

LA INCULTURACIÓN DEL EVANGELIO

Jorge Mendoza V.

Hablar de una tarea como la predicación del Evangelio, tanto si se la quiere referir al próximo milenio como si se la quiere mirar en cualquier momento de la historia de la humanidad, requiere tener claridad al menos en tres puntos fundamentales: ¿qué es y qué significado tiene la cultura para los cristianos?, ¿cuáles son los rasgos de la cultura en la que vivimos, qué se debe tener presente, para que la labor evangelizadora sea efectiva? y, finalmente, ¿cuáles son la estrategia y la metodología con las que debemos abocarnos a la tarea evangelizadora de cara al tercer milenio?

El primer punto nos lleva a hacer un acercamiento al concepto y finalidad de la cultura, el segundo, a los problemas de la cultura moderna, y el tercero, a la inculturación del Evangelio. Este mismo orden seguiré en esta exposición.

I- Hacia una conceptualización de "cultura".

La cultura, como concepto y como experiencia vital, es el modo particular como un pueblo cultiva su relación con la naturaleza, de los

hombres entre sí y de éstos con Dios¹. Por definición, la cultura es, entonces, un diálogo que va comprometiendo a las partes.

En este diálogo se abarca la totalidad de la vida de un pueblo², sus valores y disvalores, sus costumbres, lengua, instituciones y estructuras de convivencia social. En consecuencia, la cultura no es indiferente a ninguna de las expresiones en que se pone de manifiesto el modo cómo se relaciona un pueblo. Parece obvio que al desaparecer las relaciones cesa de haber un pueblo y entramos al reino de la atomización y del caos.

La cultura, en cuanto factor de cohesión social³, tiene un dinamismo propio. Ella es una actividad creadora del hombre, por medio de la cual cumple con el mandato de dominar la tierra y por la cual también debe cumplir con el mandato neotestamentario de predicar la Buena Nueva, el nuevo fundamento de las relaciones y de los vínculos que nos convierten en pueblo y en Pueblo de Dios.

La cultura, en tanto creación del hombre, manifiesta una diferencia del vivir humanamente con el vivir simplemente natural⁴. Un acercamiento a la cultura en esta relación con la naturaleza nos permite definirla como todo aquello que hace que el hombre se diferencie de ella y la domine. En este sentido el hombre se encuentra distanciado de su entorno natural y su esfuerzo dominador es también un esfuerzo domesticador, al hacer entrar el mundo natural en un marco de significados⁵. En este proceso de dominio se da una correlación que permite que cuanto más avanzada sea una cultura, más perfecto, más dueño de sí mismo y más independiente de la naturaleza es el individuo⁶.

La cultura, al no aceptar ser reducida a la mera instrucción o a una superestructura de tipo ideológico, nos muestra su verdadero sentido:

¹ Cfr. *Populorum Progressio*, 40; J. AZCONA, *Para comprender la antropología*. Navarra 1987, 2.8; S. SILVA G.: "Cultura y evangelización de la cultura, desde el Vaticano II hasta hoy", *Teología y Vida* 1 (1988) 61-72, hace una síntesis del camino que ha permitido llegar al concepto actual de cultura en el Magisterio de la Iglesia, particularmente plasmado en *Gaudium et Spes*.

² Cfr. B. MONDIN: "La cultura moderna. Su crisis en la Iglesia", en AAVV, *Evangelizar la modernidad*. (Colección Documentos del Celam) Bogotá 1991, 103.

³ Cfr. M. GUERRA, *El enigma del hombre. De la antropología a la religión*. Pamplona 1981, 69-70.

⁴ Cfr. J. DE SAHAGUN LUCAS, *Dios, horizonte del hombre*. Madrid 1994, 38; E. CORETH, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*. Barcelona 1985, 85; GUERRA (nota 3), 69-70.

⁵ Cfr. CORETH (nota 4), 85.

⁶ Cfr. *Laborem Exercens*, "Presentación".

es el modo humano de habitar el mundo, es hacer hogar⁷, el lugar donde lo humano pueda florecer.

Al hombre sólo se le puede comprender a cabalidad viéndolo en su cultura⁸. De hecho toda actividad humana sólo se hace posible en medio de una cultura y los hombres viven profundamente vinculados a ella. En este aspecto cada cultura es una forma específica de definir y delimitar la realidad⁹. Al hablar de realidad no me estoy refiriendo necesariamente a la verdad, sino a aquello que nos es transmitido como tal y que cada uno de nosotros acepta; puede y se debe tratar que la realidad coincida con la verdad, pero ello no siempre ocurre. Dentro de ella hay seguridad¹⁰, sabemos lo que podemos o no podemos hacer, sabemos lo que podemos esperar de otros y lo que los demás esperan de cada uno de nosotros. En la cultura encontramos los márgenes de seguridad para nuestro actuar y obrar. Fuera de ella todo se vuelve inseguro, incomprensible, zozobra que angustia. Más aún, gracias a la cultura somos capaces de tener una identidad¹¹, rasgos particulares que al mismo tiempo que nos brindan pertenencia a un grupo, nos hacen distinguirnos de otros grupos. La cultura es un proceso de identificación que permite a los miembros de un determinado grupo reconocerse y conocerse.

Sin embargo, la cultura no es un algo enteléquico, sino algo, por decirlo de algún modo, que tiene una consistencia fáctica en cada uno de los individuos que la tienen como marco de referencia valórico significativo para sus vidas. Para que pueda darse esta función hay que reconocer que la cultura es recibida, aceptada y luego transmitida a otros por medio de un proceso social¹² que nos va comprometiendo, como decía más arriba. Los miembros de una comunidad pueden orientar sus vidas gracias a ciertos saberes que están cargados de afectividad¹³, los que le permiten una seguridad que rebasa el sólo entendimiento racional. La

⁷ El concepto de cultura como "hogar" aparece tratado en el Magisterio de la Iglesia tanto como "condiciones sociales" en *Centesimus Annus*, 25; *Reconciliatio et Paenitentia*, 18; *Veritatis Splendor*, 33; *Evangelium Vitae*, 4, 11, 18 y 90, y *Redemptoris Missio*, 32; como también en su calidad de "vínculos", especialmente en *Evangelium Vitae*, 19, 34 y 81.

