

¿INCULTURACION DE LA FE O IDENTIFICACION CON LA CULTURA?

I. La cuestión fundamental

Quien haya seguido las discusiones de que ha sido objeto durante los últimos años el proceso de la inculturación se habrá sentido intrigado por una cuestión fundamental que aflora de vez en cuando: en el desarrollo de una fe genuinamente inculturada o en la construcción de una teología local, ¿qué peso ha de atribuirse respectivamente a la dinámica de una fe que entra en ese proceso y a la dinámica de la cultura que ya existía allí?

Los documentos de la Iglesia, empezando por el análisis de la cultura en la *Gaudium et Spes* del Vaticano II y siguiendo por los escritos de Pablo VI y Juan Pablo II, han subrayado los cometidos de la fe en su encuentro con la cultura. Según esta perspectiva, el Evangelio accede a la cultura y la analiza exhaustivamente, afirma lo que en

* ROBERT SCHREITER nació el año 1947 en los Estados Unidos. Estudió psicología y filosofía en el St. Joseph's College de Indiana y teología en la Universidad Católica de Nimega, donde se doctoró el año 1974. Fue ordenado sacerdote de la Sociedad de la Preciosa Sangre en 1975. Desde 1974 imparte docencia en la Catholic Theological Union de Chicago, donde actualmente es profesor de teología doctrinal.

Ha publicado seis libros, entre ellos *Constructing Local Theologies* (1985) y *Reconciliation* (Nueva York 1992). Es editor general de las series "Fe y Culturas" de Orbis Books y forma parte de los consejos de redacción de varias publicaciones, entre ellas "Concilium".

Dirección: 5401 South Cornell Avenue, Chicago, Ill. 60615 (EE.UU.).

ella hay de bueno y verdadero, y luego eleva esa bondad y esa verdad a un nivel aún más alto, a la vez que se opone, para corregirlo, a todo cuanto hay de malo y pecaminoso en la cultura, a fin de purificarla. El Evangelio puede ciertamente inculturarse en cualquier situación humana, pero habrá que tener siempre en cuenta que a la vez trasciende a toda cultura. No se lo puede apropiarse ni lo puede delimitar una sola cultura humana. Ni siquiera las culturas en las que el Evangelio es conocido y en las que la fe se viene practicando desde hace mucho tiempo (como es el caso de las culturas europeas) pueden invocar derechos de propiedad sobre el Evangelio. Esta perspectiva afirma el potencial de la cultura (sobre todo en los escritos de Juan Pablo II) y el derecho a la cultura, pero constante y consecuentemente subraya también el poder soberano del Evangelio para actuar libre y autónomamente en su transformación de la cultura a lo largo del proceso de la inculturación de la fe. Nótese que esa insistencia es algo más que una exigencia de la Iglesia en orden a preservar la fe que profesa, pues se funda en una teología consecuente de la revelación que entiende que la palabra de Dios está íntimamente unida a la creación, aunque la trasciende siempre.

Otra perspectiva prefiere subrayar la dinámica de la cultura como punto de partida. No niega el carácter trascendente del Evangelio o la capacidad de la fe para criticar y transformar la cultura. Comparte con la primera postura sus mismos compromisos teológicos. Pero pone en duda que una incidencia del Evangelio sobre la cultura pueda dar por resultado el tipo de inculturación de la fe que buscamos. Insiste en que el Evangelio nunca accede a una cultura en su forma pura, sino que viene ya inculturado, impregnado de la cultura del evangelizador. Esta fe ya inculturada subrayará determinados rasgos del mensaje e inevitablemente soslayará otros. Por otra parte, pretender que el Evangelio opere con semejante autonomía sobre la cultura es tanto como desconocer la dinámica del modo en que se produce la comunicación intercultural. "Da por supuesto que un mensaje que alguien comunica desde una cultura será recibido y entendido por quien está instalado en otra cultura exactamente del modo que pretende quien lo emitió. Tal cosa nunca está garantizada; de hecho, siempre hay que contar con cierto grado de distorsión, sobre todo por el hecho de que los mundos culturales del emisor y del receptor del mensaje son en alguna medida diferentes. Incluso los modos de evangelización más cuidadosamente diseñados se quedarán siempre un poco cortos. Sencillamente, no existe nada que se parezca a una presentación pura y simple del Evangelio.

