

INCULTURACION DEL EVANGELIO (II)*

EL PROCESO DE INCULTURIZACIÓN

1. EL PROCESO DE INCULTURACIÓN

No hay que absolutizar las culturas; son productos del hombre y como tales sometidas a la ley del pecado. Las culturas no son siempre un camino de perfección; a veces han concluido en el fracaso y han muerto. En concreto, si las relacionamos con el Evangelio, conviene recordar que “una cultura nunca puede ser criterio de juicio y menos aún criterio último de verdad en relación con la revelación de Dios” (FR 71). No obstante, “al menos en principio, ninguna cultura humana es una cultura de muerte: toda cultura busca superar el orden de las necesidades inmediatas y es portadora de una llamada a trascenderse a sí misma” (C. Geffré 1999:211). Según esta visión positiva de las culturas se puede afirmar que “el anuncio del Evangelio en las diversas culturas, aunque exige de cada destinatario la adhesión de la fe, no les impide conservar una identidad cultural propia” (FR 71). La cultura es tarea de todo el hombre, no sólo de la inteligencia, sino también de la voluntad, de los sentimientos, instinto e inclinaciones. La evangelización envuelve también a todo el hombre (cf. la *Carta a Diogneto* como modelo de inculturación).

Inculturación indica el proceso activo que parte del interior de la cultura que recibe la revelación a través de la evangelización y que la comprende y traduce según su propio modo de ser, de actuar y de comunicar (cf. Marcello de C. Azevedo 1990:576). La inculturación es un proceso, no un acto sólo; requiere tiempo e historia. Hay que dar tiempo al tiempo: “el proceso de inserción de la Iglesia en las culturas de los pueblos requiere largo tiempo” (RM 52). El camino de la inculturación es lento, difícil de realizar, profundo y global. La Iglesia que se pone al servicio de la inculturación del Evangelio no

* La primera parte de este artículo fue publicada en *Stodium*, LXIII, (1, 2003) pp. 219-232

puede exigir que cada tierra produzca frutos perfectos de la noche al día. El tiempo de la salvación es el tiempo de la paciencia de Dios. Este tiempo no lo podemos transformar en "impaciencia mesiánica" de una Iglesia demasiado celosa pero no suficientemente confiada de la potencia renovadora del Evangelio (*Rm* 11,33-35; A. Peelman 1993:126).

La cultura en perspectiva humanista y elitista (arte, literatura, filosofía, técnica) es reductiva, parcial, participan en ella solamente algunos privilegiados considerados "hombres de cultura", el resto permanece afuera. Se debe poner mucha atención para no caer en este tipo de inculturación *elitista*, en la que sólo algunos, los más eruditos, llegarían a asumir las expresiones y valores aceptables de una cultura, mientras permanecen incomprensibles para la mayoría de la comunidad. La inculturación debe ser progresiva, para que sea realmente expresión de la experiencia cristiana de la comunidad (cf. *RM* 54). No existe una Iglesia, una religión o una cultura perfecta. Reconociendo los límites, las desviaciones del propio camino hacia el Reino, la Iglesia puede convertirse en vía de salvación hacia Cristo. Hoy se nos presenta la inculturación con la inmediatez de la urgencia; este no es el camino. Como cualquier segmento cultural, la inculturación requiere tiempo; no es obra de una persona, sino de una colectividad. Por eso, cuando se dice que el misionero es agente de inculturación, no siempre se entiende esta expresión. Puede ser agente, más o menos protagonista, de algunos cambios; el verdadero sujeto agente de la inculturación es la comunidad cristiana, porque la inculturación no se dirige sólo a proclamar el mensaje (no es sinónimo de evangelización), sino también a reexpresarlo.

La inculturación obedece a una dialéctica de ruptura y continuidad. Por *ruptura* se entiende que el anuncio del Evangelio coincide con una novedad en el mundo del pensamiento, del imaginario y de la cultura de los hombres. Esta ruptura puede ser violenta, como lo demuestra la historia de las misiones, cuando el Evangelio se introduce al mismo tiempo que la cultura dominante de una Iglesia ligada a formas políticas y militares de una nación colonizadora. Pero la ruptura puede venir también de la novedad del Evangelio, que es siempre signo de contradicción para la jerarquía de valores del mundo pagano. Lo importante es saber si el conflicto que obstaculiza la acogida del Evangelio proviene del Evangelio mismo o de la cultura dominante de los mensajeros del Evangelio (cf. C. Geffré 1987:418).

Pero el Evangelio asegura también la *continuidad* con los hombres de una cultura particular. Si la evangelización no hace un esfuerzo de inculturación, no sería Buena Noticia; no sería más que el "falso escándalo" de un vehículo cultural extranjero. Los cristianos que afrontan una cultura no occidental deben estar dispuestos a poner en tela de juicio su manera de vivir el cristianismo de modo que éste no sea un factor de alienación con la relación de la cultura dominante con la del país en que se encuentran. No se trata de anunciar un cristianismo diferente, sino de favorecer las condiciones para la aparición de una figura histórica diferente del cristianismo (cf. C. Geffré 1987:419). "En otras palabras, el cristianismo es infiel a su naturaleza de «camino», a su condición exodal, cuando absolutiza una religión histórica, es decir, una cierta objetivación institucional, ritual y doctrinal, como un estado definitivo de la Iglesia de Cristo. El Evangelio no ejercita solamente una función crítica respecto a otras religiones, sino también respecto a la misma religión cristiana. Concretamente, quiere decir que ante el desafío de otras culturas y de otras religiones, la Iglesia no puede ser fiel a su catolicidad más que aceptando la conversión, es decir, aceptando una puesta en cuestión de su modo de expresión occidental" (*Ib.*, 419).

La inculturación supone la *universalidad* del plan salvífico de Dios y la potencial capacidad de respuesta por parte de todos los hombres, a partir de las diversidades culturales en que viven (cf. Azevedo 1990:578). "De hecho, la universalidad sólo puede realizarse a través de las particularidades.. La particularidad de la encarnación fue precisamente la garantía de la autenticidad de su identificación total con el hombre y sirvió de medio para realizar la universalidad de la misión" (D. Amalorpavadass 1978:83).

2. ALGUNOS PRINCIPIOS DE INCULTURACIÓN

De la encíclica *Fides et Ratio* podemos colegir algunos principios rectores de la inculturación: a) "El de la *universalidad del espíritu humano*, cuyas exigencias son fundamentales en las culturas más diversas" (72); b) "Cuando la Iglesia entra en contacto con grandes culturas a las que anteriormente no había llegado, no puede olvidar lo que ha adquirido en la inculturación en el pensamiento grecolatino" (72); c) "Hay que evitar confundir la legítima reivindicación de lo específico y original del pensamiento [de un pueblo] con la idea de

que una tradición cultural deba encerrarse en su diferencia y afirmarse en su oposición a otras tradiciones, lo cual es contrario a la naturaleza misma del espíritu humano" (72). A este respecto, en *Centesimus annus* se afirma que "cuando una cultura se encierra en sí misma y trata de perpetuar formas de vida anticuadas, rechazando cualquier cambio y confrontación sobre la verdad del hombre, entonces se vuelve estéril y lleva a su decadencia" (50). Porque el relativismo cultural que vive no de lo universal, sino de lo diferente, puede desembocar en pisotear los derechos del individuo (cf. Bertrand Ugeux 2001:229-246).

La inculturación atañe a toda la Iglesia y a todas las iglesias, aunque en cada una se presenta de modo diverso. La encarnación del Evangelio tiene comienzo, pero no tiene fin; es un proyecto siempre en realización, al igual que toda iglesia debe ser evangelizada incessantemente. La inculturación se realiza desde y a través de la *Iglesia local*; a medida que ésta adquiere carta de ciudadanía en la vida de la Iglesia se nota la apertura a la inculturación. De este protagonismo hablaba el Concilio, cuando afirmaba que mediante la inculturación, "a semejanza de la economía de la encarnación, las iglesias jóvenes, radicadas en Cristo y edificadas sobre el fundamento de los apóstoles, asumen en admirable intercambio todas las riquezas de las naciones que han sido dadas a Cristo en herencia. Las Iglesias reciben de las costumbres y tradiciones, la sabiduría y doctrina, de las artes e instituciones de sus pueblos, todo lo que puede servir para confesar la gloria del Creador, para explicar la gracia del Salvador y para ordenar debidamente la vida cristiana" (AG 22). Hay que reconocer que el descubrimiento de la Iglesia local, con todas las reticencias que este tema suscita en algunos ambientes eclesiales, es una de las aportaciones conciliares y post-conciliares de mayor respiro para la Iglesia y para la misión. Ahora la misión se realiza "en seis continentes", como las iglesias y como la inculturación. "Dentro de las coordenadas universales e irrenunciables, es necesario que el único programa del Evangelio siga introduciéndose en la historia de cada comunidad local, como siempre se ha hecho. En las *Iglesias locales* es donde se pueden establecer aquellas indicaciones programáticas concretas —objetivas y métodos de trabajo, de formación y valorización de los agentes y la búsqueda de los medios necesarios— que permiten que el anuncio de Cristo llegue a las personas, modele las comunidades e incida profundamente mediante el testimonio de

los valores evangélicos en la sociedad y en la cultura" (NMI 29).

Podemos decir que la teología de las "Iglesias particulares" (cf. LG 23,27; CD 6,11,23,36; AG 6,29) se completa con la *teología de la inculturación*. En modo alguno se podría realizar la *virtus* infinita de la redención (cf. Pino Colombo 1970:17-38), si esta no se *localiza*; pero esta localización, en su sentido amplio, no sería factible sin un proceso de asimilación y de reexpresión, es decir, de inculturación evangélica. La plenitud de las iglesias particulares es fruto de la encarnación evangélica; por otra parte, la Iglesia universal se encuentra con los hombres y las culturas por medio de las y en las iglesias locales.

La misma concepción de la Iglesia local, no sólo como estructura institucional, sino, y principalmente, como comunidad de vida originada en la Palabra y la Eucaristía, nos presta los elementos fundantes de la inculturación; no se trata de una simple "adaptación" (cf. F.X. Clark 1976/3:131-149) o "acomodación"; se pretende *vivir* en toda su pureza la Buena Nueva según el genio y la totalidad del ser que la acepta. Podemos que a conclusión del proceso cada cultura escribe "su evangelio" (cf. M. Pomilio 1975). Cuando hablamos de Iglesia nos referimos, especialmente, a las Iglesias locales. Pero previamente hay que admitir que la diversidad de las Iglesias locales no modifica la esencia de la Iglesia, sino que la actualiza al servicio del Evangelio. De hecho, la inculturación seguirá siendo un sueño, si no existe el reconocimiento formal de la particularidad de las Iglesias (cf. J. Rigal 2001:203). La eclesiología de comunión nos introduce también en el encuentro intercultural, porque no hay cultura que no tenga necesidad de este encuentro múltiple. El Evangelio colabora en este sentido, porque aporta a las Iglesias y con ello a las culturas el misterio de comunión que nace en la profundidad de la vida trinitaria. La realidad de la comunión no puede ser reducida a una idea, muy bonita, pero no aceptada en la práctica. Y aceptarla en la práctica significa colocarla también en el corazón de la evangelización y de la inculturación. Hoy existen muchos medios de comunión que lo facilitan y expresan: concilios, sínodos, asambleas, congresos. Son "lugares teológicos" donde el intercambio de ideas, de experiencias, de afecto enriquece la inculturación cuando todo esto es vivido en comunión.

Todas las estructuras institucionales de la "Iglesia comunión" deben ser puestas a disposición de la inculturación y si no sirven a

este fin, tampoco servirán a la evangelización y, por tanto, no son estructuras de gracia. Probablemente, todos somos hoy conscientes de la "precariedad de lo institucional" y de toda la discusión que genera este tema. No es fácil una solución, pero es evidente que cuando la institución no sirve al Reino de Dios, objetivo de la evangelización, la institución ha perdido su sentido (cf. Christian Duquoc 2001). A este respecto, el cardenal J. Ratzinger reconoce que, "las grandes Iglesias tradicionales quizás están ahogadas por la excesiva institucionalización y por el consiguiente excesivo poder, por el peso de su misma historia. La vivacidad, la simplicidad de la fe no se notan" (1997:139).