⁸ Cfr. *Evangelii Nuntiandi*, 20; *Centesimus Annus*, 24 y 51.

⁹ J. AZCONA (nota 1), 2.52. Al respecto afirma que las evidencias sociales con que actúan los individuos no sólo son tomadas como reales, sino también como verdaderas; *ibid*, 1.3.

¹⁰ Cfr. AZCONA (nota 1), 1.3.

¹¹ J. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Santander 1988, 204-205, dice al respecto: «El hombre nace dotado no de una sola herencia -el código genético-, sino de dos: la genética y la cultural. En su persona confluyen dos factores: el biológico (la naturaleza) y el histórico (la cultura)».

¹² Cfr. *Gaudium et Spes*, 53; F. BASTOS DE AVILA, *Pequeña enciclopedia de la Doctrina Social de la Iglesia*. Bogotá 1994, 188.

¹³ Cfr. AZCONA (nota 1), 1.23 y 1.25.

cultura es un sistema de comunicación de creencias, mitos y símbolos necesarios para la inserción de los individuos en el grupo y para que las instituciones de éste puedan funcionar¹⁴. En el plano individual, la participación en esta funcionalidad social, en el compromiso con la construcción de un futuro, depende de la concepción que el hombre tiene de sí mismo y de su destino¹⁵; ambas cosas no surgen, no tienen su origen primario en el individuo, sino en la herencia social que cada uno recibe y que luego transmite con el enriquecimiento personal con que aporta.

Ahora bien, el punto central de toda cultura es la actitud del hombre frente al misterio de Dios¹⁶. Decimos misterio porque no hay racionalidad que pueda transmitir esta actitud, pues la racionalidad permitirá explicarla, profundizarla, darle claridad, pero no transmitirla. Es más, podemos tener conocimientos, pero si éstos no están cargados de afectividad, no generan esa actitud de acogida frente a Dios.

La cultura sólo es posible en la aceptación del otro, en la comprensión de que nuestras vidas cobran sentido en los vínculos que se van estableciendo en nuestra convivencia con "otros". Por medio de la cultura se va conformando nuestra propia identidad, identidad que al mismo tiempo que nos hace partícipes nos permite reconocer la existencia del "otro" como diferente de mí mismo. Por lo mismo que el otro es diferente es que podemos conformar el "nosotros", que no suprime las diferencias y diversidades, sino que muestra los vínculos. Este "nosotros" tiene su antecedente desde la fe cristiana en Dios mismo, que no es "espléndido aislamiento", sino correlación de tres Personas¹⁷. La aceptación del "otro" nos remite al totalmente "Otro", Dios. También El es parte de nuestra cultura, sea que lo aceptemos, sea que lo rechacemos.

Cada comunidad, al generar vínculos entre personas diversas, genera culturas que también son diversas¹⁸. Aún existiendo un elemento

¹⁴ *Ibid.*, 2.10.

¹⁵ Cfr. *Centesimus Annus*, 51.

¹⁶ *Ibid.*, 24; cfr. *Documento de Puebla*, 389: «Lo esencial de la cultura está constituido por la actitud con que un pueblo afirma o niega una vinculación religiosa con Dios, por los valores o desvalores religiosos. Estos tienen que ver con el sentido último de la existencia».

¹⁷ Cfr. RUIZ DE LA PEÑA (nota 11), 207-208.

¹⁸ Al respecto *Gaudium et Spes*, 53, dice: «la cultura humana presenta necesariamente un aspecto histórico y social y que la palabra cultura asume con frecuencia un sentido sociológico y etnológico. En este sentido se habla de pluralidad de culturas...»; también se expresa en términos similares el *Documento de Puebla* en 391 a 393: «la cultura se va formando y se transforma en base a la continua experiencia histórica y vital de los pueblos». El Documento dedicado a las Universidades Católicas, *Ex Corde Ecclesiae*, en el número 45, dice al respecto: «La Universidad Católica debe estar cada vez más atenta a las culturas del mundo de hoy, así como a las diversas tradiciones culturales existentes dentro de la Iglesia, con el fin de promover un constante y provechoso diálogo entre el Evangelio y la sociedad actual».

común (la vinculación entre personas), sin embargo, no hay una sola cultura que sea igual a la otra, a no ser que queramos suprimir radicalmente la libertad y la capacidad de decisión que nos lleva a ser diferentes. No existe, en consecuencia, una sola cultura que podamos imponer, sino una pluralidad de culturas en las que debemos buscar los valores que la sustentan¹⁹ y que no necesariamente son contrarios a los valores evangélicos²⁰. En cada cultura, más allá de cuántos miembros participen de ella, hay valores que no pueden ser sacrificados para imponer nuestro particular modo de entender la cultura o la verdad que queremos transmitir.

Finalmente, y como punto de referencia para las reflexiones a propósito de la inculturación, debemos señalar que la cultura no consiste únicamente en los comportamientos, actitudes, usos o costumbres y entendimientos vigentes en un momento dado, sino que deben considerarse también como parte de ella las tensiones latentes²¹, en un lenguaje más bien de la psicología, radicadas en el subconsciente colectivo. Ellas, a pesar de su no explicitación, están actuando y guiando, de un modo no siempre perceptible, las decisiones, los entendimientos y el sentido con el que un grupo social vive su presente.