Por otra parte, en la medida en que el evangelizador es inconsciente de hasta qué punto está inmerso el mensaje evangélico en su propia cultura, en esa misma medida resultará incompleta o defectuosa la comunicación efectiva y por ello mismo la inculturación. En consecuencia, para que se produzca la genuina inculturación, habrá que empezar por una evangelización de la misma cultura, por diseñar una perspectiva más dialéctica de la relación entre el Evangelio y la cultura en que la presentación de aquél se vaya desprendiendo gradualmente de sus anteriores conexiones culturales y se le deje asumir formas nuevas concordes con la cultura receptora.

Sin embargo, en contra de la primera postura, ¿no conducirá esa perspectiva a una identificación demasiado estrecha del Evangelio con la cultura, con lo que se correría el riesgo de diluir o incluso alterar el mensaje evangélico? ¿Con qué criterio hemos de juzgar si esta nueva inculturación constituye una expresión genuina del Evangelio y no una versión falseada de su mensaje? ¿No restaría fuerza al Evangelio esa perspectiva, incapacitándolo para juzgar el pecado de un determinado contexto cultural en virtud de las exigencias de una identificación más estrecha del Evangelio con la cultura? ¿No se fomentaría así un peligroso sincretismo? No faltan ejemplos de esas falsas identificaciones que terminan en una falsa presentación del mensaje evangélico; quizá el de los "deutsche Christen" de los años treinta, bajo el régimen nazi, sea el más llamativo.

¿Cómo llegar a un equilibrio entre estas dos posturas, cada una con su insistencia en puntos importantes, a saber: la trascendencia del Evangelio y la complejidad de las culturas humanas? Por lo demás, las dos perspectivas reconocen la validez de los intereses de la otra, pero ninguna de ellas ha sido capaz de dar respuesta a las objeciones de la contraria: ¿Puede asegurar la primera postura que su perspectiva con respecto a la inculturación no es una forma de dominación cultural? ¿Puede responder a la objeción de que la llamada cristianización no ha sido en gran parte otra cosa que una occidentalización? Y en cuanto a la segunda postura, ¿podrá articular alguna vez unos criterios capaces de asegurar que la estrecha identificación con la cultura no terminará en una falsa inculturación del Evangelio?

No es posible en el breve espacio de un artículo dar respuestas satisfactorias a estos interrogantes y puede que tampoco basten varios libros para rematar semejante tarea. Y ello por varias razones. Ante todo, está el hecho de que aún no entendemos bien cómo funciona el proceso de inculturación. En segundo lugar, somos cada vez más conscientes de que caben respuestas diferentes desde los distin-

tos modelos posibles del proceso de inculturación¹. En tercer lugar, en estas discusiones no hay consenso acerca de las definiciones de conceptos como "fe" o "cultura".

Lo que me propongo aportar aquí son unas reflexiones sobre el comportamiento a seguir en relación con las complejidades que rodean estas cuestiones. Empezaré por fijarme en unas definiciones operativas de la fe y la cultura, para examinar a continuación las situaciones en que resultará más deseable una de las dos posturas como recurso eficaz de inculturación. Para terminar, repasaré brevemente la cuestión de los criterios que nos permitirán juzgar si una determinada forma de inculturación puede ser considerada genuina.

II. Imágenes de la fe, imágenes de la cultura

Para resolver el problema de la inculturación de la fe o de su identificación con una cultura es clave el modo en que entendamos la "fe", es decir, el elemento a inculturar, y la "cultura", es decir, el contexto o situación en que tiene lugar la inculturación. El modo en que se entienda la fe incidirá en la decisión sobre los elementos que consideraremos aptos para ser inculturados, sobre lo que no podrá ser sustancialmente alterado y sobre los límites permisibles del cambio.

Los límites de lo que haya de inculturarse no son tan fáciles de establecer como parecería a primera vista. No hay que pasarse de minimalista en este asunto, mientras que el mero hecho de que aceptemos una jerarquía de verdades excluye también una postura maximalista acrítica. Los debates que ha provocado el *Catecismo Universal* indican lo difícil que resulta circunscribir la fe cristiana.

Puede que el mayor peligro esté en empezar por una noción cosificada de la fe, como si la fe consistiera en una serie de proposiciones que hemos de transmitir. El mismo discurso proposicional es un ejercicio culturalmente delimitado que, si bien puede servir para clarificar determinadas cuestiones dentro del contexto de una cultura dada, no resulta fácil de exportar a otras culturas, incluso dentro de la misma etapa histórica. Las grandes controversias cristológicas de los primeros siglos de la historia de la Iglesia son buena prueba de

¹ Revisión de estos modelos en S. B. Bevans, *Models of Contextual Theology*, Nueva York 1992.

ello. Esa postura tampoco respeta el hecho de que nuestro lenguaje nunca llega a captar adecuadamente el misterio de Dios ni lo que Dios ha hecho por nosotros en Cristo. Las ricas tradiciones teológicas de la Iglesia dan testimonio de la densidad polisémica de la fe cristiana.