Aceptar el *pluralismo eclesial*, es decir, las iglesias locales, es aceptar el valor de la *diversidad* en la unidad. La diversidad es la antítesis de la *uniformidad*, que no tiene nada de cristiano. La uniformidad está ligada a imposición, a imperialismo, a intolerancia y a fanatismo. La diversidad conlleva criterios de pluralismo, de riqueza, de diálogo, de tolerancia y, ciertamente, de variedad de dones del Espíritu. Cuando estas realidades o principios son asumidos, uno se coloca en actitud de diálogo y posibilita el encuentro del Evangelio, es decir, de Cristo con los diversos pueblos y culturas. No somos nosotros quienes debemos inculturarnos (todo lo más, aculturarnos), sino Cristo, que debe encarnarse de nuevo en cada contexto cultural. Por este sentido globalizante de la inculturación, no puede ser dejada a "expertos". Es aquí donde se hace necesaria la guía pastoral de los obispos, quienes deberán prestar atención a la fidelidad y al discernimiento (cf. *RM* 54).

Y este *discernimiento* tiene algunas normas: - fidelidad al hombre en su situación cultural concreta; reconociendo también lo relativo y transitorio de toda realidad humana; - la inculturación tiene como fin la integración del Evangelio en la cultura de su pueblo, pero a la vez debe observar siempre la comunión con la Iglesia universal; - respeto sincero por las culturas en la fidelidad al Evangelio. Así, al tener presente los varios hechos de inculturación que han tenido lugar en la historia de la Iglesia, no se deben perder de vista "los peligros de alteración que a veces se han verificado" (*RM* 53; cf. A.A.Roest Crolius 1992:293-305).

El Evangelio se refiere a una *metanoia*, a una conversión; si el Evangelio penetra en una cultura y no se opera en ella ningún cambio, es que no se ha producido una inculturación efectiva. El

Evangelio no ha conectado con la cultura o ésta lo ha absorbido (cf. Robert Schreiter 1994:41). La cultura no puede homogeneizar el Evangelio. No se puede permitir que la cultura decida qué aspectos del Evangelio va a asumir y cuáles va a ignorar. El Evangelio trasciende a toda cultura y no puede ser domesticado por ninguna. Ninguna cultura puede ser absolutizada como vehículo adecuado y único de la revelación. En toda cultura hay espacio para la conversión, la transformación y el crecimiento.

3. CONTENIDO DEL PROCESO DE INCULTURACIÓN

La misión tiene por objeto la presencialización del evento redentor de Cristo, llevada a término en la encarnación; o sea, la historización, en las coordenadas de tiempo y espacio, del "Amor-fontal" del Padre (*AG* 2) en orden a la salvación definitiva de los hombres y de las culturas. Esta salvación abarca a todo el hombre y al universo que le rodea y que participa de su destino. La presencia de esta redención Jesús la ha querido visible, *inteligible*, para los hombres; muestra de ello es su propia encarnación, donde el *amor*, que es la fuente y el motor de toda la obra redentora y misional, se manifiesta en toda su plenitud. La evangelización es un anuncio-realización; trata de verdades que se tocan, se ven, se viven; anuncia la liberación y la realiza. El cristianismo no es "un mensaje al cual hay que adherirse, sino una experiencia que se ha convertido en mensaje" (E. Schillebeeckx 1983:62). "Una inculturación nueva del cristianismo exige reactualizar esta experiencia cristiana fundamental en un nuevo contexto histórico y cultural, es decir, producir una nueva figura histórica del cristianismo en el orden de la confesión de la fe y de la practica" (C. Geffré 1987:420).

En esta presencialización del evento universal de salvación hay también valores con una perspectiva universal que deben hallarse presentes en cualquier lugar y grupo humano donde la redención se haga historia; nos referimos a aquellos valores que por su significación intrínseca sobrepasan el ámbito de una concreción cultural y tienen validez en el conjunto de todas las culturas. Valores como el *Amor* que ofrece el cristianismo, el sentido del *Yo* que nos presenta la cultura griega, el sentido de la *Ley* y del *Derecho*, fruto de la cultura romana, etc. (cf. J. Masson 1975:163-179; D. Tracy 1977:111-112).

Pero, aun dentro de la más estricta objetividad, la expresión y comprensión de estos valores se halla condicionada por el genio, la mentalidad, el subjetivismo del pueblo que debe vivirlos. Junto a esta expresión particular se hallarán otros valores y concepciones propias de este pueblo; respuestas a las constantes del desarrollo vital que dicho pueblo o grupo humano ha fabricado en un lugar y en un momento histórico preciso. Es según estos dos elementos: particularismo y universalismo, como debe desarrollarse el contacto con las riquezas que ofrece el mensaje evangélico. Si este mensaje se dirige a todos los hombres, si debe hacerse inteligible y visible a todos los hombres, deberá aceptar el juego de este particularismo en que se halla inserto cada ser humano y cada grupo étnico. El Verbo, con su encarnación, no hizo otra cosa que seguir esta pedagogía humana. Se hizo hombre con los hombres para hablarles el único lenguaje que los hombres entienden, el lenguaje del amor. Pero este amor no obligó al hombre en primer lugar a salir de su casa, sino que fue en su propio ambiente y con su propio lenguaje, un lenguaje fabricado por el mismo hombre, donde se hizo posible este encuentro (presencialización-personificación) de lo humano con lo divino.

Este proceso realizado por Cristo es el que debe vivir (no como si fuera un instrumento, sino como necesidad de fin) la propia Iglesia en la tarea evangelizadora. Debe convertirse en *evento*, para poder ser “la perceptibilidad histórica de la voluntad salvífica de Dios realizada en Cristo” (K. Rahner 1966:30).

4. ELEMENTOS CLAVES DEL PROCESO

Los peligros que acompañan a la inculturación son múltiples. Para evitar caer en los mismos es necesario tener presentes algunos de los elementos claves que entran a formar parte del proceso. Son tres, principalmente: el Evangelio, el evangelizador y la iglesia local.

a) *La Iglesia local o el neo-evangelizando*, en sentido amplio, es “la mies abundante” (Mt 9,37; Lc 10,2) que se ha encontrado con Cristo y ha comenzado a vivir el camino comunitario de la salvación. En el proceso de inculturación sabemos que esta mies no se puede limitar exclusivamente al hombre, sino que abraza todo lo que le rodea y condiciona de modo decisivo la labor del evangelizador. En primer lugar, es necesario tener presente que la *dinámica salvífica*

opera a través del Espíritu en la nueva comunidad y en su cultura. Sabemos que el Espíritu, que llama desde la otra orilla, está presente en los corazones de los que buscan a Dios. Y se halla, no sólo en el recién llegado a la fe, sino también en aquellos que están fuera, y en sus culturas; aunque inconscientemente, el no cristiano está situado en el marco de la historia divina de salvación. La acción de la gracia se extiende más allá de los límites de la Iglesia visible. Cristo se ha hecho carne, emparentando de este modo *con todos* los hombres. Teniendo esto presente, el apóstol ofrece la “novedad del mensaje evangélico” dentro de un clima crístico, una cultura, unos hombres a los que Cristo no es ajeno. “No se trata sólo, afirma el P. Congar, de meter la luz en un mundo y en medio de los hombres que vendrían a identificarse con las tinieblas; hay que reconocer todo lo que hay en ellos que pertenece a Dios y es para Dios y que debe volver a encontrar el don absoluto hecho a los hombres en Jesucristo que el pueblo de Dios debe revelar y comunicarle” (1969:7). Dificilmente podría realizarse la inculturación auténtica si se pasa por alto esta comprensión del interlocutor como sujeto en el que ya opera la gracia. En este sentido, “el primer paso de la misión debe ser descubrir lo que Cristo ha obrado ya en el sujeto que está enfrente” (P. Rossano 1973:531).

En segundo lugar, el misionero y la comunidad local, conscientes de la *dinámica humana*, respetarán las diversas etapas de la experiencia de fe en el evangelizando, de acuerdo con el desarrollo progresivo de la fe, que ellos mismos han vivido y están viviendo en su propia experiencia cristiana. Entre los *signos de amor*, *Evangelii nuntiandi* enumera “el respeto a la situación religiosa y espiritual de la persona que se evangeliza. Respeto a su ritmo, que no se puede forzar demasiado. Respeto a su conciencia y a sus convicciones, que no hay que atropellar” (79). La vida evangélica no es un dato *hic et nunc* aprehendido y vivido en su totalidad. Se va desarrollando progresivamente, siguiendo un itinerario gradual. Jesús va educando en la fe a sus discípulos de modo progresivo, hasta ser reconocido como Mesías.

Si el misionero se limitase a suscitar la fe, probablemente la repercusión del proceso de inculturación no tendría tanta relevancia. Es un educador en la fe; es mucho más que un teórico, que un teólogo. Es la experiencia intrahistórica del evangelio la que debe comunicar y hacer progresar en sí mismo y en el que es evangelizado. Su

misión no es transmitir conceptos, sino vida; y ésta sólo puede ser comunicada y comprendida cuando procede de una experiencia existencial. El P. Rahner venía a denunciar este hecho cuando afirmaba: “Hemos de conceder que nosotros, los teólogos y los católicos de hoy, pese a todo lo que hablamos de Dios, tenemos y practicamos poca hermenéutica y poca mayéutica de esta experiencia primordial de Dios... Siempre que la religiosidad se transmite sólo a través de un conceptualismo intelectual refinado y complicado..., en el fondo sólo se trata de una religiosidad falsa, por profunda que pueda parecer” (1974:17-19). Y a este nivel, la fe, el evangelio, como cualquier experiencia cotidiana de la vida, respetan las leyes de la pedagogía humana.

Un tercer elemento debe orientar la misión en relación al que es evangelizado y a su cultura: se trata de la *conversión*. El cambio radical que se opera en la mente y el corazón del convertido y que lo introduce en una aventura desconcertante y nueva, en relación con Cristo y con su propia cultura. Una aventura que se manifiesta, en el terreno cultural, en una purificación efectiva de los valores que no se conjugan con el evangelio. Esto suele ocasionar una especie de erradicación profunda del evangelizado. El misionero debe ser consciente y poder vivir esta aventura del convertido introduciendo, con su misión profética, los gérmenes de esperanza capaces de crear el hombre nuevo. Sólo puede hacer cambiar al hombre y al mundo cultural el que es capaz de ofrecer una esperanza nueva.

b) *El evangelizador*: felizmente, la persona del evangelizador comienza a ser tomada en serio, sobre todo a partir del Decreto *Ad gentes* del Vaticano II. Se ha derivado de una línea general demasiado neutra e instrumentalista, cuando se estudiaba el concepto de vocación, al estudio existencial del sujeto evangelizador. “El Evangelio, decía Pablo VI en su alocución dominical del 23 de octubre de 1977 (*L’O.R.*, 24-25 octubre 1977), no se anuncia por sí solo; su anuncio tiene necesidad de quien se haga portavoz, es decir, apóstol, o sea, misionero”. El misionero, el más “avanzado hacia los hombres” entre los mediadores actuales, es también hombre, un hijo de su tiempo y de su pueblo, portador de una cultura que le es muy querida. Esto se olvida frecuentemente, cuando se discute sobre indigenización e inculturación. Basculamos entre dos extremos: colonialismo y sometimiento cultural, por un lado, e inculturación indiscriminada, por otro. Pero el evangelizador no es un espíritu puro que

pueda prescindir de la herencia cultural que ha recibido como el don más preciado. Es un ser humano y esto lo dice todo. De este modo resulta fácil comprender la lucha que en el terreno cultural debe mantener, lucha de la que no siempre sale ileso. Existen factores psicológicos que no logran siempre una adecuada respuesta. Piénsese, por ejemplo, en la *soledad*, factor inseparable de la vida de Cristo y no menos inseparable de la vida del apóstol. Si tenemos presente que la cultura requiere un aprendizaje lento, normalmente inconsciente, desde la primera infancia, comprenderemos lo que significa la soledad del que se halla aislado culturalmente. Todos, por naturaleza, nos inclinamos a un cierto etnocentrismo cultural. Y el misionero no es un superhombre que no sienta el desgarramiento interno que supone la vivencia de una cultura nueva y la renuncia a otros valores, al menos en su expresión, que podía haber pensado como absolutos y universales. No menos problemático es el hecho de que, esencialmente, el misionero es portador de la Buena Nueva. Psicológicamente uno se halla preparado para *dar*, para ofrecer; y quien da, en un cierto sentido, es rico; pero, posiblemente, no resulte tan fácil conjugar el otro elemento del diálogo, es decir, el *recibir*; quien recibe suele ser pobre. Y sin esta dialéctica no es posible la comunicación del Evangelio como oferta de vida para el no creyente.

Desde esta perspectiva, es evidente que el primer evangelizado es el propio apóstol. En situación de *diakonos* constante de la Palabra, el misionero se halla en una perenne actitud de conversión. La edificación del Reino, fruto del anuncio, es decir, la edificación de la comunidad, posee una dimensión social concreta, que, en mayor o menor grado, depende del testimonio de vida concreto del evangelizador. Hasta la misma caridad, para que sea tal, debe realizarse según determinadas coordenadas culturales. Ser testigo en una cultura diversa de la mía exige un ascetismo profundo, un cierto martirio; de otro modo mi testimonio no será legible, no cuestionará. Y la Palabra debe hacerse realidad para el que la recibe.