1)- *Propósitos y sentido de la cultura*

La funcionalidad primera que se puede descubrir en la cultura es su capacidad de ofrecer a los individuos y al grupo una suerte de mapa para orientarse en la realidad del vivir²². Gracias a la cultura, la colectividad asegura y ratifica para sí misma y para sus miembros el sentido real del mundo. Cuando decía más arriba que la cultura son saberes cargados de afectividad, en el fondo afirmaba que es un sistema

¹⁹ Cfr. *Populorum Progressio*, 40; RUIZ DE LA PEÑA (nota 11), 12, dice al respecto: «el teólogo dimitiría de una de sus tareas más importantes si no se esforzara por integrar en su reflexión las adquisiciones y los logros de la cultura de su tiempo».

²⁰ En torno a este rescate de los valores culturales *Evangelii Nuntiandi* dice en el número 20: «Sin embargo, el reino que anuncia el Evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura y la construcción del Reino no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas. Independientes con respecto a las culturas, Evangelio y evangelización no son necesariamente incompatibles con ellas, sino capaces de impregnarlas a todas sin someterse a ninguna».

²¹ Cfr. AZCONA (nota 1), 1.33; J. SAN MARTÍN, *Antropología y filosofía. Ensayos Programáticos*. Pamplona 1995, 244.

²² Cfr. SAN MARTÍN (nota 21), 245 y 250. Cfr. *Redemptoris Missio*, 37: «Hoy la imagen de la misión ad gentes quizá está cambiando: lugares privilegiados deberían ser las grandes ciudades, donde surgen nuevas costumbres y modelos de vida, nuevas formas de cultura, que luego influyen sobre la población».

de evocaciones simbólicas. Las cosas no son simplemente lo que son, sino que remiten a otras cosas, personas, situaciones que son representadas por ellas²³. De allí la emoción que nos transporta cuando vemos o escuchamos símbolos patrios o familiares, que evocan lo que no está presente físicamente. La evocación, que nos remite a un universo particular cargado de simbolismos, a un horizonte más amplio de referencias, da a las cosas un peso específico distinto del que tienen objetivamente consideradas²⁴.

A esta orientación en la realidad es a lo que genéricamente denominamos "sentido" o, también, "alma de los pueblos"²⁵. Cada uno de nosotros pregunta por la razón, el por qué y el para qué de su existencia, y ensaya respuestas. En cierto modo la cultura va ofreciendo las respuestas necesarias para que cada uno de sus miembros pueda insertarse en su sentido particular. De alguna forma las respuestas que se reciben, elaboradas por otros miembros de la comunidad que también se las hicieron, permiten forjar la idea de que hay un cierto orden²⁶ que responde a la necesidad de comprenderse. En esta búsqueda, un esquema de significados y símbolos puede ser elegido, individual o grupalmente, como el arquetipo del orden²⁷ ante el cual otros órdenes o arquetipos aparecen como arbitrarios o simplemente absurdos y carentes de significado. Esta actitud siempre tiene el riesgo de despreciar la cultura que no entendemos, de descartarla sin mayor discernimiento para comprender y rescatar los valores que la configuran.

Este sentido, o alma de un pueblo, que nos es transmitido socialmente nos permite ver la vida²⁸ en su profundidad, captar de un modo particular la belleza que contiene, nos permite la actualización de nuestra libertad y responsabilidad de una forma situada, pero que nos da seguridad; estamos dentro de una comunidad que ratifica nuestra visión, disfrute y participación. Gracias a la cultura, entonces, el hombre puede unirse a los demás y al cosmos²⁹ como ordenamiento de lo existente. La presencia de lo diferente, de lo "otro", no resulta un fenómeno perturbador, sino enriquecedor y campo propicio de posibilidades de realización personal. Al mismo tiempo que me siento "parte de", me siento "diferente de". Por esto mismo es que podemos describir la cultura

²³ Cfr. J.M. ARNAIZ, *Antropología del obrar humano*. Santiago de Chile 1984, 284.

²⁴ Cfr. SAN MARTIN (nota 21), 284.

²⁵ Cfr. *Documento de Puebla* 391-393; DE SAHAGUN (nota 4), 38; AZCONA (nota 1), 2.76; MONDIN (nota 2), 104; X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*. Madrid 1986, 263.

²⁶ Cfr. *Tertio Milenio Adveniente*, 3-4; DE SAHAGUN (nota 4), 38.

²⁷ Cfr. AZCONA (nota 1), 1.4; 2.78

²⁸ Cfr. *Evangelium Vitae*, 83; ZUBIRI (nota 25), 265.

²⁹ Cfr. ARNAIZ (nota 23), 286.

como el resultado de un compromiso entre las tendencias individuales de sus miembros y las exigencias del grupo como totalidad³⁰.

El compromiso al que nos referimos no tiene como única finalidad posibilitar la convivencia. Ella no sería posible si no hay de por medio una finalidad más alta que impulse o motive a la convivencia. Desde la perspectiva de la Revelación esta finalidad es el dominio de la creación³¹. En el Génesis, en el momento previo a la creación del hombre, el narrador hace una suerte de lamento: «y no había hombre que la cultivase» (Gn 2,6). El hombre, creado por un gesto de amor, es puesto para ejercer el señorío sobre la creación. La vida en sociedad, propia del ser humano, es el esfuerzo consciente, libre e inteligente de conformar una síntesis que permita articular, con un sentido, la experiencia vital de cada uno de sus miembros y del conjunto en su totalidad.

Vivir en sociedad, hacerse socio, es compartir propósitos, objetivos y una finalidad. El propósito es unir fuerzas, recursos y voluntades para la obtención de un logro definido claramente al inicio de la asociación; tal es el objetivo sin el cual los propósitos no pasan de ser manifestación de buenas intenciones o manipulación del prójimo. El tercer nivel de motivación, para convertirse en socio, es la finalidad común que permite la fraternidad, el elegir y ser elegido para participar en una tarea. El socio no existe como tal si es forzado a serlo o si no tiene más alternativa que aceptar la asociación. Hay entonces, en toda asociación, un rasgo de consentimiento que la hace valedera y que es, en última instancia, la expresión de la voluntad subjetiva de querer compartir la misma finalidad: la felicidad, la propia y la ajena, que le da sentido al vivir³².