Esto no significa en modo alguno que sea imposible formular definiciones. Pero volviendo de nuevo sobre la experiencia de la primitiva Iglesia en las controversias cristológicas que, dicho sea de paso, versaban muchas veces sobre el significado de unas palabras insertas en el contexto de diferentes culturas, cabe imaginar una hermenéutica que resulte útil para entender la fe en cuanto que pasa por encima de unos límites culturales². Del mismo modo que los obispos se mostraban renuentes en los primeros concilios a desarrollar fórmulas definitorias de la fe, quizá debiéramos seguir su ejemplo y entender que nuestros esfuerzos por definir la fe no son otra cosa que formulaciones negativas, es decir, un lenguaje que delimita lo que *no se puede decir*. Esta postura vendría a ser un esfuerzo por preservar la *regula fidei* sin por ello anular la densidad de significado que nos aporta esa misma fe. La doctrina de la Iglesia se nos mostrará así no como un conjunto de afirmaciones exhaustivas sobre una determinada cuestión sino más bien como un recurso para preservar la integridad de la fe y a la vez para deslindarla de lo que no se puede decir.

Para no cosificar la fe habremos de aceptar una manera más compleja de entenderla, una aceptación del símbolo, el ritual y el *ethos*. Tendremos que ver en la fe un estilo de vida tanto como una visión de la vida. Esta perspectiva más compleja se hace necesaria no sólo en nombre de la riqueza genuina de la misma fe sino además por el hecho de que la comunicación multiforme y a través de medios diversos refuerza la posibilidad de entenderla por encima de las fronteras culturales³.

Del modo en que estructuramos nuestra fe dependerá lo que ten-

² A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche II/1*, Friburgo 1986, 19, habla explícitamente de las controversias cristológicas como un proceso de inculturación.

³ A propósito de esto será útil el trabajo de C. Geertz, *Ethos, World View and the Analysis of Symbols*, en *The Interpretation of Cultures*, Nueva York 1973, 126-141. Trad. esp.: *Interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona 1988.

dremos derecho a ver reproducido en la nueva inculturación. ¿Se trata ahora de acertar con las palabras exactas o con la debida actualización simbólica, de la reproducción de determinados valores o de una presencialización de la historia cristiana? Nuestro sentido de lo que constituye una inculturación aceptable o efectiva influirá mucho en nuestra idea de lo que realmente es la "fe".

De manera semejante, el modo en que se estructure la cultura tendrá un efecto profundo sobre el proceso de inculturación. No hay una definición de cultura comúnmente aceptada, y de ahí que el hecho de entenderla de una o de otra manera implicará una diferencia. Si por cultura se entiende un sistema de normas reguladoras del comportamiento y de la visión del mundo, la fe tendrá que comprometerse con el sistema. Si por cultura se entiende un conjunto de valores orientativos de la toma de decisiones, la fe se insertará en la cultura con vistas a apoyar unos valores o a fomentar unas virtudes. Estas dos perspectivas globales entienden que la cultura es ante todo un sistema cognitivo y pretenderán que la fe aporte a su vez una estructura cognitiva similar. Estas dos perspectivas se cuentan entre las formas más tradicionales de entender la cultura. Otras teorías más recientes insisten en la acción y la realización como modelos para entender la cultura. Por ejemplo, se prefiere considerar la cultura como una conversación que van rehaciendo constantemente quienes en ella participan. O se considera la cultura como una panoplia instrumental a la que recurrimos cuando tenemos un problema pero en la que apenas pensamos cuando las cosas nos marchan bien. O se mira la cultura ante todo como una realización, que se entiende únicamente cuando se está construyendo⁴.

Si se adopta una visión más condicionada por la acción o más orientada a la realización, habrá elementos de la fe como el *ethos*, la fe en cuanto ritual o como praxis que jugarán un papel más importante. En este caso, la fe inculturada contará con mejores apoyos en unas teologías narrativas que se encarguen de entreverar la historia de la comunidad local con la historia cristiana global.