El misionero no puede refugiarse en una cierta pasividad espiritual o, mejor, en una cierta espiritualidad interna, probablemente sincera y auténtica, pero que no lucha por proyectarse en la nueva dimensión social que le presenta la nueva cultura. No basta “decir” el Evangelio; debe poder mostrar en su vida que el Evangelio “funciona” concretamente para este pueblo, como un “fermento de fraternidad, de paz y de progreso” (J. Masson 1977:61).

c) *El Evangelio*: el tercer elemento en cuestión es el Evangelio, “Jesús mismo, Evangelio de Dios” (EN 7). No se trata de una simple doctrina sobre Cristo; es anuncio de nueva posibilidad de vida. El mensaje evangélico es “la Palabra de vida” (Filp 2,16). Palabra que, introducida en “todos los ambientes de la humanidad”, es capaz de “transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad” (EN 18). El evangelizador deberá velar por la pureza de esta Buena Nueva. Esto exige no absolutizar los “signos” anunciadores y concomitantes y no confundirlos con el mismo evangelio. Los testimonios sobre la autenticidad de la misión de Jesús no son la persona de Jesús. Si los signos no se ordenan o no nos llevan a un encuentro vital con Cristo, carecen de valor, están vacíos. La multiplicidad de signos puede obstaculizar la comprensión de la Buena Nueva. Podemos ser portadores de paz, de justicia, de libertad, de hermandad, valores todos ellos evangélicos; pero, al no centrar nuestro anuncio en la raíz de donde arrancan y de la que son signos, se puede correr el riesgo de absolutizarlos, alternativa o contemporáneamente, convirtiéndolos así en realidades intramundanas, en elementos de un humanismo sin trascendencia, sin novedad, sin Evangelio. El evangelizador es responsable cuando su labor se orienta dentro de una línea de *fidelidad* total al Evangelio. No es dueño, sino servidor. Y todo el ropaje que, a nivel personal, asociamos a la proclamación tiene únicamente función de instrumento, de ayuda, de servicio. En este sentido, el mismo evangelio se presenta como purificador y elevador, no sólo de la nueva cultura, sino también del andamiaje cultural que vive el evangelizador.

5. ¿CÓMO SE HALLAN HOY LAS IGLESIAS DE CARA A LA INCULTURACIÓN?

Nos encontramos ante una escala de madurez muy diversa. Hay iglesias locales que recogen ya los frutos de una inculturación lenta y secular. Quizás el hecho de que pasen de ser iglesias de misión a iglesias misioneras pueda ser visto como un síntoma de madurez. Otras se hallan en los comienzos de este camino, influenciadas por multitud de problemas internos y externos, y solicitan una evangelización más intensa y continuada, una inculturación más equilibrada.

De todos modos, una cosa es clara: en todos los Sínodos continentales el espacio concedido a la inculturación ha sido grande. Recordamos cómo este tema, en su realidad vital más que teórica,

ocupó parte de la *Relatio ante disceptationem* del Card. Hyacinthe Thiandoum en el Sínodo para Africa. Numerosos fueron los Padres Sinodales que hicieron referencia al mismo: “la inculturación, decía mons. Peter Kwasi Sarpong, obispo de Kumasi (Ghana), no es una materia simple. Debería ser tratada de modo interdisciplinar, haciendo uso de teología, doctrina bíblica, música, liturgia y ciencias sociales”, porque “abraza la vida humana en su totalidad, extendiéndose a los aspectos morales y espirituales y a todas las formas de vida religiosa”.

El proceso de inculturación no tiene sentido si prescindimos del hombre. El es el destinatario privilegiado del Evangelio y con él y por él, el resto, la cultura. Si queremos realizar el encuentro profundo entre el Evangelio y las culturas hemos de enfrentarnos siempre con el hombre, donde este encuentro es posible. Si no se respeta al hombre no se respetan las culturas y el respeto de éstas es la manifestación del respeto al hombre. El simple hecho de aprender una lengua diversa de la nuestra demuestra nuestro aprecio al pueblo y a las gentes que la hablan.

Ejemplos de inculturación: es difícil especificar y proponer modelos, porque los frutos nacen en la particularidad de cada pueblo. No obstante, el card. J. Tomko, ofrecía algunos ejemplos relativos al continente africano que pueden ayudarnos a comprender la finalidad del proceso. Hablaba de: el sentido religioso, la reverencia por la majestad divina, el sentido del sacro, el modo de celebrar, de hacer fiesta a Dios junto a los otros, en comunidad gozosa y jubilosa, son aspectos culturales edificantes, conmovedores y enriquecedores para los fieles de otras culturas. La Misa en Africa es una auténtica fiesta: vosotros la “celebráis”, entre nosotros “se asiste” (al máximo “se participa”), los términos mismos indican la diferencia. Gestos, tambores, ritmos, danzas, cantos son expresiones externas de la actitud festiva fundamental del espíritu africano. Hacía también referencia a cómo la religión envuelve toda la vida y todo el hombre, así como en el culto entra el hombre entero, cuerpo y alma. Resaltaba la atmósfera *comunitaria* en la que se desarrolla la vida eclesial y la vida de fe, por lo que la religión es un hecho no sólo *privado*, sino *social*; actitudes que no se hallan en otras culturas.

El proceso de inculturación es una acción de las Iglesias locales y en las Iglesias locales. Hoy somos conscientes que en ámbito de la misión, la Iglesia local “es la punta de lanza de toda nueva evange-

lización. La Iglesia local ha de ser potenciada. Esto significa potenciar la acción de los obispos, de los presbíteros, de los movimientos laicales, de los agentes de pastoral, que conocen su «localidad» particular, para conseguir que el Evangelio universal sea relevante en su historia concreta” (Carlos Castillo 1998:206). La inculturación llama en causa a todos los miembros de las Iglesias locales. Nos hemos centrado demasiado unilateralmente en la relación *inculturación-misión* y así, quienes se convierten en protagonistas son los *misioneros*. Con lo cual éstos son acusados de que en la historia han tenido poco respeto de las culturas, mientras hoy les pedimos, sin grande respeto hacia ellos, cosas imposibles desde ángulos opuestos; es decir, les pedimos que se erradiquen de su cultura natural y se planten como *tabula rasa* en la nueva cultura. Esta exigencia, que sería una violencia a la naturaleza, significaría, igualmente, una carencia de sensibilidad teológica. El misionero es el portador del mensaje; quien tiene que acogerlo y reexpresarlo es la nueva comunidad. Así, pues, la necesidad de que los misioneros “se inculturen” debe ser vista en el marco de la analogía. Porque en el misionero el evangelio está ya inculturado. La inculturación apunta hacia un proceso de comunicación que no confunda al «receptor» con el «emisor», que son partes constitutivas de todo diálogo (cf. Paulo Suess, 1990:413). Los partidarios de la inculturación reconocen que sólo puede haber inculturación dentro de la cultura: la inculturación debe ser hecha por personas que viven esa cultura, no por extranjeros.

No podemos negar que la cultura cristiana, asumida o impuesta en el momento de la conversión, ha recorrido caminos paralelos a la cultura de los no creyentes, pero sin tocarse; y esta diversidad ha dado la impresión que era motivada por la conversión al Evangelio. Esto no crea inculturación. La diversidad viene, no por pertenecer a una cultura diversa y ésta no juzga al Evangelio, sino al revés. La diversidad viene del Evangelio que no pretende construir una cultura nueva paralela, sino encarnarse en la existente, con las purificaciones necesarias. Por eso, es triste que se pretenda justificar en el Evangelio situaciones de opresión o de injusticia intercultural.

Por otra parte, no conviene olvidar que el Evangelio universal en su valor, no es una teoría abstracta, sino Palabra de vida que conduce a consecuencias radicales para el hombre. Hemos renunciado al término “acomodación” porque daba la impresión de que quien tenía que sufrirla era el evangelio; y esta renuncia ha clarificado muchas

cosas. No podemos edulcorar las consecuencias de la aceptación del evangelio por parte del neo-convertido; ni éste ni las consecuencias de su trabajo (la cultura) deberán comportarse como antes; porque no es el Evangelio quien se convierte sino los individuos. En cierto sentido, aceptando el Evangelio, el convertido viene a ser “extranjero” para el ambiente socio-cultural motivado por los nuevos criterios y el nuevo estilo de vida. Es el Evangelio y no la cultura quien determina su vida.

6. PROBLEMAS Y REACCIONES ANTE LA INCULTURACIÓN

- a) Evangelizar sin el objetivo de inculturar significaría limitar la dimensión de la conversión a Cristo, de una parte, puesto que la cultura forma parte de la identidad y del ser del neo-cristiano y, por otra, sería hacer de Dios Padre un Dios que es parcial. La inculturación, a todos los niveles, es un *derecho* no una *concesión*. Cuando se pide la inculturación no se mendiga, o se reivindica la legitimidad de una “africanización”, o “americanización”, por ejemplo, al puesto de una “occidentalización” del cristianismo. La inculturación es una *irrupción* y una *epifanía del Señor* que provoca la desestabilización.
- b) Y llama a todos; la jerarquía no puede tomar en sus manos el telecomando de la inculturación; es una misión que pertenece a todo el pueblo de Dios, iluminado por la gracia. Es más, siendo la inculturación un proceso interdisciplinar, debe servirse también de la ayuda de expertos de dentro y de fuera de la comunidad. Pero, sobre todo, debe interesar activamente a toda la comunidad. Escribe Juan Pablo II en *RM* 54: “La inculturación debe implicar a todo el pueblo de Dios, no sólo a los expertos, ya que se sabe que el pueblo reflexiona sobre el genuino sentido de la fe que nunca puede perder de vista. Esta inculturación debe ser dirigida y estimulada, pero no forzada, para no suscitar reacciones negativas en los cristianos: debe ser expresión de la vida comunitaria, es decir, debe madurar en el seno de la comunidad y no ser fruto exclusivo de investigaciones eruditas. La salvación de los valores tradicionales es efecto de una fe madura”.
- c) Algunos obispos, especialmente africanos, han pedido expertos en inculturación, investigadores, hombres de ciencia. Su aportación será necesaria, pero la ciencia, sin el conocimiento profundo

del mensaje cristiano, no produce los efectos deseados. La inculturación no puede estar reservada a los misioneros especializados, a los teólogos y a los expertos. Es tarea de una comunidad viva de creyentes. Es el resultado de un conjunto de relaciones. "La Iglesia no es ni el sujeto ni el objeto de la inculturación. Es del encuentro entre el dinamismo del Evangelio y una cultura particular que nace una nueva Iglesia que es una figura histórica nueva del cristianismo, una creación inédita del Espíritu de Cristo" (C. Geffré 1987:413). La inculturación no se puede dejar en manos de equipos especializados en las ciencias humanas; se requieren también las ciencias de la fe. La inculturación tiene su dimensión *mística*, nutrida por el Espíritu Santo. La inculturación, decía el card. J. Tomko en el Sínodo para África, no es la aspersión con agua santa de cada hecho de la vida. Ella corta también lo que es pecado; redime y eleva lo que es humanamente bueno; es decir, es encarnación hasta la redención. Es un proceso bi-direccional, un dar y un recibir. "Por medio de la inculturación, la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo, introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad (CT 53; SA 21), transmite a las mismas sus propios valores, asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas por dentro... Gracias a esta acción en las Iglesias locales, la misma Iglesia universal se enriquece con expresiones y valores en los diferentes sectores de la vida cristiana, como la evangelización, el culto, la teología, la caridad; conoce y expresa aún mejor el misterio de Cristo, a la vez que es alentada a una continua renovación" (RM 52).

d) Quien tiene miedo a la inculturación es porque confunde la unidad con la *uniformidad*. La uniformidad es anticristiana; es sofocante y estéril. Ningún organismo vivo como la Iglesia puede permanecer invariable e intocable ante la corriente de la historia. Insistir en la uniformidad desemboca en el cisma; en la imposición intransigente de una parte de verdad de modo obsesivo y sin respeto del otro. El remedio es dejar suficiente margen para la expresión propia en cada lugar (cf. P. Schineller 1989/II:115).

e) "La iglesia puede ser un obstáculo o una vía para la inculturación del Evangelio. Obstáculo: cuando su universalidad se reduce a algo abstracto y cuando la uniformidad se convierte en estrategia exclusiva para garantizar su unidad y su catolicidad. Vía:

cuando su universalidad, concreta, afirma su unión exclusiva con todas las culturas según la forma crística de la Kenosis" (A. Peelman 1993:125). La particularidad y la singularidad de las iglesias y comunidades locales hacen que la Iglesia se convierta en el signo universal de la salvación de Dios. La universalidad de la Iglesia no puede realizarse imponiendo una sola particularidad (Iglesia *romana*) y una sola expresión cultural (Iglesia *latina*) a todos los pueblos y a todas las culturas.