La sociedad, el entorno, participa de estos mismos atributos y de las mismas exigencias para validarse en los sujetos que la constituyen. La claridad en la finalidad, así como la transparencia en los objetivos y la libertad para adherir a los propósitos, van conformando en el todo social la pertenencia a un orden, al sentido con que los seres interrelacionan sus

³⁰ Cfr. SAN MARTIN (nota 21), 244-245.

³¹ Cfr. *Gaudium et Spes*, 53; *Documento de Puebla*, 391-393; RUIZ DE LA PEÑA (nota 11), 30 y 33.

³² La felicidad como propósito y finalidad de la creación, y como tarea que compromete a los hombres particularmente considerados, y por lo tanto también a la Iglesia, puede verse en *Sollicitudo rei socialis*, 41: «Pero la Iglesia es "experta en humanidad", y esto la mueve a extender necesariamente su misión religiosa a los diversos campos en que los hombres y mujeres desarrollan sus actividades, en busca de la felicidad, aunque siempre relativa, que es posible en este mundo»; cfr. *Gaudium et Spes*, 18: «la Revelación divina, afirma que el hombre ha sido creado por Dios para un destino feliz situado más allá de las fronteras de la miseria terrestre»; cfr. *Veritatis Splendor*, 72 que asocia la felicidad plena y perfecta a la ordenación del hombre hacia el bien supremo: Dios.

existencias y comparten la plenitud de sus vivencias. La sociedad no es posible sin una cultura basada en una finalidad que le dé sentido.

De este modo, tanto el individuo como la sociedad en la que se inserta se reconocen frente a la naturaleza como distintos a ella. Hay familiaridad y también distancia³³, no hay identificación total con la naturaleza. Por ser distintos de ella, somos responsables por su permanencia. El mismo criterio se debe aplicar desde la visión del individuo respecto de la sociedad o de la comunidad. Somos responsables de ella en cuanto distinta. Tanto la naturaleza como la sociedad se nos presentan, en un primer momento, como la fuente desde donde llegamos a la existencia. Sin embargo, ambas no son sino puntos de partida para nuestro quehacer; ambas, y ahora también nuestro propio quehacer, serán siempre penúltimas³⁴, ya que siempre los logros, tanto los recibidos socialmente como los obtenidos por nuestro esfuerzo, serán nuevos puntos de partida en este perfeccionar y dominar la naturaleza y nuestro propio ser.

Uno de los campos en que se reconoce más fácilmente la presencia de una forma cultural es a través de las expresiones del intelecto³⁵: lengua, filosofía, usos y costumbres de algún modo codificadas, religión, técnicas de distinto orden y, especialmente, los valores que son profesados. El intelecto, a su vez, es expresión de esa capacidad de abstracción³⁶, que nos permite trascender el momento y la situación presente, para ir tanto hacia el pasado como hacia el futuro, para visualizar el más allá de la sola inmanencia.

2)- *La reciprocidad hombre - cultura*

Si bien la cultura, como decía hace un momento, se nos presenta como una herencia social que nos es dada, también ella requiere de un incremento de su capacidad nutricia respecto de la vida de otros miembros de una comunidad o sociedad³⁷.

³³ Cfr. J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. Salamanca 1989, 202 y 203, plantea que el hombre no es solamente "ser-en-el-mundo", sino también "ser-frente-al-mundo", en cuanto se entiende a sí mismo como diverso, distinto, autónomo de él.

³⁴ Cfr. ALFARO (nota 33), 207.

³⁵ Cfr. MONDIN (nota 2), 104-105; *Evangelium Vitae*, 98: «También los intelectuales pueden hacer mucho en la construcción de una nueva cultura de la vida humana (...) Alimentando su ingenio y su acción en las claras fuentes del Evangelio, deben entregarse al servicio de una nueva cultura de la vida, con aportaciones serias, documentadas, capaces de ganarse por su valor el respeto e interés de todos».

³⁶ Cfr. GUERRA (nota 3), 73.

³⁷ Cfr. RUIZ DE LA PEÑA (nota 11), 221.

Vivir en una comunidad no puede ser sinónimo de un parasitar de los bienes, tanto materiales como espirituales, que ella posee³⁸. Cada uno de nosotros debe participar, hacerse responsable de su cuidado o cultivo, para renovarla y actualizarla permanentemente para que no se agote o deje de cumplir su función de dar sentido a la vida en las nuevas situaciones históricas. La tradición que nos va entregando lo construido por quienes nos antecedieron, debe ser enriquecida, ampliada, para poder ser entregada a su vez a quienes nos sucederán en esta responsabilidad³⁹. En ese sentido, la tradición no es mera recepción del ayer, sino fundamentalmente mirada hacia el futuro desde el presente en que nos encontramos. Hay una continuidad que viniendo desde el pasado se proyecta hacia el futuro gracias a nuestra responsabilidad presente. Está en nuestras manos que esta continuidad se quiebre o pueda seguir prestando su servicio de dar sentido a la vida.

La primera responsabilidad que nos compete es desarrollar un claro sentido crítico⁴⁰ que nos permita tanto discernir los verdaderos valores y las auténticas exigencias de nuestro tiempo, como las propias responsabilidades en los males de nuestro tiempo. El punto de referencia en esta actitud crítica que hace posible que ella sea constructiva y no simplemente destructiva, es la esperanza que nos proyecta más allá de nuestra contingencia⁴¹ y que nos motiva en el esfuerzo cotidiano para transformar la realidad en conformidad con el proyecto de Dios.