⁴ Sobre la cultura como conversación, cf. D. Tracy, *The Analogical Imagination*, Nueva York 1981; sobre la cultura como panoplia instrumental, cf. A. Swidler, *Culture in Action: Symbols and Strategies*, "American Sociological Review" 51 (1986) 273-286; sobre la cultura como realización, cf. S. Gill, *Native American Religious Action: A Performance Approach to Religion*, Columbia 1987.

La teoría de la cultura que elegiremos estará verosímelmente determinada por el tipo de situación en que se encuentre la cultura en un momento determinado. De este tema nos ocuparemos en la sección siguiente. Lo importante es ahora entender que hay una variedad de perspectivas sobre lo que pueden ser tanto la fe como la cultura, de modo que cuando tratemos de abordar la cuestión de la inculturación de la fe o de la identificación con la cultura tengamos conciencia no sólo de cómo definimos la fe y la cultura, sino también de que esas definiciones entrañan unas implicaciones que determinarán el modo en que se orientará el proceso de la inculturación.

III. La situación de la cultura y las opciones preferentes

Antes indicábamos que la situación en que se halle una cultura podrá determinar la elección de las definiciones de la fe y la cultura. A esta observación se llega a partir de un análisis de la experiencia cristiana presente y pasada. En efecto, a veces los cristianos se han sentido llamados a lanzar un desafío radical a la cultura, mientras que en otros momentos han salido en defensa de una cultura en nombre de ciertos principios cristianos. En tales circunstancias, ¿qué es lo que determina la elección?

Un criterio para elegir entre todas esas opciones sería dejarse orientar por una teología inculturada que tenga en cuenta a la vez la necesidad de afirmar la identidad de la cultura y la de propiciar el cambio social dentro de ella⁵. Hablando en general, las decisiones de identificarse con una determinada cultura se condensan en torno a las teologías que afirman la identidad, mientras que las tendentes a cuestionar la cultura desde la fe se adhieren a la necesidad del cambio social. No se trata ciertamente de una distinción absoluta, sino más bien de un recurso para establecer cómo o cuándo se han de tomar tales decisiones y también por qué principios se habrán de regular.

Hay al menos tres tipos de situaciones que parecen reclamar una decisión de identificarse firmemente con una cultura. La primera es una situación en que se trata de *reconstruir la cultura* cuando unas fuerzas culturales extrañas han causado tales daños a la cultura pro-

⁵ Se amplía el tema en R. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, Nueva York 1985.

pia que ya no queda otro remedio que comprometerse conscientemente en su reconstrucción. Tal cosa ocurre cuando una cultura se encuentra en minoría frente a otra cultura mayoritaria y más fuerte que amenaza a la otra con su extinción. Ejemplo de ello serían las culturas indígenas americanas. En algunas zonas del Canadá occidental, por ejemplo, hay poblaciones que toman prestados ciertos rituales de sus vecinos estadounidenses del sur porque su propia memoria cultural se ha quedado vacía tras un siglo de explotación y genocidio. Otro tipo de ejemplo es la reconstrucción de algunas culturas africanas después de la experiencia de la colonización. En Africa, estas demandas de inculturación que reclaman una fuerte identificación con la cultura brotan de la necesidad de restaurar la dignidad de aquellas culturas como dignos receptáculos de la fe cristiana. Aquí la reconstrucción difiere de la que se busca en el primer ejemplo por cuanto que la historia colonial ha de ser abordada y tratada de manera distinta que los modelos históricos de exterminio.

Hay un segundo tipo de situaciones que podemos caracterizar como de *resistencia cultural*. Se plantea cuando una cultura se siente amenazada por una fuerza exterior y tiene que adoptar una postura de resistencia a fin de sobrevivir. Uno de los ejemplos más claros de este tipo de situaciones es la intensa identificación de la Iglesia con la cultura polaca a lo largo de varios siglos de ocupación por fuerzas extranjeras. Esos modelos de resistencia crean profundos vínculos de solidaridad por el hecho de que la fe cristiana se compromete a fondo con una cultura determinada en la defensa de su propio sentido de identidad y humanidad. Modelos semejantes pueden observarse en la estrecha identificación que suele desarrollarse en la resistencia a una dictadura, como ha ocurrido en Filipinas y en Chile durante los años setenta y ochenta.

Un tercer tipo de situaciones es el de la *solidaridad cultural*. Surge cuando la Iglesia es una tenue minoría dentro de una masa de población y se hace recaer sobre ella la sospecha de que se mantiene al margen de los intereses de la mayoría. En estas situaciones, los cristianos encuentran grandes dificultades para demostrar su lealtad y tienen que lograrlo mediante una enérgica afirmación de la cultura. Este ha sido el caso de los cristianos en China, que han tenido que luchar por demostrar que se sienten profundamente chinos y a la vez miembros de una Iglesia universal.