En los últimos tiempos se discute mucho a cerca de la precariedad de lo institucional ante lo absoluto del Reino de Dios (cf. Ch. Duquoc 2001). Podemos preguntarnos, sobre todo los pastores de la Iglesia, ¿qué debe cambiar la Iglesia institución en su diálogo con las culturas? ¿Sólo las culturas tienen que convertirse, que eliminar y que ser purificadas? (cf. J. Comblin 1966:664-684;903-929). Hay una idea extendida y es que la inculturación no puede cuestionar ningún elemento de las estructuras o de la disciplina actual de la Iglesia católica (cf. J. Comblin 1996:916). Las respuestas a estas preguntas no están hechas ni son universalmente válidas. Deben ser respuestas que nacen de la experiencia cristiana contextualizada. ¿Tendrá la institución respuesta para la libertad? Afirmamos que la Iglesia se enriquece en su encuentro con las culturas. Este enriquecimiento, ¿significa conversión o cambio? ¿O la Iglesia no tiene necesidad de esto?

También el mundo puede ser obstáculo a la inculturación. Por ejemplo, en el mundo occidental, tradicionalmente cristiano, nos estamos dirigiendo a "una forma de sociedad no cristiana". A este supuesto, el card. Ratzinger advierte algo que debemos tener presente en el proceso de inculturación; y es esto: "lo que se refiere a la fe, no producirá automáticamente un efecto innovador sobre la conciencia colectiva de la sociedad" (144). No existen varitas mágicas; los efectos a veces no responden a las causas; la paciencia y los tiempos de Dios son diversos a los nuestros. Si la cultura está atravesada por una ausencia de trascendencia, ¿podrá la fe cristiana tener la fuerza suficiente para imprimir una orientación decisiva y nueva en esta cultura.

Si no se da una respuesta adecuada a estas cuestiones, la inculturación será siempre "a senso unico", guiada siempre por Roma, es decir, por un modo ya inculturado de comprender el Evangelio que responde más a la relatividad de una cultura occi-

dental que a la universalidad del mensaje. Este peligro se convierte en realidad más frecuentemente de lo que sería de desear; se piense a las conclusiones de los Sínodos continentales; todo tiene que concordar con los textos magisteriales. Como si el misterio de la "comunidad" eclesial afectara únicamente a las iglesias locales en su relación con Roma, pero no a ésta. Esto hace que, en la teoría y en la práctica, el tema de la inculturación resulte complejo. De aquí se originan las aporías a que hace referencia J. Comblin en el artículo citado (920-926).

f) *Inculturación y retorno al pasado*

Para algunos, hablar de inculturación significa volver atrás en la historia, sumergirse en un *pasado* que se quiere vanamente reactualizar, con fines no siempre claros. Las culturas vivas conservan un pasado, pero sólo en cuanto es valor en el presente y proyecta hacia nuevos horizontes. La identidad no hay que buscarla siempre en la historia; se construye de modo activo. Los orígenes no siempre son garantía de verdad, ni facilitan automáticamente la inculturación. Los pueblos y las culturas hoy no pueden sacrificar su presente al retorno a unos orígenes nada claros, por cierto. Las culturas viven del presente, de las angustias de cada día, de los problemas de hoy, de su lucha por hacer frente a los desafíos que plantea el mundo. Las culturas vivas se proyectan con energías nuevas hacia el futuro, no aceptan la ley de la entropía, inmovilista y regresiva. Así es fácil ser imperialistas e impositivos intolerantes. No podemos gastar nuestras energías tratando de descubrir "la piedra filosofal", el alma original de nuestros pueblos, dejando a un lado el debate sobre las preguntas fundamentales del hombre de hoy, de su historia y de su porvenir. La *memoria* del pasado tiene sentido si ayuda a entender y dar sentido al presente.

g) Decimos que la cultura es una obra colectiva de la comunidad, pero hemos de estar atentos, pues no todos en la comunidad social participan de igual modo; se hace necesario discernir dónde residen los centros rectores de la misma, para que la cultura no se convierta en causa de opresión, de pasividad y de silencio para muchos, mientras para pocos es triunfalismo, dominación y welfare. Hay culturas que producen resignación, exclusión, pérdida de la dignidad; todo esto es motivo de denuncia. Para ello habrá que imaginar los medios participativos adecua-

dos para que cada uno ejerza sus derechos y también manifieste su responsabilidad. La educación en este campo es fundamental. Ninguna cultura puede legitimar una tradición de injusticia, de explotación, tenga los siglos que tenga. Estas realidades no forman parte de la verdadera cultura. Y es manifiesto que los poderosos recurren con frecuencia a la tradición para conservar privilegios y mantener desigualdades. Por eso decimos que no podemos dar el nombre de cultura a cualquier realidad de pecado. En el proyecto del Evangelio puede tener cabida, para pueblos concretos, la pregunta de ¿cómo librarnos de dicha cultura? ¿Y si fuera la religión y la Iglesia a defender la conservación de tradiciones, cuasi sagradas, intocables, que canonizan y santifican el orden injusto establecido? (cf. J. Comblin 1996:666-667). Por el mismo motivo, hay que estar atentos a no defender una inculturación o una indigenización a-histórica, manteniendo culturas tradicionales sin percibir que estas mismas culturas están atravesadas por la modernidad técnica y por la organización moderna del trabajo. Las misiones cristianas correrían el riesgo de favorecer un cierto *folklore*, renunciando a afrontar los problemas que, en realidad, son universales.

7. ERRORES MÁS COMUNES ANTE LA INCULTURACIÓN

1) Uno de los temores y, desgraciadamente, de los errores del pensamiento misionero hoy es confundir *evangelización* con *inculturación*. Da la impresión que estamos privilegiando, cuando no absolutizando, la inculturación en perjuicio de la evangelización o del evangelio mismo. No podemos perder de vista que el Evangelio es el absoluto y que todo gira en torno a él, todo se subordina a Cristo. El evangelio y la cultura no son realidades de la misma naturaleza. En la inculturación nos encontramos con un absoluto: el *Evangelio*, en su universalidad de destino "para todos los hombres". Pero, dado que el Evangelio no existe si no es en la particularidad del concreto, lo que más encontramos en este proceso es lo relativo: relativo es el evangelio desde el momento que es mediatizado por la cultura que lo comunica; relativas son las instituciones, estructuras, que lo han encarnado y que en su provisionalidad lo comunican; relativa es la cultura que lo acoge y asimila y relativa será, en fin, la nueva expresión cultural que

nace de este encuentro. Para evitar equívocos podemos recurrir a diversos textos del magisterio reciente. Por ejemplo, *Centesimus Annus* (54), donde se afirma que la doctrina social de la Iglesia, que es un instrumento de evangelización “en cuanto tal, anuncia a Dios y su misterio de salvación en Cristo a todo hombre y, por la misma razón, revela al hombre a sí mismo. Solamente bajo esta perspectiva se ocupa de lo demás: de los derechos humanos de cada uno y, en particular, del «proletariado», la familia y la educación, los deberes del Estado, el ordenamiento de la sociedad nacional e internacional, la vida económica, la cultura, la guerra y la paz, así como del respeto a la vida desde el momento de la concepción hasta la muerte” (n.54). La cultura es uno de tantos elementos subordinados al anuncio de Cristo. *Ecclesia in Africa* (57): “la evangelización debe abarcar al hombre y a la sociedad en todos los niveles de su existencia. Se manifiesta en diversas actividades, en particular en aquéllas tomadas específicamente en consideración por el Sínodo: anuncio, inculturación, diálogo, justicia y paz, medios de comunicación social”. La inculturación es una de las manifestaciones de la evangelización, pero no es sinónimo. *Slavorum Apostoli* (21) define la inculturación como “encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas y, a la vez, la introducción de éstas en la vida de la Iglesia”. El Evangelio no se debe acomodar a las culturas, sino que éstas deben insertarse en la Iglesia: “por medio de la inculturación, la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo, introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad” (RM 52; CT 53). Y en el n. 54 RM afirma: “existe el riesgo de pasar acríticamente de una especie de alienación de la cultura a una supervaloración de la misma, que es un producto del hombre, en consecuencia, marcado por el pecado. También ella debe ser «purificada, elevada y perfeccionada» (LG 17)”. En la cultura se debe operar también una conversión. Y, como escribe Robert Schreier, “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” (1994/1:41) “A mi parecer, escribe Antonio Sicari, el desastre en este momento es que muchos razonamientos sobre inculturación ponen de manifiesto que el problema está antes, en

la manera que se tiene de concebir qué es Cristo, qué es el Evangelio, qué es la misión” (1992:339).

- 2) Otro error significativo consiste en colocar la cultura por encima del hombre. “La humanidad integral del hombre se expresa ciertamente en la cultura, pero no hay que olvidar que la cultura es para el hombre y no viceversa. El verdadero objetivo de la inculturación se halla, en último término, en los hombres, no en la cultura” (L. Martínez Ferrer 1999). Un texto de *Ecclesia in Africa* (62) ilumina esta problemática: “Como camino hacia una plena evangelización, la inculturación trata de preparar al hombre para acoger a Jesucristo en la integridad de su propio ser personal, cultural, económico y político, para la plena adhesión a Dios Padre y para llevar una vida santa mediante la acción del Espíritu Santo”. Por tanto, es el hombre la “vía” de la Iglesia y no tanto su cultura (cf. *Redemptor hominis* 13).
- 3) También en el campo del pluralismo religioso se puede introducir fácilmente, mediante un pacifismo exagerado, el error del *sincretismo religioso* y del vaciamiento de la integridad de la fe. Es el peligro de una inculturación hecha sin discernimiento, aboliendo las diferencias en una especie de religión universal sin contenido. El sincretismo es más corriente en época de diálogo interreligioso. El evangelio es el catalizador crítico de los valores de las otras tradiciones religiosas (cf. C. Geffré 1987:421-423). El proceso de inserción de la Iglesia en las culturas de los pueblos es difícil “porque no debe comprometer en ningún modo las características y la integridad de la fe cristiana” (RM 52); “en efecto, existe el riesgo de pasar acríticamente de una especie de alienación de la cultura a una supervaloración de la misma”, como nos recordaba RM 54 (cf. *Ecclesia in Africa* 62).
- 4) Otro error consiste en rechazar la inculturación de la fe. Es un gran peligro: “el de confundir la fe con sus mediaciones culturales y otorgar el valor de absoluto a éstas, que, aun necesarias y valiosas, por ser obra cultural del hombre en crecimiento, tienen un carácter limitado, efímero y provisional. Esta es uno de los orígenes de los fundamentalismos religiosos. La absolutización de las mediaciones culturales que, por necesidad antropológica, encarnan la religión es muchas veces la paradójica consecuencia del supuesto rechazo de la inculturación de la fe, de la ruptura del diálogo fe-cultura” (J.Ma. Alemany 2001:4).

- 5) Algunos, pretendiendo encontrar un cristianismo que se pudiera encarnar en las culturas, lo pensaban lograr a través de una especie de “destilación” del cristianismo o de una vuelta a sus fuentes originales puras, cuando todavía no estaba marcado por la historia. No por casualidad, se hablaba de *Palabra de Dios* que debía encarnarse nuevamente en las culturas. Pero es evidente que el cristiano no coincide con la Palabra de Dios: es, más bien, un movimiento histórico en el que entran necesariamente estructuras organizativas, ritos, relaciones. Una esencia del cristianismo sin rostro histórico no ha existido nunca, ni siquiera en sus orígenes” (G. Cannobio 2001:80). En la aceptación acrítica de los principios de inculturación y del valor absoluto del Evangelio, se corre el peligro de creer que, dado que el Evangelio no se liga de modo absoluto a ninguna cultura (GS 58, EN 20), podemos llegar a transmitirlo al margen de las mediaciones ofrecidas por el concreto contexto cultural. Y esto es una herejía. De lo cual resulta que la cultura y los sectores que la integran, entre ellos la religión y sus expresiones, no sólo son un elemento necesario a la vida del Evangelio, sino incluso son elementos hermenéuticos y de comprensión de la fe, sin los cuales ésta sería un ente de razón (J.A.Barreda 1997:26).
- 6) No se puede hacer de la fe y la cultura un cuerpo en el que el Evangelio fuera el espíritu y la cultura la materia; la cultura es fruto también del espíritu humano, en muchos casos influenciado o bajo la dirección del espíritu cristiano; pero las culturas tienen una finalidad propia, antes de que les sea anunciado el Evangelio; se trata de una finalidad.
- 7) La cristianización de ciertas culturas ha sido tildada de integrista, de *instrumentalizadora*. “No pocas veces la evangelización se ha servido simplemente de las culturas, sin amor suficiente a su valor humano que en realidad debería haber aparecido como un valor creacional, impronta de Dios; no pocas veces las culturas se han servido, por su parte, del Evangelio, para decidir e imponer su supremacía política” (G. Pollano 1976:244). Este peligro puede evitarse cuando se respeta la mutua autonomía; pero es una autonomía especial, ya que el campo o el sujeto donde ambas operan es el mismo, el hombre, cada hombre en particular y cada grupo de hombres. Este hombre es una totalidad, no puede actuar como *ser religioso*, por una parte, y como *ser cultural*, por

otra, como naufragando entre dos paralelismos irreconciliables. El hombre debe orientar su vida a vivir el Evangelio profundamente, pero ha de hacerlo en su propia cultura, una cultura que puede tener mucho pecado, pero no por ello menos válida que cualquier otra. Los criterios evangélicos en su inserción purificarán y elevarán todos los valores culturales que encuentren en el camino de hacerse historia. Y esta relación será un “vivum commercium” siempre que el Evangelio sea presentado en toda su pureza sin los atavismos excluyentes de una cultura determinada y mientras la cultura en la que debe encarnarse este abierta a esta nueva dimensión. Una cultura cerrada, hermética, necesariamente se empobrece y puede llegar a empobrecer la misma vivencia de la fe.