Si la cultura nos compete simplemente por el hecho de ser hombres, más aún nos compete por el hecho de ser creyentes. Nuestra misión no es el simple dominio de la naturaleza por el dominio, sino preparar la venida del Reino de Dios en el contexto social y en la historia del mundo⁴². Ello nos lleva a elevar incesantemente la cultura hacia sus más altos niveles para que podamos, y también otros puedan, obtener o lograr más fácilmente su plenitud. No es marginándonos de la historia, de sus acontecimientos, de sus tendencias, como lograremos dar cumplimiento al mandato de predicar el Evangelio, sino interiorizándonos de las características de nuestro tiempo. Aquí se expresa la solidaridad amorosa que caracteriza al cristiano⁴³, reconocer tanto nuestra propia

³⁸ Cfr. CORETH (nota 4), 85; RUIZ DE LA PEÑA (nota 11), 205.

³⁹ Cfr. AZCONA (nota 1), 1.25; ZUBIRI (nota 25), 266, habla de la tradición en dos dimensiones, una constitutiva como "haber" recibido y otra continuativa.

⁴⁰ Cfr. *Ex Corde Ecclesiae*, 44; *Evangelii Nuntiandi*, 19; *Evangelium Vitae*, 95; I. LEEP, *La existencia auténtica*. Buenos Aires 1977, 26-27, se refiere a este tópico desde el ángulo de la responsabilidad personal en su propio destino.

⁴¹ Cfr. *Tertio Millennio Adveniente*, 36.

⁴² Cfr. *Evangelii Nuntiandi*, 70; *Evangelium Vitae*, 95; *Tertio Millennio Adveniente*, 46; *Laborem Exercens*, "Presentación".

⁴³ Cfr. CONGREGACION PARA LA EDUCACION CATOLICA, CONSEJO PONTIFICO PARA LOS LAICOS y CONSEJO PONTIFICO DE LA CULTURA, *Presencia de la Iglesia en la*

dependencia de otros como que hay otros que dependen de nuestras acciones y actitudes para también ellos poder fructificar. La cultura no es un sistema de referencias que sólo sirva al individuo, es un sistema de referencias, de símbolos, que es compartido, puesto al servicio de los demás.

II- Problemas de la cultura moderna

Intentando resumir los significados posibles que se dan de "modernidad", podemos indicar que es esencialmente un fenómeno cultural en cuanto cambia los puntos de referencia en el entendimiento que el hombre hace de sí mismo y del entorno que lo acoge y que él mismo va construyendo. En este enfoque son básicamente destacables, su énfasis en emancipar al hombre de todo determinismo, la consecuente afirmación de su autonomía y el humanismo antropocéntrico en que concluye⁴⁴.

Es en este punto donde podemos encontrar la razón de la preocupación de la Iglesia por la modernidad. Si aceptamos que la modernidad es un fenómeno cultural que reclama para sí el ser un nuevo fundamento del actuar humano, un nuevo marco valórico que se construye desde la autonomía radical del hombre, evidentemente dejó de ser una exploración intelectual respecto de la antropología y de la gnoseología para convertirse en un nuevo paradigma cultural que cuestiona la misión y la labor de la Iglesia.

1)- *La modernidad como problema*

Para que un nuevo sistema de pensamiento logre posicionarse como paradigma cultural, debe iniciar su proceso de legitimación que permita el desplazamiento del paradigma anterior. Ello se logra por varias vías, las más de las veces concurrendo en forma simultánea, de forma tal

Universidad y en la cultura universitaria, 9; *Evangelium Vitae*, 98; *Evangelii Nuntiandi*, 15, afirma que «la comunidad de los cristianos nunca está encerrada en sí misma», y en el 29, habla de «la interpelación recíproca (...) entre el Evangelio y la vida concreta, personal y social, del hombre»; ZUBIRI (nota 25), 269.

⁴⁴ Cfr. DE SAHAGUN (nota 4), 50, habla de la cultura moderna-cientificista como aspiración para «satisfacer plenamente las exigencias de la razón humana». A. BENTUE: "La Iglesia y la cultura moderna. (*Veritatis Splendor*. Una propuesta moral para hoy)", *Teología y Vida* 3 (1994) 172 ss., al analizar el origen del conflicto entre la Iglesia y la modernidad destaca en primer lugar el desplazamiento de lo mítico-ritual por el ejercicio de la racionalidad. El reconocimiento de este problema por parte de la Iglesia en la *Convocatoria al Concilio Vaticano II* y en *Gaudium et Spes*, 10.

de lograr que el paradigma previo se entienda agotado, que no tiene validez o, simplemente, que es fruto de los aspectos menos representativos de lo verdaderamente valioso en el hombre. Junto con este desplazamiento se busca entronizar el nuevo modo de entender el mundo y al hombre mismo a través de la construcción empírica de nuevas formas de relación acordes con los postulados. Si en la modernidad el desplazamiento posiciona a la razón por sobre la fe o, en algunos casos extremos, en vez de ella; lo segundo requiere de un esfuerzo de voluntad capaz de convocar en su construcción para que la comprobación empírica de su bondad aumente su capacidad de convocatoria en un proceso hacia el infinito.

La cultura, al poblar la existencia de significados y de referencias, le permite a los sujetos tener conciencia de su propia vida y les da razones para "vivir". En otras palabras, les da "sentido"⁴⁵ a sus existencias, ya sea como sujetos particulares, ya como miembros de un grupo, comunidad o sociedad. Por la cultura, cada sujeto llega a construir su propia identidad, especialmente cuando ella le brinda un sentido de pertenencia que no lo deja abandonado en una radical soledad.

Al hablar de sentido nos estamos refiriendo a aquel valor, Dios, Patria, Nación, familia o cualquier otro, que da validez a todos los demás valores, haciendo inteligible el acontecer en cuanto da a la existencia un significado último y definitivo, situando al hombre en la perspectiva del porvenir. Cuando el sujeto se hace cargo de que su existencia tiene un sentido, se le allana el camino hacia la obtención de la felicidad, máxima aspiración de todo ser humano y por la cual está dispuesto al sacrificio, por cuanto lo anima la esperanza de alcanzarla en tanto ya la disfruta en el proceso de lograrla.