En todas estas situaciones es preciso prestar atención a la identidad de la cultura. La Iglesia, con su actitud comprensiva hacia la cultura a partir del Vaticano II, ha afirmado una y otra vez el derecho de

los pueblos a la cultura. Si queremos descubrir cuál es el principio subyacente a estas identificaciones con la cultura, podemos sugerir que si una cultura pierde su integridad y su dignidad, así como la participación de su pueblo, nunca podrá darse una inculturación de la fe, y ello porque, sin esas condiciones de integridad y participación, la cultura en la que se haya inculturado la fe resultará fundamentalmente alienante para las personas implicadas y no podrá dirigirse a sus mentes y a sus corazones. En consecuencia, una identificación que abogue en favor de la cultura parece constituir un elemento decisivo para la puesta en marcha de un proceso de inculturación.

Por otra parte, hay situaciones en que parece que la fe está llamada a oponerse a la cultura. El tipo más notorio de esta clase de situaciones se produce cuando una injusticia es perpetrada y sancionada por la cultura. La fe cristiana no tiene entonces más remedio que pronunciarse contra la injusticia. Tiene que rechazar las explicaciones de que la injusticia y la violencia son necesarias para la integridad de la cultura. Ciertamente, las culturas adoptan a veces configuraciones particulares y hasta peculiares, pero la violencia a largo plazo nunca puede considerarse una necesidad cultural. Por otra parte, aun en el caso de que estos procedimientos injustos pudieran justificarse internamente, los límites entre culturas son hoy muy permeables en virtud de las comunicaciones modernas, por lo que esas explicaciones y justificaciones de la injusticia ya no pueden ser en modo alguno aceptadas. Un ejemplo de este tipo de injusticia es el trato que reciben las mujeres en muchas partes del mundo. Cada vez está más claro que las justificaciones de su estado de sometimiento no sólo carecen ya de credibilidad, sino que probablemente existían tan sólo en la mente de los varones pertenecientes a aquellas culturas. El racismo es otra injusticia que simplemente no puede ser tolerada.

Una segunda serie de situaciones en que parece que la fe cristiana está llamada a comprometerse en una crítica más autónoma de la cultura se da cuando ésta ha de hacer frente a graves desafíos y no parece contar con los recursos internos que le permitirían hacerles frente, por el hecho de que el reto se le plantea desde fuera o a causa de una desintegración que avanza desde dentro de ella misma. Ejemplo de ello podrían ser algunos países del Este europeo cuyos valores sociales resultaron tan corroídos al cabo de cuarenta años de comunismo que al final les resulta difícil poner en orden los recursos necesarios para vivir en un mundo muy distinto.

¿Hay un principio inherente a todos estos conjuntos de situaciones capaz de orientarnos en una toma de decisiones con vistas a asegurar un comportamiento más independiente de la fe con respecto a la cultura? Podríamos formularlo así: cuando una cultura experimenta una carencia profunda (falta de recursos ante un reto formidable) o se niega a reconocer una carencia (la legitimación de la injusticia), la fe cristiana habrá de asumir una postura más independiente en el proceso de la inculturación.

IV. Criterios valorativos de la inculturación

Los cinco conjuntos de situaciones que hemos descrito, de los que tres piden la identificación con la cultura y los otros dos sugieren que se adopte ante ella una actitud crítica más independiente, representan en cierto modo casos límite, es decir, que nos sitúan ante unas posibilidades extremas. ¿Qué decir de las situaciones intermedias? ¿Qué postura cabe entre la identificación y la crítica en tales situaciones? ¿Y cómo juzgar entonces los resultados de los esfuerzos tendentes a la inculturación?

Si bien es verdad que las situaciones que acabamos de describir son casos límite, nos aportan la posibilidad de analizar las posiciones intermedias. Hay un buen conjunto de éstas en las diferentes estrategias de la Nueva Evangelización que se viene desarrollando en América Latina, Europa y Norteamérica. Si una cultura entiende que no está ante ningún desafío serio, a la vez que se le presenta una evangelización que en gran parte no es otra cosa que una jeremiada o entiendo que se le dirige una llamada a la fe que no parece capaz en absoluto de entender las complejidades de su situación, lo más probable es que fracase ese tipo de evangelización. No cabe una crítica de la cultura que no parta de una identificación previa con esa cultura. De otro modo, la voz del Evangelio sonaría simplemente como algo extraño, sin relación alguna con la realidad. Puede darse por seguro que la incapacidad manifestada por el cristianismo para hacerse oír de muchas poblaciones asiáticas ha tenido por causa esa incapacidad de identificación cultural.