- 8) Otro de los peligros que hay que evitar es el *radicalismo* cultural de ciertos grupos (cf. J. Shea 1977:99-106) no exento de una velda animosidad, mala consejera en todo el proceso. Este radicalismo, a veces fruto de un etnocentrismo exagerado, como se aprecia en muchas manifestaciones de tipo violento, corre el riesgo de considerar como únicamente válido el propio sistema de vida, tendiendo a cerrarse a todos aquellos valores que provienen de fuera, o a medirlos todos con el mismo patrón y considerar el Evangelio como uno de tantos elementos culturales sujetos a la ley de asimilación o de rechazo. No pocas veces nos hallamos ante culturas o filosofías tan pobres y cerradas, como las positivistas, materialistas e idealistas, “capaces de hacer imposible una traducción y una interpretación satisfactoria de la Palabra de Dios. Asumirlas como formas de esta última significaría mortificarla y mutilarla de modo irreparable. El resultado sería no una aculturación, sino una perversión, una deformación, una corrupción del Cristianismo” (B. Mondin 1997:3). Es evidente que “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” (R. Schreiter 1994/1:41). Frente a tales culturas el misionero y la iglesia local no deberán presentarse contemporizadores; su acercamiento deberá ir acompañado de un profundo *sentido crítico*; del mismo modo que no se puede rechazar en blo-

que, tampoco se puede aceptar todo sin más. Deberán poner “en evidencia sus límites y sus errores, recurriendo a las fuentes de la gracia, verdad, esperanza y amor de su fe en Cristo” (*Ib.*).

Esta cerrazón o *absolutismo* cultural es el peligro en que puede caer el anuncio evangélico. En lo que se ha llamado *Carta Magna* de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide de 1659, se advertía ya de este peligro: “No intentéis ni tratéis en modo alguno de persuadir a las gentes a cambiar sus costumbres, su modo de vivir, mientras no sean claramente contrarios a la religión y a la moral. No hay nada más absurdo que llevar a China la Francia, o España, o Italia, u otra parte de Europa. No debéis llevar esto, sino la fe, fe que no rechaza ni ofende el modo de vivir y las costumbres de ningún pueblo, mientras no sean depravadas; es más, quiere que tales cosas se conserven y protejan”. No siempre la inculturación se realizó según estas magníficas directrices y la occidentalización corrió pareja al anuncio de la Buena Nueva, llegando a ser confundidos, como si una sola cultura pudiera agotar las infinitas virtualidades del mensaje salvífico y como si la fidelidad a una determinada expresión cultural, por muchos valores que esta manifieste, fuera sinónimo de fidelidad a la Palabra revelada. Las acusaciones de *colonialismo* o *imperialismo* (cf. O. Eschbach 1977:397-408), evocan la estrecha unión que ha existido entre las misiones y la cultura de Occidente; es más, son la prueba más clara de que no siempre el cristianismo ha salido airoso en este maridaje, y la fe cristiana ha podido llegar a perder parte de su riqueza original en la presentación que de ella se ha hecho a ciertas culturas. Motivos tenía Juan XXIII cuando afirmaba: “Absolutamente hablando, sabemos que la Iglesia no se identifica con ninguna cultura, ni tampoco con la cultura occidental, aunque la Iglesia y su historia están íntimamente unidas a la historia de Occidente”.

9) En el polo opuesto al radicalismo se sitúa el *sincretismo*. Este consiste en “mezclar las auténticas nociones y realidades de la fe revelada con realidades de otros mundos espirituales, de tal suerte que el resultado es una realidad diversa, en la que los elementos cristianos no poseen ya su plena verdad ni su rol religioso absoluto” (Y.-M. Congar 1976:96). Es lo que han pretendido ciertos maestros del hinduismo al intentar crear una religión universal que una todos los elementos buenos de las diversas

religiones particulares (entre otros, Aurobindo Ghose 1953; Radhakrishnan 1929, 1939). También algunas Iglesias africanas independientes de reciente fundación, como la de Simón Kimbangu en el Congo, amalgama de elementos cristianos, nativos y elementos culturales donde el núcleo evangélico carece de autenticidad, ha sido desvirtuado. Intentan lograr una religión universal y abstracta que mutilaría el valor supremo del cristianismo, o sea, la universalidad que se ha realizado en el acontecimiento Cristo con su encarnación. Jesús no es uno entre iguales, ni siquiera el más grande. Jesús es el único en quien es posible la salvación (cf. M. Dhavamony 1973:85-135; P. Rossano 1976/I:113).

La *tolerancia* teórica de ciertas religiones, que frecuentemente convierten en un “dogma intolerante”, según palabras del P. J. Masson, es mortal para la introducción del valor absoluto, universal e histórico, del Evangelio. No son raras las culturas donde el elemento religioso es la sabia rectora que mantiene en vida y da coherencia a toda la cultura; muchas de ellas se hallan profundamente marcadas por el “sacro”. Y en estas culturas, donde la religión permea todos los estratos, el peligro de sincretismo es mayor, no tanto por la realidad de los valores evangélicos cuanto por la novedad que este Evangelio ofrece. El P. Arrupe, en su citada intervención en el *Sínodo* de 1977, afirmaba que existía “una instintiva *desconfianza de lo nuevo* y hacia los que lo promueven. Es el horror al cambio, que nos hace sentirnos incómodos y amenazados por creer que las nuevas expresiones de fe pueden contradecir a lo que hasta ahora hemos expresado y practicado” (1997:2187). Pero este problema no es de hoy. A San Francisco Javier le objetaban contra la conversión el hecho de tener que ir, después de bautizados, a otro cielo distinto del que habitaban los antecesores no cristianos.

8. INCULTURACIÓN Y SANTIDAD

El Evangelio no dialoga con la cultura como si se tratara de una relación intercultural, o entre dos ciencias humanas. Se trata de la relación cultura-fe; y ésta puede ser ayudada por especialistas de las ciencias humanas; pero teniendo como principal valencia un por qué *teológico*, será *el santo*, concedor de la cultura, el mejor servidor de

la inculturación del Evangelio. La verdadera inculturación no puede tomar cuerpo más que en los valores humanos, no lo puede hacer en las estructuras de pecado. La inculturación no puede nunca reducirse a un tema de estudio. La inculturación debería “ocurrir” natural y espontáneamente allí donde el Evangelio es vivido y manifestado. No puede ser algo añadido, opcional, de laboratorio, sino la actitud constante de toda vida cristiana y de toda misión. Cuanto más abunda en una cultura, en una comunidad humana o eclesial, el pecado individual y colectivo, menos espacio hay para la inculturación. La cultura funciona siempre como un límite a la vida cristiana. Se puede ser santo a pesar de la cultura. Así, las obras son cultura, expresan la fe, pero también la limitan. Por eso la fe busca incesantemente nuevas formas de actuar, nuevas expresiones. Evangelizar a partir de la cultura es evangelizar a partir de los límites, de los condicionamientos y no del propio Evangelio. La cultura no genera la fe, por cristiana que sea.

La inculturación es proporcional a la *santidad* de un pueblo; es en sí misma un desafío a la santidad. Los santos son la inculturación más perfecta de la doctrina de Cristo, del Evangelio, en las culturas de todos los pueblos. Cuanto más viva es la cultura y más viva la vida de la fe, la inculturación es más positiva. Esto supone que, como pastores de las Iglesias locales, nuestra contribución a la inculturación se basa en una llamada y en un desarrollo de la santidad en los creyentes. En realidad, los mejores protagonistas de la inculturación son los *mártires*.

9. INCULTURACIÓN Y VIDA ECLESIAL

La inculturación es mayormente asociada con la evangelización, pero su horizonte va más lejos. La inculturación afecta a toda la vida de la Iglesia. Recordamos, por ejemplo, el lugar que la Iglesia concedió a este tema en el Sínodo Extraordinario sobre la vida religiosa. Si allí, ya desde el *Instrumentum laboris* (93), se dio tanto espacio a los desafíos de la inculturación y a su proceso, no se refería únicamente a los contextos de iglesias jóvenes. De hecho, la inculturación atañe a toda la vida consagrada: el carisma, al estilo de vida, a la formación, a las formas de apostolado, a la oración, a la liturgia, a los principios de vida espiritual y a la vida de comunidad en general. “Sólo la contemplación prolongada del misterio de Dios, la libertad

del corazón obtenida a precio de la renuncia radical, la familiaridad con la Palabra de Dios y un gran amor por la gente pueden permitir un discernimiento de lo que es esencial” (IL 94).

No se trata sólo de ajustar los usos, sino de transformar profundamente la mentalidad y los modos de vida. “Y no se extiende únicamente a los cambios que se operan en las civilizaciones occidentales” (IL 93). La verdadera inculturación no puede ser planificada demasiado sistemáticamente, porque, en cierto modo, es un fenómeno espontáneo y de crecimiento progresivo, como la misma vida.

“La inculturación toma en serio el *quién*, el *dónde*, el *con quién* y *para quién* se hace teología y se edifica la Iglesia. De hecho, lo ideal es que sea la comunidad local la que hace teología, y ello en una situación de diálogo con el resto de la Iglesia, pero proclamando la palabra de Dios para esta situación cultural concreta. Para que las cosas se hagan de este modo, la actitud clave en este proceso de inculturación será una *actitud de escucha* a la palabra de Dios” (P. Schineller 1989/I:115).

10. ENCARNACIÓN E INCULTURACIÓN

La inculturación fue definida en Puebla como la “penetración, por el Evangelio, de los valores y criterios que la inspiran [la cultura], la conversión de los hombres que viven según esos valores y el cambio que, para ser más plenamente humanos, requieren las estructuras en que ellos viven y se encarnan” (Puebla, 1979:273). La inculturación envía espontáneamente al misterio de la Encarnación. La acción que se desarrolla entre la Palabra de Dios y la cultura que la acoge es equiparable a la acción que se establece entre Jesús y la comunidad de Israel (cf. A. Peelman 1993:120-121). Sin embargo hay que evitar interpretaciones equívocas. El acontecimiento, teológicamente comprendido como la asunción de una naturaleza humana por parte del Verbo de Dios, es único e irrepetible. Se realizó “de una vez para siempre” (Heb 7,7). Es impensable otra mediación de categoría suprema a la realizada a través de la unión hipostática; es la comunicación suma de Dios al hombre. Esta nota de *definitividad* de la encarnación se aplica por igual al mensaje evangélico. “El mensaje de Cristo es definitivo, o sea válido no sólo para un determinado tiempo o lugar; su plenitud queda más allá de cualquier concreción intra-histórica. Siempre es nuevo para cada cultura, cada genera-

ción y cada país. La interpretación y profundización en el mensaje es inacabable en la historia" (J.López-Gay 1978:106). Este tipo de encarnación del hijo no le corresponde por igual a la Iglesia.

Hecha esta salvedad, la *encarnación* del Hijo es el punto de referencia obligado y el modelo de inculturación más perfecto. Por eso, no es raro utilizar ambos términos indistintamente. Hemos visto cómo Juan Pablo II define la inculturación como "la *encarnación* del Evangelio en las culturas autóctonas" (SA 21).