Esta búsqueda de significados hace que el hombre se pregunte, a veces angustiosamente, sobre el *omega* de la evolución histórica, sobre su propio puesto y misión en el universo, sobre el sentido, valga la redundancia, de sus esfuerzos individuales y colectivos y sobre el destino último de las cosas y de la humanidad. Ante estas interrogantes el hombre encuentra que sus respuestas no son autofundantes⁴⁶, pues cada una de ellas remite a otra pregunta hasta llegar al punto en que ya no tiene más respuesta la última de las interrogantes formuladas. En este punto, el problema cobra un sentido que es claramente religioso, desde el momento

⁴⁵ Sobre la búsqueda de sentido cfr. *Gaudium et Spes*, 4 y 41, *Christifideles Laici*, 5 y *Veritatis Splendor*, 2.

⁴⁶ Por una parte cada sujeto debe hacerse las mismas preguntas que otros ya hicieron, pero que debe validar con sus propias respuestas, cfr. J. GEVAERT, *El problema del hombre. Introducción a la Antropología Filosófica*. Salamanca 1991, 19 y 21; y, por otra parte, sus preguntas y respuestas lo llevan al punto en que una pregunta puede ser formulada pero no encuentra respuesta sino trascendiendo los ámbitos inmanentes, cfr. CORETH (nota 4), 29 a 32.

que la pregunta trasciende su propia capacidad de respuesta, y revela, de paso, su nostalgia por la verdad absoluta.

Aquí es donde la cultura incorpora a su bagaje las respuestas que aminoran la angustia de los sujetos que la viven⁴⁷. Ella tiene un elenco de respuestas que en cierto modo se han ido sacralizando, llegando las más de las veces a olvidar la pregunta que les dio origen. Sin embargo, y a pesar de esta observación, las respuestas suelen satisfacer la necesidad de sentido de ese grupo en particular más allá del grado de conciencia que sujetos, o segmentos de ese grupo, puedan tener. Las respuestas y el sentido, permiten vivir en un mundo conocido, con códigos familiares, con significados que son compartidos, con un lenguaje que permite entender y darse a entender. Todo ello da por resultado que las personas, más allá de las tensiones naturales, vivan en un mundo sobre el que sienten que tienen dominio.

La modernidad, al cambiar el paradigma cultural, tiene un primer efecto en la sociedad en cuanto deja inválidas las razones por las que los sujetos vivían en un mundo inteligible. Los deja en una situación de perplejidad; ya no son significativos los anteriores significados y no logran entender la significancia de los nuevos⁴⁸.

Un segundo efecto, propio de la propuesta de la modernidad, es que al fundar el conocimiento y las respuestas sobre el sentido desde el individuo, rompe con los proyectos compartidos y deja la vida como existencia simultánea y paralela. El acontecer social no tiene metas, fines, propósitos, que ligen a los hombres. Sólo va quedando como forma de relación el cumplimiento de roles en los cuales la subjetividad, el nombre, la historia personal, los anhelos, los miedos, las angustias, quedan relegados a espacios cada vez más disminuidos como lo es el ámbito familiar⁴⁹. Lo más propio de la modernidad en el aspecto social es el reemplazo de la comunidad en la que priman los vínculos y el aspecto irremplazable de las personas con quienes se establece, por el anonimato de la funcionalidad social, dejando al hombre en el miedo de la soledad. Se reemplaza la gratuidad de la donación por la eficiencia del intercambio, el que gradualmente penetra también los escasos ámbitos comunitarios⁵⁰.

Este es, entonces, el aspecto en que la modernidad se nos convierte en problemática. Más allá de los aportes que han permitido mirar y replantear la religiosidad y el puesto del hombre en el universo,

⁴⁷ Cfr. J. M. LOPEZ: "El dolor y el sufrimiento", *Teología y Vida* 1-2 (1994) 51.

⁴⁸ Cfr. *Redemptor Hominis*, 15 y *Redemptoris Missio*, 38. Ambos párrafos se refieren a la situación de perplejidad y amenaza con que es percibido el cambio cultural. Cfr. también AZCONA (nota 1), pág. 1.20.

⁴⁹ Cfr. *Octogesima Adveniens*, 38; *Christifideles Laici*, 34.

⁵⁰ Particularmente notoria es la crítica de JUAN PABLO II a la "nueva situación cultural" que permite diversos atropellos a la vida humana conformando una "auténtica cultura de la muerte"; cfr. *Evangelium Vitae*, 4, 11 y 87.

queda un resabio amargo cuando las respuestas que el hombre se da, desde su autonomía absolutizada, no le alcanzan para responder a las preguntas más acuciantes de su existencia.

2)- *Desplazamiento y sustitución de los principios explicativos y constitutivos del mundo*

La primera aproximación al tema, en el ámbito postconciliar, proviene de la *Constitución Pastoral Gaudium et Spes* del mismo CONCILIO VATICANO II. En dicha constitución se aborda el tema del ateísmo, especialmente aquel que el mismo documento denomina como "sistemático"⁵¹, en cuanto este ateísmo supone que la afirmación de la autonomía del hombre exige la negación de Dios o, al menos, desentenderse de su existencia. En esta forma de ateísmo hay una gradación que va desde el no preocuparse del tema religioso, pasando por decir que nada puede decirse de Dios, hasta la negación de su existencia como única forma de garantizar el ejercicio de la libertad del hombre y la reivindicación de su autonomía.

Dios, como razón explicativa y constitutiva del mundo, se ve desplazado por la afirmación de que la inteligencia del hombre⁵² y de su quehacer científico, podrán proveer no sólo las respuestas que le permitan una mejor vida material, sino también las respuestas a las interrogantes sobre el sentido. La ciencia y su derivado tecnológico se convierten en sucedáneos de Dios en tanto se absolutizan a sí mismos y buscan generar una nueva fe en su capacidad de dar una vida plena.