Por otra parte, una identificación cultural que renuncie a la crítica de la cultura se quedará vacía. El Evangelio, después de todo, se refiere a una *metanoia*, a un cambio. Desentenderse de la evolución de una cultura es tanto como despreocuparse de la misma cultura. El compromiso cristiano más profundo parece exigir una decidida identificación, conforme al modelo de la Encarnación, y a la

vez una transformación según la pasión, muerte y resurrección de Cristo.

¿Podríamos traducir todo esto en unos criterios valorativos? Ya se ha intentado hacerlo, y si bien se ha producido un cierto grado de convergencia, las diversidades en cuanto a la tradición darán origen a diversidades en cuanto a las preferencias⁶. Pero una cosa parece cierta: no es posible aducir un criterio único que sea capaz de aportar una respuesta rápida y adecuada acerca de si los resultados de la inculturación están o no concordes con el Evangelio. Necesitamos un conjunto de criterios que operen concertadamente para responder a este interrogante. La razón ya se expuso más arriba, concretamente que la estructuración de la fe y de la cultura evoca en cada caso modelos y prioridades diferentes.

Dejando aparte los criterios que ya han sido formulados en otros lugares (tales como la congruencia con la Escritura y la tradición subsiguiente, la práctica resultante, la vida litúrgica, el seguimiento de Cristo, etc.), concluiré con una mezcla de principios, dos teológicos y uno cultural, que podrían aportar una orientación general para dar respuesta a la cuestión de la autenticidad de la inculturación, si se utilizan en conjunción con otros principios.

Ante todo, el Evangelio se refiere a una *metanoia*, a un cambio, a una conversión. Consecuentemente, si el Evangelio penetra en una cultura y no se opera en ella ningún cambio, es que no se ha producido una inculturación efectiva. "Nada cambia" describe una situación en la que el Evangelio no ha conectado en absoluto con la cultura o se ha permitido que ésta lo absorba.

En segundo lugar, la cultura no puede homogeneizar el Evangelio. Esto quiere decir que no se puede permitir que la cultura decida qué aspectos del Evangelio va a asumir y cuáles va a ignorar. Las culturas tienen que decidirse a propósito de la totalidad del Evangelio, no sólo en relación con aquellos de sus aspectos que les resultan cómodos. Esto se funda en el principio de que el Evangelio trasciende a toda cultura y no puede ser domesticado por ninguna de ellas.

⁶ Para un conjunto de criterios desde una perspectiva católica, cf. R. Schreiter, *o. c.*, 117-121; para una perspectiva protestante, cf. A. Wessels, *Images of Jesus: How Jesus is Perceived and Portrayed in Non-European Cultures*, Grand Rapids 1990, 158-192.

En tercer lugar, la inculturación permanece sujeta a los riesgos y a las oportunidades de la comunicación intercultural. Es importante aquí el principio de que todo mensaje comunicado a través de las fronteras interculturales se arriesga a ganar o perder información e inteligibilidad. Cambian las prioridades y los matices, algunas cosas se olvidan y se adquieren nuevos conocimientos. La historia de la evolución de la teología y de la doctrina es testigo de este proceso. La inculturación, por consiguiente, entrañará siempre un riesgo, pero no por ello deja de ser necesaria. Sin ella no podría echar raíces la fe. Con ella se tiene siempre la posibilidad de llegar a una nueva y más profunda visión del potencial de significación que posee el misterio de Cristo.

V. Conclusión

A partir de todo lo expuesto anteriormente se puede deducir con claridad el motivo de que la inculturación de la fe y la identificación con la cultura no puedan considerarse como una alternativa que hay que elegir o rechazar. Representan, en efecto, dos momentos del proceso de inculturación que, según las circunstancias, exigirá cargar el acento alternativamente en uno o en otro. Tampoco bastará con ponerse a actuar. Dentro de ese proceso será decisiva la manera de entender la fe y la cultura para fijar la naturaleza y el nivel de la inculturación que deba llevarse a cabo. Y esta valoración seguirá exigiendo el recurso a múltiples criterios para que se produzca el justo equilibrio.

(Traducido del inglés por Jesús Valiente Malla)