El misterio de la Encarnación nos hace comprender el *misterio de nuestra fe*. Por la fe entramos en la participación de la vida de Cristo y vivimos, en los límites y formas de nuestra situación, un misterio concreto, único y de valor absolutamente universal (cf. Y.-M., Congar 1976:85). El Hijo de Dios puso su tienda entre nosotros (*Jn* 1,14) haciéndose hombre concreto, Jesús de Nazaret, con todas las limitaciones que ello conlleva. La encarnación se realiza en un régimen de particularidad. La economía de la salvación se presenta con los caracteres de una desconcertante paradoja: la *universalidad* y la *particularidad*. Dios entra en la historia como individuo, pero superando todas las particularidades (cf. Compañía de Jesús 1979:156). En el *concreto* Jesús de Nazaret, el Reino de Dios ha venido para *todo* ser humano. "El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre" (GS 22). Hay que dar por descontado que la verdad universal se enraíza siempre en una particularidad concreta (c. Geffrè 2001:48). Y esto, que es verdadero en el orden de la cultura, lo es también en el orden de la fe. Jesús como persona divina, hablando en términos analógicos, vino "de otro continente", fue enviado desde "su patria divina" y *se inculturó* en una "patria extraña", la realidad humana. Como persona humana nacido en Belén y criado en Nazaret *se aculturó*, tuvo que asumir su propia cultura, como cualquiera de nosotros. "Los católicos saben, casi en virtud de un segundo instinto, que se puede llegar hasta la totalidad concreta –lo «universal»– únicamente a costa y a través de un peregrinaje hacia nuestra propia particularidad: esta familia, este pueblo, esta localidad, esta Iglesia local, esta comunidad, esta tradición o herencia" (D. Tracy 1989/II:39).

En la Encarnación el Hijo de Dios tomó *el rostro del hombre*, se encontró con toda persona humana. Si logramos que este hombre Dios entre en el corazón de la cultura, el rostro de cada hombre, manifestado también en su propia cultura, se convertirá en el rostro

de Dios. En este sentido, le Encarnación sirviendo de modelo a la inculturación, la supera, tiene algo propio e irrepetible. Porque Dios, para inculturarse se despojó de su diversidad, adoptó la kenosis. El Vaticano II habla de una "analogía no mediocre" (LG 8; el texto latino dice: "ob non mediocrem analogiam"; el castellano: "por esta profunda analogía") entre el Verbo Encarnado y la inserción evangelizadora. En realidad, "no hay misterio más concreto que el de la Encarnación; el devenir humano de Dios se somete libremente a las condiciones más concretas de una carne humana y de un pueblo particular con su historia y su país. Jesús de Nazaret es judío por nacimiento y por educación, además de los muchos vínculos de solidaridad que lo unen a su comunidad humana. Este misterio es tan fuerte que las primeras herejías nacidas en el cristianismo dicen relación al rechazo, no de la divinidad, sino de la verdadera humanidad de Jesús (=docetismo). También hoy, muchos cristianos permanecen «teístas»: creen en Dios pero no siempre llegan a unir Dios y Jesús. Sin embargo, el apóstol Pablo nos presenta el misterio de la encarnación como una verdadera kenosis *de Dios*... El Hijo de Dios se ha vaciado se ha «aniquilado», tomando la condición de esclavo y pasando por uno de tantos (*Fil* 2,6-7). ¡Es difícil hallar lenguaje más fuerte para describir el realismo de la encarnación!" (A. Peelman 1993:121-122). GS 22 dirá que el Hijo de Dios "trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de los nuestros, semejante en todo a nosotros, excepto en el pecado".

Por parte del Hijo de Dios no existe restricción alguna al lazo que lo une con la humanidad y la historia. Al contrario, hablando *nuestro* lenguaje, es decir el cultural y antropológico de un grupo humano particular, se abre para él el camino de la universalidad y su palabra (*la Palabra*) se ofrece como mensaje de salvación para toda la humanidad (cf. H.U. Von Baltasar 1968:129-178). Comprometiéndose totalmente en una *sola* humanidad, Cristo ha salvado *toda* la humanidad.

De esta lógica encarnatoria nace la inculturación del Evangelio. Dondequiera que es proclamado por la Iglesia, este Evangelio sigue la lógica de la Encarnación. Se convierte en palabra concreta en y para cada cultura que se pone a su escucha. No permanece "como un barniz superficial" (EN 20), sino que entra en profundidad hasta las

raíces mismas de la cultura. “El hombre de cualquier tiempo y lugar entra en contacto con la palabra a través de una comunidad concreta, en un cuadro cultural en el que Cristo debe poder insertarse. Cuando una comunidad se abre a la Buena Noticia conservando su identidad cultural, su inserción eclesial es más auténtica y la Iglesia se enriquece con nuevos valores. La común participación en la vida de Cristo es también un punto de encuentro y de fraternidad de todas las culturas” (Compañía de Jesús 1978:157). Es, pues, deber fundamental de la Iglesia misionera hacer posible en cada cultura lo que se ha realizado de manera única e insuperable en la vida de Jesús de Nazaret (A. Peelman 1993:122).

Cristo es el centro de este misterio. Escribe D. Tracy: “ciertamente, la realidad paradigmática no es otra que el acontecimiento de Dios, Jesucristo. Y lo que revela también este acontecimiento extraordinario y paradigmático es la dimensión extraordinaria de lo ordinario, de lo local y concreto, de lo particular como la clave que nos permite el acceso, aquí y ahora, al todo. Ignorar esa clave sería tanto como correr el riesgo de perder la realidad paradigmática que se hace presente a lo concreto y en lo concreto. Equivaldría a pasar por alto el hecho de que el todo (Dios, yo, el mundo) se entiende mejor en y a través de lo particular. Pues si Dios es amor, si todo es gracia, esto quiere decir que el mejor camino hacia ese amor y hacia esa universalidad se da aquí y ahora, en la realidad concreta, en el «cada cual», en lo local y lo particular en conexión con lo universal” (1989/II:39-40).

“Se da la paradoja más sorprendente. Lo más universal, la Buena Noticia de salvación ofrecida a todos, a través de lo más particular, el hombre Jesús y sus circunstancias de pueblo, familia, mentalidad, lengua, educación, vecinos. En la persona, en las palabras y en las obras de Jesús, ofrecimiento definitivo del Padre, encontraremos las huellas de la cultura en sus coordenadas de lugar y tiempo. ¿Y cómo, si no, podría haberse introducido en la historia la Buena Noticia?... Toda la historia de la Iglesia es una muestra de cómo el mensaje de Jesús ha necesitado mediaciones culturales para ser profundizado y transmitido, y la misma comunidad de creyentes se ha institucionalizado socialmente a través de modelos que tienen un origen cultural” (Jesús Ma. Alemany 2001:4).

“La fe es praxis y la praxis está siempre encarnada en una cultura concreta” (D. Tracy 1989/II:43). Hace años Pablo VI afirmó que

“la ruptura entre Evangelio y cultura es, sin duda alguna, el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas” (EN 20). ¿Por qué este drama? Porque en algunas épocas se crea un distanciamiento entre la fe y la sensibilidad cultural dominante, entre la Iglesia y las instituciones sociales nacidas de esa sensibilidad. Esto hay que evitarlo, porque hay que evangelizar y el evangelio quiere ser entendido por los hombres de hoy. No hay elección posible. “No existe la fe en el vacío. No se da la fe más que inculturada. Es, en el fondo la ley de la encarnación. Si no se puede hablar del hombre en concreto sin concebirlo como cultura, cuando la Palabra de Dios se introduce en la historia con Jesús de Nazaret, lo hace con todas sus consecuencias” (J.M. Alemany 2001:4). Así pues, la Iglesia “tiene que compartir sus preguntas e inquietudes [del hombre], hablar su lenguaje. Aceptar su lenguaje es mucho más que aprender una gramática: significa una comprensión determinada del hombre y del mundo, un código de pensamiento, una cultura” (2001:5-6).

La encarnación lleva aneja la cruz. La kenosis de la encarnación tiene su cumplimiento en la cruz (Jn 12,24). El drama que Jesús ha vivido personalmente se prolonga en la inculturación del Evangelio, siempre que la Palabra es mal proclamada o mal acogida. Existe una impresión generalizada que nace del principio de que el Evangelio debe purificar, animar, restaurar, enriquecer las culturas; esto se concreta en que las culturas son vistas en situación *kenótica* y que por ello se necesita paciencia, prudencia y discernimiento. Se tiene la impresión de que las culturas no occidentales tienen mucho que corregir y recibir y poco que aportar (cf. B. Ugeux 2001:238); ello se pone de manifiesto en el documento romano: “*La liturgia romana y la inculturación*” (Congregación para el culto divino 1994). Como no hay culturas perfectas ni universales, tampoco existe una Iglesia perfecta. La Iglesia misionera debe vivir su misterio pascual hasta el fondo, purificándose de las propias culpas. Si toda cultura, para ser redimida, debe participar de la muerte y resurrección de Jesús, purificándose y perfeccionándose a través de la fe (GS 58), también la Iglesia deberá despojarse de la propia cultura y asumir la cultura de adopción. Cuando Cristo se despoja de toda identidad culturalmente limitada con su muerte, se convierte en la posibilidad del encuentro con todos. “A través de la inculturación, escribe G. Colzani, no es el evangelio que se hace italiano: son los italianos que se hacen católicos” (1996:69).

El card. J. Ratzinger, en su intervención durante el Sínodo de los Obispos para Africa, decía: "Para una comprensión adecuada de la Inculturación es necesaria una teología correcta y completa de la Encarnación. En el NT nos muestran tres dimensiones fundamentales de la Encarnación. Ella es, sobre todo, un acontecimiento histórico, único e irrepetible: el Hijo de Dios se ha encarnado una vez para siempre en un determinado lugar, en un tiempo determinado de la historia y permanece eternamente este hombre determinado, Jesús de Nazaret, nacido en Belén, muerto y resucitado en Jerusalén. La encarnación implica, pues, un vínculo permanente con la historia; con esta palabra bíblica, con estos signos sacramentales, presencia estable de la «carne» de Jesús. Pero la encarnación –segundo nivel– no finaliza en sí misma, sino en el misterio pascual, a la luz de la Resurrección de Cristo. La encarnación es un camino de purificación, de transformación, de renovación y tiende a la transfiguración, a la vida nueva. El misterio pascual, con su fuerza purificadora, es, pues, determinante también en el camino de la inculturación.

En esta luz se entiende la tercera dimensión del misterio de la encarnación, la pneumatológica, manifestada por el Señor en estas palabras: "Elevado sobre la tierra atraeré todos a mí" (*Jn* 12,32). La carne transformada en la resurrección es el lugar abierto del Cuerpo místico de Cristo, capaz de atraer a sí, de unir y de reconciliar todas las riquezas del ser humano: la encarnación crece así hasta "la plena madurez en Cristo" (*Ef* 4,13). Las culturas, para llegar a su verdadera plenitud, tienen necesidad de este encuentro con Cristo y Cristo espera este encuentro, porque sólo así el acontecimiento de la salvación llega a su plenitud. La fuerza vinculante del único acontecimiento histórico, la transformación pascual (la ley del grano de trigo caído en tierra) y la universalidad del Resucitado se compenetran en el concepto de Encarnación y definen así el camino de la inculturación.

11. EUCARISTÍA E INCULTURACIÓN

La Eucaristía es vivida hoy entre el dolor y la ausencia. Dolor porque uno no logra unir la vida lastimada, oprimida, con lo que allí se celebra; dolor porque es difícil cantar el *Gloria* o el *Aleluya* cuando el mundo real te niega estas expresiones. Ausencia porque, ante la monotonía de los ritos de los gestos y las palabras, uno no logra

encontrar a Dios. Benoit Fortin nos ha transmitido esta misma experiencia que hoy pueden firmar miles de cristianos: "Me siento como extraño y lastimado por lo que veo y oigo. Y a menudo no tengo ganas de cantar y mucho menos de entonar unos Aleluyas que se me antojan fuera de lugar. Experimento el sentimiento de los judíos deportados a Babilonia, que no querían cantar en tierra extranjera... «¿Dónde está tu Dios?» (*Sal* 42,4.11). La Eucaristía resulta difícil de vivir" (1994:53).

Queremos partir de esta constatación, porque, la Eucaristía, como todo acto litúrgico, es tema de inculturación. A cuántos cambios hemos asistido y todo se ha quedado en eso, en cambios y adaptaciones externas. No nos han acercado más al misterio, no nos han proyectado a una vida más litúrgica. Esto quiere decir que la Eucaristía debe llegar a traducir lo que el pueblo vive en un lenguaje y con unos ritos que el pueblo comprenda. Nuestras eucaristías parecen vivir de *recuerdos*, pero no celebran una *presencia liberadora* en nuestra vida de cada día. Debería rehacer la *memoria de la dignidad* de los hijos e hijas en este mundo nuestro lleno de éxodos.