De este modo, especialmente en las posiciones más extremas respecto de la religión, ella es vista más como obstáculo que como aliciente al progreso humano, ya que desviaría energías hacia una vida futura ilusoria en cuanto a su plenitud y, que por su carácter escatológico, estaría fuera de la historia posible de hacer por los hombres en el ejercicio de su libertad y de su autonomía.

La religión, entonces, y no distinguiendo las afirmaciones propias de cada credo religioso, es situada al nivel de la magia⁵³, vale decir, de aquel esfuerzo del hombre por congraciarse con fuerzas y poderes que no alcanza a comprender, pero con los cuales debe contar si quiere seguir existiendo. Frente a este entendimiento de la religión, ella tiende a ser relegada al intimismo de cada cual, siempre y cuando no pretenda traspasar los umbrales de su confinamiento. La sociedad en cuanto tal no

⁵¹ Cfr. *Gaudium et Spes*, 19-21; *Evangelium Vitae*, 23.

⁵² Cfr. *Tertio Millennio Adveniente* 52; DE SAHAGUN (nota 4), 4, 6 y 53.

⁵³ La crítica a formas de religiosidad de carácter mágico es compartida por la Iglesia, cfr. *Gaudium et Spes*, 7.

necesitaria de la presencia religiosa ya que le es suficiente la razón instrumental para dar respuesta a las necesidades del hombre. Desde este postulado axiomático se inicia la secularización propia de la vida moderna. No necesariamente en su forma más extrema de negación de Dios, sino principalmente por su confinamiento al ámbito de las creencias personales, pero sin significación posible en la cultura.

La razón se convierte en solipsismo, aquella especie de idealismo que no reconoce como cierto nada más que el acto de pensar y el propio sujeto, dejando todo lo demás como no cognoscible o incierto. Este subjetivismo, que linda en lo eidético, es decir, que toma como cierto aquello que percibe como tal, fundamenta el individualismo propio de la modernidad. La antropología moderna, en su acento del yo, en su afirmación de la autonomía del hombre, desemboca fatalmente en un individuo solitario que constituye el mundo sin auxilio exterior, encerrado en sí mismo y sin que las conexiones con los demás tengan un real significado en la comprensión del mundo⁵⁴. Desde DESCARTES, la verdad fundamental del hombre se encuentra en el hombre mismo, en la auto-reflexión de sí mismo. La certeza de que existo se impone indudablemente en el acto de pensar, reduciendo de este modo la existencia y su conciencia a los aspectos intelectivos.

Sin embargo, esta afirmación absolutizadora del yo ha acabado en la negación del yo concreto y singular, tanto de aquel que piensa como de los que están a su lado, pero que a su vez también piensan desde sí mismos. La sociedad, entonces, no se constituye desde una referencia o significado común a sus integrantes sino desde la fragmentación. La razón sapiencial que presta sentido al vivir y que encontramos en las culturas, llamémoslas no modernas para tener un punto de referencia, es reemplazada por la racionalidad instrumental. La primera, fruto de una comunidad preocupada de transmitir el acervo de su experiencia y la segunda abocada al progreso indefinido en el orden material, en la solución de problemas con el instrumental tecnológico.

III- La Iglesia chilena ante los problemas de la cultura moderna

Si bien no hay un rechazo frontal y *a priori* de la cultura moderna, sus características y consecuencias sociales, ya que también en ella se

⁵⁴ Cfr. GEVAERT (nota 46), 31ss. En este capítulo titulado "Ser hombre significa ser con los demás", el autor expone el significado y alcances de la antropología subyacente a la modernidad, a la que denomina "egología".

reconoce un buen número de valores⁵⁵, también se la mira críticamente en cuanto ha eliminado valores religiosos fundamentales al privilegiar la autonomía racional del hombre⁵⁶, ofuscando la dimensión trascendente hasta provocar tanto un indiferentismo religioso como un desencanto social⁵⁷. Estos mismos conceptos son los que han motivado la reflexión del Papa en su *Carta Apostólica Tertio Millennio Adveniente*, respecto de la obligación que tienen los cristianos de interrogarse sobre sus propias responsabilidades en relación a los males de nuestro tiempo: indiferencia religiosa, incoherencia, pérdida del sentido de lo trascendente, secularismo y relativismo ético, deformación del genuino rostro de Dios por causa de los defectos religiosos de los mismos cristianos tanto en su vida religiosa como moral y social y, también, la falta de discernimiento⁵⁸.

El nuevo horizonte cultural en el que los hombres toman sus referencias para el actuar y para la toma de decisiones morales se encuentra marcado por el pluralismo y la secularización, lo que nos pone frente al peligro del relativismo moral⁵⁹. Si bien este nuevo horizonte cultural tiene sus fundamentos en el reconocimiento y énfasis, que también son evangélicos, del debido respeto a la conciencia, a la libertad y a la autonomía, como también una desacralización de los fenómenos de la naturaleza⁶⁰, no menos cierto es que la absolutización de los mismos lleva a las consecuencias ya enunciadas.

El mundo, por esta presencia de un acento en la autonomía de las personas, se ha vuelto plural⁶¹. Para más de alguien la sola constatación del hecho resulta desconcertante y estimula una actitud de cruzada frente a una cultura que se ve como lejana a la religiosidad. Sin embargo, los mismos Obispos de Chile se preocupan de señalar que en este mundo plural hay que estar atentos a rescatar las "semillas del Verbo"⁶². Con esta

⁵⁵ Cfr. *Orientaciones Pastorales 1996-2000. Jesucristo ayer, hoy y siempre. Caminando hacia el tercer milenio*, 50; *Redemptoris Missio*, 37.

⁵⁶ *Ibid*, 50.

⁵⁷ *Idem*; cfr. BENTUE (nota 44), 175.

⁵⁸ *Tertio Millennio Adveniente*, 36.

⁵⁹ *Ibid*, 51; cfr. BENTUE (nota 44), 175.

⁶⁰ *Tertio Millennio Adveniente*, 51.

