fe cristiana y la modernidad" (20-26) mencionado en la nota 6, me parece también pertinente a la realidad latinoamericana. Al respecto, me permito remitir al acertado diagnóstico que hace Marcello Azevedo, "Modernidade e Evangelização. Uma reflexao a partir de América Latina", en *Convergencia* XXV (1990) 369-380.
- (17) Esta propuesta se desentiende, en cualquier caso, del horizonte eclesiológico fundamental del Vaticano II, el cual distingue pero no contrapone iglesia y mundo moderno sino que sitúa a aquélla como servidora, al servicio del mundo y no como una alternativa política del mismo. Digo que se trata de un desentendimiento apresurado porque el servicio al mundo no sólo implica hacerse cargo del mundo como un referente externo a la iglesia, sino que requiere que ésta se haga cargo *ad intra* de su propia mundanidad o laicidad. Y en esto hay una tarea que el Vaticano II nos dejó pendiente y creo que, aun después de 25 años, difícilmente estamos dispuestos a asumir.

“dejarse interpelar por ellos” que anteriormente se había señalado (18), sino que el discurso se precipita en una muy discutible evaluación de la postmodernidad como “espacio abierto a la trascendencia”(252) (19). En todo caso es preciso notar que más allá de la expresión de “cultura cristiana” que se acoge incluso como título, “Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana”, en el documento final se diluye el planteo del discurso inaugural del Papa que ante “la fractura existente entre los valores evangélicos y las culturas modernas” que constata, hace una propuesta taxativa: “Frente al complejo fenómeno de la modernidad, es necesario dar vida a una alternativa cultural plenamente cristiana” (22).

No quisiera concluir sin referirme al párrafo, el 230, en que se tematiza *in recto* la propuesta de una “inculturación del evangelio”. Esta se plantea como el medio que permitiría responder al desafío de una nueva evangelización: “Se presenta a la Iglesia un desafío gigantesco para una nueva Evangelización, al cual se propone responder con el esfuerzo de la inculturación del Evangelio”. Ahora bien, teológicamente, más significativa que la descripción operacional que se hace de la “inculturación del Evangelio” como “un proceso”, es la fundamentación dogmática que se enuncia: “Es necesario inculturar el Evangelio a la luz de los tres grandes misterios de la salvación: la Navidad, que muestra el camino de la Encarnación y mueve al evangelizador a compartir su vida con el evangelizado; la Pascua, que conduce a través del sufrimiento a la purificación de los pecados, para que sean redimidos; y Pentecostés que por la fuerza del Espíritu posibilita a todos entender en su propia lengua las maravillas de Dios”. Es precisamente la innegable envidia teológica de esta fundamentación lo que hace más contrastante su omisión a la creación como misterio de salvación. ¿Qué sentido puede tener una inculturación del evangelio que no se fundamenta y establezca a la luz del misterio de la creación? Que Dios sea el Creador de este mundo no es una verdad aleatoria, sino como se recuerda en la segunda parte de este documento que trata sobre la promoción humana “no se puede disociar el plan de la creación del plan de la redención”(157), “la creación... fue la primera alianza de Dios con nosotros”(169), y “los cristianos no miran el universo solamente como naturaleza considerada en sí misma, sino como creación y primer don del amor del Señor por nosotros”(171). A mi parecer esta carencia y disociación del proyecto de una “inculturación del evangelio”

(18) Cuando desde una opción de fe se denuncia una “absolutización de la razón” no debería perderse de vista que la capacidad intelectual que llamamos razón y es propia del ser humano comporta en sí misma una apertura ilimitada que le es constitutiva. *Anima fit quodammodo omnia* es una expresión que grafica muy bien el horizonte ilimitado al que abre la razón. Para ésta abdicar definitivamente de este horizonte equivaldría a abdicar de sí misma. Esto no es contradictorio con el reconocimiento de límites, un delimitarse de la razón; todo lo contrario, la posibilidad de delimitarse remite a un horizonte antecedente ilimitado como condición de posibilidad de tal delimitación. Una delimitación, por lo demás, para ser racional nunca debería remitir a un más allá del límite como algo irracional, sino sólo como algo provisionalmente todavía no razonado o razonable. Desde sí misma para la razón tiene sentido hablar de límites sólo provisoriamente. Para la razón el reconocer un más allá de sí misma como algo impertinente y ajeno es contradictorio consigo misma, para ella el más allá del límite es legítimo sólo como un todavía no.

(19) Basta remitir a un autor que suele considerarse adalid de la postmodernidad, Michel Foucault, para percibir el “wishful thinking” de esta apreciación. Ver por ejemplo “Qu’ est-ce que les Lumières?”, en *Magazine littéraire* N. 309 (1993) 61-74 en que Foucault delimita su postura en fundamental continuidad con la de Kant.

“del plan de la creación”, de “la primera alianza de Dios con nosotros”, no es explorable simplemente como un lapsus puntual y fortuito, sino que denota una contraposición, podría decirse un lastre dualista entre iglesia-mundo, evangelio-cultura todavía no superado en el programa de “inculturación del evangelio” que propone Santo Domingo.

Como proyección positiva de la recepción teológico-crítica esbozada podemos concluir que la “inculturación del evangelio” propuesta por Santo Domingo, dado que no pretende ser una alternativa a una “evangelización de la cultura” sino que trata de vehicularla, requiere que la fundamentación en el misterio de la encarnación explicita el respecto kenótico de la misma y que además se integren internamente las dimensiones creacional y pneumática del misterio cristiano, sin las cuales difícilmente éste podría ser recepcionado como buena nueva. En dependencia de lo anterior la credibilidad del anuncio evangélico no sólo aboca a una crítica externa de la cultura como realidad ajena sino también de una autocrítica interna de los agentes evangelizadores.