Esta es una simple constatación que no se soluciona con catequesis doctrinales. Muchos sabemos lo que ella debería ser, pero seguimos sufriendo lo que es. Y las consecuencias son manifiestas: abandono de las celebraciones eucarísticas en los centros urbanos; celebraciones pasivas, sin alma y sin consecuencias en la vida social. *Motivos o causas*: seguimos hablando un lenguaje que el hombre de la calle no entiende; es un lenguaje ininteligible. Nuestros mismos comportamientos, a veces, nos hacen extranjeros, extraños, meramente profesionales (J. Ch. Hoekendijk). Nuestro mensaje litúrgico y teológico es abstracto, sin mordiente. Hablamos de Dios de una forma que a la mayoría no le dice nada; es como si no tuviera que ver con ellos. Es verdad que ahora pueden entender la lengua, pero no así el mensaje. El pueblo entiende que no se traspasa el umbral de su vida de cada día. "Tiene la impresión de que se trata de un mundo paralelo, en el que no hay lugar para la vida concreta, de un mundo espiritual y angélico, que puede servir para distraerse o para evadirse del mundo real" (B. Fortin 1994:54). Este autor especifica algunas de estas evasiones que se reflejarían en la eucaristía. En concreto: *un mundo sin lucha*, como si la eucaristía se desarrollara lejos del llanto y del gozo de cada día; en un mundo empobrecido, en el que la miseria, el paro y la violencia es lo que les ha tocado en suerte a

muchos de nuestros contemporáneos, la Eucaristía se sitúa con frecuencia en un terreno neutral, en el que la muerte y la vida huelgan; *un mundo de gente bien*: en una sociedad pluralista, secular y multicultural, la Iglesia es minoritaria. La gente que está al margen de la Iglesia son mayoría. Gran cantidad de personas divorciadas, vueltas a casar y marginalizadas de todo tipo se sienten excluidas de la Eucaristía. La Eucaristía está expuesta al peligro de tener en cuenta sólo la vida de la gente de iglesia y de no preocuparse ni poco ni mucho de esa muchedumbre que vive lejos su dolor en la marginalidad. Pero ¿quiénes son los que verdaderamente viven lejos? *Una pobre participación*: el sacerdote es el gran protagonista y el *factotum*. Los *asistentes* (bonita palabreja) no toman parte en su preparación; o tienen una participación simbólica, leyendo los textos fijos. Pero lo que el pueblo vive tiene apenas lugar en lo que se dice y en los ritos. El sacerdote está pendiente de las rúbricas y teme que una creatividad pueda sentar precedentes. *Falta de compromiso y de esperanza*: la Eucaristía no impulsa a un compromiso para la construcción del Reino. Son ceremonias sin mañana que no alimentan el deseo de ponerse en camino. La Eucaristía es la memoria de un Dios liberador, fundamento de nuestra esperanza. Pero no es fácil ir más allá de la pura emoción litúrgica y afrontar las fuerzas de muerte en su propio terreno (B. Fortin 1994:54). Los *mismos ritos están vacíos*; no significan nada para la gente. Pero parece existir una mentalidad mágica, según la cual los ritos son intocables y la comunidad cristiana no osa lanzarse a la creatividad. Y por esto los ritos dicen tan poco a las jóvenes generaciones. Estas son algunas de las dificultades concretas que representan otros tantos desafíos a la inculturación del evangelio. Parece acrecentarse el abismo entra la cultura actual y la Eucaristía. No sé si las estadísticas de asistencia puedan explicar algo al respecto (este autor propone algunas vías o tentativos de solución: cf. 55-56, interesante).

Esta es, a nuestro modo de ver, muy mediatizado seguramente por un cristianismo occidental en el que estoy inserto, la situación existencial de numerosos cristianos. A esta visión resulta fácil oponer todos los principios de inculturación y adaptación litúrgica defendidos en numerosos documentos oficiales y reactualizados cada vez que se discute el tema y no se tienen las ideas claras. Yo tengo la impresión de que todos estos principios configuran un programa ortodoxo previo, impositivo, absoluto, que condiciona de modo defi-

nitivo toda posible inculturación, convirtiendo ésta en meramente exterior e insignificante. Por otra parte, siempre puede uno hallar el principio opuesto. ¿Podemos, por ejemplo, renunciar a principios como éstos: “*la iglesia no pretende imponer una rígida uniformidad en aquello que no afecta a la fe o al bien de toda la comunidad, ni siquiera en la liturgia*” (SC 37)? Santo Tomás defiende este mismo principio, cuando escribe: “*salvada la unanimidad en la fe, hay que respetar una amplia diversidad en las costumbres*” (II Sent. Dist.2, q.1, sol.3), que en latín suena mucho mejor: “*In his quae de necessitate fidei non sunt, licuit sanctis diversimode opinari, sicut et nobis*”. (Este principio, enarbolado por el card. Besarión, pudo haber sido el punto de unión de romanos y orientales en el Concilio de Basilea-Florenza, cuando lo aplicaba al modo diverso de escribir de los santos sobre las mismas materias pero iluminados por el mismo Espíritu; después, todo se vino abajo). Y este principio del respeto de las tradiciones de los pueblos se acentúa, como dice la misma constitución, “*especialmente en las misiones*” (SC 37). Otro: “*Es deseo de la Iglesia católica que las tradiciones de cada Iglesia particular o rito se conserven y mantengan íntegras*” (OE 2), porque “*la variedad en la Iglesia, lejos de ir contra su unidad, la manifiesta mejor*” (OE 2).

Podemos, finalmente, preguntarnos: la liturgia, ¿está al servicio del bien del pueblo cristiano y a facilitar sus relaciones con Dios o es el pueblo quien debe acomodarse a ella? ¿Quién es el absoluto? ¿Podemos seguir hablando de Dios y celebrando de espaldas a las catástrofes que sufren nuestros hermanos? ¿Qué podemos decirle a Dios que tenga sentido, de espaldas a las luchas, el hambre, las injusticias y los desajustes que viven los hombres?

Giancarlo Collet, en uno de sus escritos, se pregunta: “*inculturación ¿en qué cultura?*” (cf. 1994:43-54), partiendo siempre del multiculturalismo que es el ambiente complejo de muchas culturas. Y escribe: “*si una identificación acrítica del cristianismo occidental con el Evangelio llevó otrora al vandalismo teológico, hoy una «glorificación» de otras culturas unida a cierta «alergia respecto de Europa o de Occidente» tal vez induce al romanticismo teológico que ve en las culturas de los otros sólo lo positivo y apenas se permite ya una palabra crítica porque podríamos herir de nuevo a alguien*” (Ib., 51). De la condena del otro como bárbaro, pagano y extranjero, no podemos pasar sin más a la glorificación total.

A los occidentales se nos acusa ahora de ser presa de una “fiebre

de inculturación" (A. Pieris 1986:83). Hemos de ser cautos porque "¿qué hacer cuando los afectados mismos no consideran acuciante el problema de la inculturación y existe menor interés por la cultura heredada que por el «western way of life»? ¿Se pretende acaso con la inculturación conservar una herencia cultural que se desmorona, incluso de revitalizar tradiciones culturales ya fenecidas?" (G. Collet 1994:52).

En el campo de la inculturación, con frecuencia, "toman la palabra no precisamente los afectados y sus necesidades, sino que son misioneros, teólogos y jerarcas de las Iglesias de Occidente los que hablan de inculturación frente a otros y en ocasiones saben incluso con exactitud lo que es inculturar y cómo hay que hacerlo. Lo que éstos consideran bueno y malo en una Iglesia, deben considerarlo también los pertenecientes a ella. El viejo reproche del paternalismo misionero según el cual cristianos occidentales ejercen su dominación sobre otros en todas las cosas de la vida está justificado entonces. Se trata de los mismos métodos con los que se perpetúa la vieja arrogancia colonial aunque ella se presente con un nuevo ropaje" (G. Collet 1994:52-53). Posiblemente estas valoraciones pueden parecer exageradas; pero no podemos negar que tienen mucho de verdad. Conviene añadir que "el peligro del cristianismo no está en las experiencias de «inculturaciones imperfectas», sino en la imposición normativa *-urbi et orbi-* de una «inculturación imperfecta»" (P. Suess 1994:42).

12. UNA LLAMADA A NUESTRA SENSIBILIDAD

Nosotros somos, ciertamente, agentes de inculturación; es más, lo somos de una inculturación (y evangelización) constante, porque no conocemos aún a Cristo en plenitud. ¿Cómo podemos serlo de modo eficaz? ¿Qué tenemos que hacer? No existe una varita mágica que nos permita responder a esta pregunta. Pero debemos convencernos de que no es cuestión de *hacer*, sino de sensibilidad, de ser; es cuestión de sabiduría más que de técnica. La sabiduría práctica logra buscarse sus propias técnicas; pero éstas, sin aquella, sirven de poco. La inculturación del Evangelio, especialmente en culturas que han sufrido la opresión, necesita hablar con claridad de las divisiones estructurales entre lo que Fernando Castillo llama *hombres de primera y de segunda clase* (1994:111). No podemos negar la digni-

dad humana de los *excluidos* (fruto hoy también de una globalización salvaje), ni su protagonismo. ¿Con quiénes queremos realizar la inculturación o quién deberá protagonizar este proceso? Si el evangelio no llega a denunciar esta dualidad antropológica, la inculturación será un sueño de verano.

Hemos de tener la valentía de dejarnos criticar. Con frecuencia manifestamos que existe desigualdad a la hora de dialogar con Occidente; que el cristianismo occidental se vive enraizado en una cultura desarrollada, con un bagaje económico, político y, a veces, militar fuerte. Si no somos capaces de distinguir entre el cristianismo y estas mediaciones culturales, puede ser que éstas nos lleguen a interesar más que aquel, y así nunca podremos inculturar el evangelio. Hay que tener el coraje de denunciar en nosotros estos o parecidos sentimientos. La fascinación por lo que viene de fuera ha creado también en la Iglesia una "mentalidad herodiana" (F. Castillo 1994:113). Es problemático que la Iglesia pretenda ofrecer respuesta a preguntas que el pueblo no se hace, y para las cuestiones que realmente éste plantea, la Iglesia parezca no tener respuesta.

La inculturación descubre nuestra propia concepción de la Iglesia; denuncia nuestra colocación en esta Iglesia. No hay duda que una comprensión de la Iglesia como peregrina, como caminante, con el bagaje de sus limitaciones, pero en movimiento por la construcción del Reino, está más cercana a la "sociedad volcánica" en que vivimos (Jacques Grand'Maison 1978) que una Iglesia estática, donde todo parece controlado e inamovible, intocable; una Iglesia que no deja espacio al movimiento, a las sensaciones, donde lo único que cambia es el ciclo litúrgico y sus colores. La experiencia general del mundo va por los caminos del movimiento, donde las definiciones no cuentan tanto porque encasillan y alejan de la comunión. Nosotros mismos no nos sentimos a gusto con la institución donde todo está en orden y añoramos la profecía, la proyección evangélica; pero hay que tener coraje y esto no se lo puede dar uno a sí mismo, ni se adquiere por decreto, ni a golpe de documentos. No se han concluido aún los tiempos del Espíritu en los que nos irá guiando "a la verdad toda entera" (Jn 16,12-13). Hay que tener el convencimiento de que Dios es siempre capaz de "hacer algo nuevo" (Is 43, 19). Porque tiene que quedar bien claro que todo este proceso depende menos de las ciencias humanas y del hombre mismo, que del proyecto divino. Si el Espíritu Santo continua llamando desde la otra

orilla, no podrá por menos de estar presente, como protagonista, en el proceso de acogida, encarnación y reexpresión del Evangelio. En este campo, los programas y la sensibilidad son necesarios, pero la presencia del Espíritu es imprescindible. Si él, por otra parte, nos conducirá a la Verdad, no está ausente de esta plenitud el conocimiento del corazón y de las culturas de los pueblos y en ellos está trabajando.

13. TAREA DE LOS “AGENTES DE INCULTURACIÓN”

La primera tarea de los agentes de inculturación, si podemos hablar así, es tomar conciencia de la situación en cuanto a los valores presentes y ausentes. Se trata de un conocimiento real, no idealizado de la situación. Para ello se servirá de todos los medios posibles: historia, antropología, costumbres, economía, tradición etc. De este modo no caeremos en el error de dar respuesta a problemas que no existen, como hacen los sermones en palabras de P. Tillich.

La segunda se refiere al *Mensaje cristiano*, que se deberá centrar en la vida y en la enseñanza de Jesucristo. Hay que llegar a familiarizar con la Escritura. A esto se debe unir la Tradición de la Iglesia. Aquí habrá que valorar el peso de la normativa del mensaje cristiano: la Escritura, la tradición, el magisterio, la teología. Porque la Escritura debe ser interpretada a la luz de la revelación, del magisterio y de la teología. Siendo pueblo profético se requiere estudio, oración y diálogo. Habrá también que discernir el centro del mensaje cristiano, la jerarquía de verdades, para no hacer pasar como central lo que es accidental y para dirigirnos siempre hacia la sustancia de la fe.

La tercera se refiere al agente de la inculturación. No es un superman; debe trabajar en colaboración, compartiendo sus talentos con los de los demás. Debe facilitar las decisiones, no tomar él decisiones por otros; será el hombre del diálogo, del servicio. Será paciente, porque la aceptación de los valores del Evangelio depende de la libertad humana y de la gracia de Dios. Estará dispuesto a ser mal comprendido, rechazado incluso.

14. MARÍA, MAESTRA DE INCULTURACIÓN

¡En cuántas naciones María, venerada bajo infinidad de formas, es modelo señero de inculturación! María es la tierra, la cultura,

donde el Verbo, el evangelio se ha inculturado en forma plena. María nos enseña a comprender qué significa que un pueblo esté a la espera de Cristo, pues ella pudo ser Madre de Dios, porque esperaba; estaba abierta a Dios, como lo están tantas culturas abiertas al misterio y a la gracia que no conocen. La inculturación es más cuestión de escucha que de enseñanza. Es un acto de fe en la oferta de la salvación de Dios a todos los hombres y mujeres. A veces será necesario hablar, siempre escuchar. María escucha y cuando la gracia se hace carne en ella, María la acoge y la sirve; a partir de aquí María realiza en sí la inculturación del Hijo, mientras éste, por su parte, se acultura en la historia concreta de la humanidad con rostro judío. María no ha dejado de ser la “hija del pueblo”, pero ya no es la misma, su vida adquiere un significado nuevo. Su vida se convierte en re-expresión del Evangelio, de su Hijo; expresión perfecta. ¡Nos puede enseñar tanto en este compromiso evangelizador!

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Alemany Jesús María, 2001, *Fe y cultura. Un diálogo difícil pero indispensable*, en Windows/escritorio/632-13.htm (*Sal Terrae*, 89/09, 603-613).
- Amalorpavadass D., 1978, *Evangelizzazione e culture in Concilium* n.134.
- Arrupe Pedro, 1979, *Carta sobre la inculturación*, en *Inculturazione 14/05/1978*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Roma.
- Arrupe Pedro, 1997, *Catequesis e inculturación*, en *Vida Nueva* ns. 1103-1104, 2187.
- Aurobindo Ghose 1953, *The Ideal of human Unity*, Pondichery; *The Life Divine*, Pondichery 1953.
- Azevedo Marcello de C., 1990, v. *Inculturazione*, en *Dizionario di Teologia Fondamentale*, R. Latourelle-R.Fisichella, dirs., Cittadella Editrice, Assisi.
- Barreda J.A., 1997, *Valoración de la religiosidad y costumbres populares en orden a la evangelización*, en *Recollectio* 20, 17-61.
- Baum Gregory, 1994, *Inculturación y multiculturalismo: dos temas problemáticos*, en *Concilium* 133-140.
- Calvez J.-Y., 1984, *Nécessaire inculturation*, en *Lumen Vitae* 39, 317.
- Cannobio G., 2001, *Verso una Chiesa mondiale*, en *Modelli di Chiesa*, Morcelliana, Brescia.
- Castillo Carlos, 1998, *Una Iglesia para vivir*, en *Selecciones de Teología* 37.

- Castillo Fernando, 1994, *Cristianismo e inculturación en América Latina*.
- Charles Pierre, 1953, *Missiologie et Acculturation*, en *Nouvelle Revue Theologique* 75, 1953.
- Chenu Bruno, 1984, *Glissements progressifs d'un agir missionnaire*, en *Lumière et Vie*, 33.
- Clark F.X., 1976/3, *Making the Gospel at home in Asian Cultures*, en *Teaching all nations* XII, 131-149.
- Collet Giancarlo, 1994, *¿Del vandalismo teológico al romanticismo teológico? Cuestiones de una identidad multicultural del Cristianismo*, en *Concilium* 251, 43-54.
- Colombo Pino, 1970, *La teologia della Chiesa locale*, en *La Chiesa locale*, Bologna, 17-38.
- Colzani G., 1996, *Teologia della Missione*, EMP, Padova.
- Comblin J., 1996, *Aporias da inculturaçao*, en *Revista Eclesiástica Brasileira* 56, 664-684, 903-929.
- Comisión Teológica Internacional, 1988, *Documentum "De fide et inculturatione"*, 3-8 octubre 1988, EV11.
- Compañía de Jesús, 1979, *Documento de trabajo sobre la inculturación*, 14/05/1978, en *Inculturatione 14/05/1978*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Roma.
- *Condizioni e limiti dell'inculturazione*, en *La Civiltà Cattolica* 129, 1978/IV, 417-427.
- Conferencia Episcopal de Africa y Madagascar, 1974, en *La Documentation Catholique*, n.1664, 975.
- Congar Y.-M., 1969, *Principes doctrinaux*, en *L'Activite missionnaire de l'Eglise*, "Unam Sanctam" 67, Paris.
- Congar Y.-M., 1976, *Christianisme comme foi et comme culture*, en *Evangelizzazione e culture* I, Atti del Congresso Internazionale Scientifico di Missiologia, Pontificia Universidad Urbaniana, Roma 5-12 octubre 1975, PUU-Roma 83-103.
- Congregación para el culto divino, 1995, *La liturgia romana y la inculturación* (25 enero 1994), en *AAS* 87,288-314; cf. también *Enchiridion Vaticanum* 17, EDB, Bologna 1997:66-157.
- Dhavamony Mariasusai, 1973, *L'induismo moderno*, en *Cristiani e induisti*, EMI, Bologna, 85-135.
- Dondeyne A., 1967, *L'Essor de la culture*, en *L'Eglise dans le monde de ce temps*, Unam Sanctam 65b, Paris.
- Duquoc Christian, 2001, *"Credo la Chiesa". Precarietà istituzionale e Regno di Dio*, Queriniana, Brescia.
- Eschbach O., 1977, *Juventud de Africa y posibilidad de la fe*, en *Concilium*, n.126, 397-408.
- FABC (Federación de Conferencias Asiáticas de Obispos), 1997, *L'evangelizzazione dell'Asia oggi*, Prima Asamblea Plenaria, Taipei,

- Taiwán, 27 abril 1974, n.65-68, en *Enchiridion. Documenti della Chiesa in Asia*, EMI, Bologna 62.
- Fortin Benoit, 1994, *Inculturar la Eucaristía para evangelizar*, en *Selecciones de Teología* 33.
- Geffré Claude, 1987, *Mission et inculturation*, en *Spiritus*, 109, 406-427.
- Geffré Claude, 1998, *Pour un christianisme mondial*, en *Recherches de Sciences Religieuses* 53-75.
- Geffré Claude, 1999, *Para un cristianismo mundial*, en *Selecciones de Teología* 38.
- Geffré Claude, 2001, *La prétention du christianisme à l'universel: implications missiologiques*, en *Cristologia e Missione oggi*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 47-65.
- Herskovits M.J., 1948, *Man and his Works: The Science of Cultural Anthropology*, A.A. Knopf, New York.
- *Il problema dell'inculturazione oggi*, en *La Civiltà Cattolica* 129, 1978/II.
- Ionesco, 1972 *La Culture contre la culture*, en *Le Monde*, 12 de julio de 1972, 13.
- Jaouen R., 1984, *Les conditions d'une inculturation fiable. Observations d'un missionnaire au Cameroun*, en *Lumière et Vie* 23, 33.
- Lacroix Jean, 1939, *Classes et culture*, en la XXXI Semana Social de Francia celebrada en Burdeos, *Chronique Sociale*, Lyon 1939.
- López-Gay Jesús, 1978, *Indigenización de la teología*, en *Estudios de Misionología 3: La actividad misionera ante la indigenización*, Burgos.
- Martínez Ferrer L., 1999, *Recensión de la obra de H. Carrier, Guide pour l'inculturation de l'Évangile*, PUG, Roma 1997, 382 p., en *Annales Theologici* 1999: www.usc.urbe.it/ath/recensioni/rec 299.html.
- Masson Joseph, 1962, *L'Église ouverte sur le monde*, en *Nouvelle Revue Theologique* 84.
- Masson Joseph, 1975, *La missione continua*, Bologna.
- Masson Joseph, 1977, *Naturaleza y contenido de la evangelización*, en *Documentos "Omnis Terra"*, dic.
- Metz J.B., 1989/II, *Unidad y pluralidad: problemas y perspectivas de la inculturación*, en *Concilium* 25.
- Mondin Battista, 1997, *Cultura e cristianesimo*, en *L'Osservatore Romano*, 2 junio, 3.
- Pieris A., 1986, *Theologie der Befreiung in Asien. Christentum in Kontext der Armut und der Religionem*, Friburgo-Basilea-Viena.
- Pollano G., 1976, *Cultura ed evangelizzazione*, en *Cristianesimo e cultura*, Vita e Pensiero, Milano.
- Pomilio Mario, 1975, *Il quinto evangelio*, Rusconi, Milano, 4ª. ed.
- Poupard P., 1977, *Évangélisation et nouvelles cultures*, en *Nouvelle Revue Théologique* 99.
- Puebla, 1979, *Documentos de Puebla*, PPC, Madrid.

- Radhakrishnan 1929, *The Hindu view of Life*, London 1929; *Eastern religions and Western thought*, Oxford 1939.
- Rahner Karl, 1966, *Episcopato e primato*, Brescia.
- Rahner Karl, 1974, *El sacerdocio cristiano en su realización existencial*, Herder, Barcelona.
- Ratzinger Joseph, 1997, *Il sale della Terra*, San Paolo, Cinisello Balsamo.
- Rigal J., 2001, *Unité et diversité dans l'Église*, en *Bulletin de Literature Ecclesiastique* 102.
- Roest Crolius A.A., 1978, *What is so new about Inculturation?*, en *Gregorianum* 59, 725.
- Roest Crolius A.A., 1992, *Missione e inculturazione. Incarnare l'Evangelo nelle culture dei popoli*, en *Cristo, Chiesa, Missione*, PUU, Roma, 293-305.
- Rossano Pietro, 1973, *Teología de la misión*, en *Mysterium Salutis, IV/1*, Madrid.
- Rossano Pietro, 1976, *Acculturazione dell'Evangelio*, en *Evangelizzazione e culture*, Roma I.
- Rulli G., 1974, en *La Civiltà Cattolica* 125, III, 89-94.
- Schever J., 1984, *L'inculturación. Présentation du thème*, en *Lumen Vitae* 39, 253.
- Schillebeeckx Edward, 1983, *Christ. The experience of Jesus the Lord*, Cross Road, New York.
- Schineller Peter, 1989/II, *Por la inculturación hacia la catolicidad*, en *Concilium* 25.
- Schineller Peter, 1990, *A handbook on Inculturation*, Paulist Press, New York.
- Schreiter Robert, 1994, *¿Inculturación de la fe o identificación con la cultura?*, en *Concilium*, n.251.
- Shea J., 1977, *Reflexiones sobre conciencia étnica y lenguaje religioso*, en *Concilium* n. 121, 99-106.
- Sicari Antonio, 1992, *Evangelización de la cultura o cultura de la evangelización*, en *Communio* 14, 337-347.
- Sinodo de los Obispos, 1977, *Mensaje al Pueblo de Dios*, en *L'Osservatore Romano* 30.10.1977, 3-4.
- Suess Paulo, 1990, *Inculturación*, en I. Ellacuría-J. Sobrino, eds., *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, II, Editorial Trotta, Madrid.
- Suess Paulo, 1994, *No Verbo que se fez carne, o Evangelho se faz cultura*, en *Revista Eclesiástica Brasileira* 54.
- Suess Paulo, 2001, *Desafíos de la inculturación. Reflexiones teológicas y pistas pastorales*, en www.sedos.org/spanish/Suess.html.
- Tracy D., 1977, *Pluralismo étnico y teología*, en *Concilium*, 121.
- Tracy D., 1989/II, *Iglesia universal o catecismo universal: el problema del eurocentrismo*, en *Concilium* 25.

- Ugeux B., 2001, *Universalité et diversité des cultures*, en *Bulletin de Literature Ecclesiastique* 102, 229-246.
- Von Baltasar H.U., 1968, *La foi du Christ*, Aubier Éditions Montaigne, Paris.

JESÚS ÁNGEL BARREDA, O. P.