⁶¹ *Ibid*, 52; cfr. *Documento de Santo Domingo*, 228: «La venida del Espíritu Santo en Pentecostés pone de manifiesto la universalidad del mandato evangelizador: pretende llegar a toda cultura. Manifiesta también la diversidad cultural de los fieles, cuando oían hablar a los apóstoles cada uno en su propia lengua».

⁶² *Ibid*, 53; cfr. el *Documento de Puebla*, 401: «Las culturas no son terreno vacío, carente de auténticos valores. La Evangelización de la Iglesia no es un proceso de destrucción, sino de consolidación y fortalecimiento de dichos valores; una contribución al crecimiento de los "gérmenes del Verbo" presentes en las culturas»; también el *Documento de Santo Domingo*, 228: «Todos los valores y expresiones culturales que puedan dirigirse a Cristo promueven lo auténtico humano. Lo que no pasa por Cristo no podrá quedar redimido».

nueva situación cultural se hace más necesario que nunca el entrar a dialogar de forma tal que la verdad no se imponga por la fuerza, sino por su peso intrínseco⁶³.

Junto con el esfuerzo por descubrir las semillas del Verbo, en este espíritu crítico del que hablábamos anteriormente, se hace necesario también señalar los signos preocupantes de muerte y semillas de destrucción de la vida que se dan en la cultura moderna⁶⁴, especialmente en cuanto influyen creando serias dificultades para poder distinguir entre el bien y el mal en lo referente al valor de la vida humana⁶⁵. Por una parte, tomar conciencia de cómo la cultura de la imagen, por los medios de comunicación social, se presta para crear pasividad, adicción, manipulación y distracción de la vida familiar⁶⁶, con lo cual los vínculos por los cuales es posible la vida, sufren detrimento. Por otra parte, las condiciones materiales efectivas en las que la vida se hace más difícil de ser vivida humanamente: modelo económico de libre competencia⁶⁷, mayor distanciamiento entre ricos y pobres⁶⁸, confusión entre desarrollo y el crecimiento material y económico⁶⁹, deshumanización del trabajo, con indiferencia hacia el hermano y sin encontrar en él sentido para la vida⁷⁰, por un individualismo que ha transformado la simple competencia en competitividad extrema, casi como sinónimo de egoísmo, confundiendo esta competitividad extrema con la eficacia⁷¹.

En este panorama, con un fuerte tono de desencantamiento, preocupa especialmente la situación de quienes son más desfavorecidos

⁶³ *Ibid*, 54; al respecto es también decidor para esta actitud de confianza en la propia verdad el texto de *Tertio Millennio Adveniente*, 35 que dice: «Otro capítulo doloroso sobre el que los hijos de la Iglesia deben volver con ánimo abierto al arrepentimiento está constituido por la aquiescencia manifestada, especialmente en algunos siglos, con métodos de intolerancia e incluso de violencia en el servicio de la verdad (...) Pero la consideración de las circunstancias atenuantes no dispensa a la Iglesia del deber de lamentar profundamente las debilidades de tantos hijos suyos, que han desfigurado su rostro, impidiéndole reflejar plenamente la imagen de su Señor crucificado, testigo insuperable de amor paciente y de humilde mansedumbre. De estos trazos dolorosos del pasado emerge una lección para el futuro, que debe llevar a todo cristiano a tener buena cuenta del principio de oro dictado por el Concilio: "La verdad no se impone sino por la fuerza de la misma verdad, que penetra con suavidad y firmeza a la vez, en las almas" (*Dignitatis Humanae*, 1)».

⁶⁴ Cfr. *Orientaciones Pastorales 1996-2000*, 55.

⁶⁵ *Idem*.

⁶⁶ *Ibid*, 58.

⁶⁷ *Ibid*, 61.

⁶⁸ *Ibid*, 62.

⁶⁹ *Ibid*, 63; cfr. *Redemptoris Missio*, 59. Al respecto siguen siendo válidas las reflexiones de *Populorum Progressio* de PABLO VI.

⁷⁰ *Ibid*, 64.

⁷¹ *Idem*.

en la competencia, los pobres⁷². Tanto ellos, como las clases pudientes corren el riesgo de caer en un consumismo desenfrenado y, en el caso de los más pobres, en un endeudamiento que termina destruyendo la vida⁷³.

No menos preocupante resulta un crecimiento económico que ha producido profundos desequilibrios en la naturaleza⁷⁴, como también, si se quiere hablar en términos ecológicos, desequilibrios en la ecología humana⁷⁵ como lo son el hacinamiento, las condiciones de trabajo deshumanizantes, *stress*, prostitución, libertinaje sexual, corrupción, alcoholismo y drogadicción⁷⁶. Si bien no podemos desconocer que muchos de estos problemas tienen múltiples factores que los originan, no menos verdad es que ciertas condiciones mentales y sociales derivadas de la modernidad permiten su incremento y extensión a vastos sectores de la sociedad que, de otro modo, podrían estar a salvo de estas lacras o con un menor factor de riesgo.

IV- Iglesia, cultura e inculturación

1)- *Iglesia, cultura e inculturación*

El espíritu crítico que trae consigo la modernidad ha permitido purificar la vida religiosa de una concepción mágica del mundo y de los residuos supersticiosos que pudo contener, exigiendo de este modo cada vez con mayor fuerza una adhesión personal y operante de la fe⁷⁷.

La fe, de la que se nos habla en el Magisterio de la Iglesia, no es un conjunto de proposiciones acogidas y ratificadas en la mente por el recurso a la autoridad que las enunció, sino que es un conocimiento de Cristo vivido personalmente⁷⁸. Es palabra que se traduce en hechos, que es puesta en práctica; también es decisión que afecta a toda la existencia, es encuentro, diálogo, comunión de amor y de vida, acto de confianza y de abandono en la gratuidad de Dios⁷⁹.

Si bien la nueva cosmovisión, incluso cuando históricamente aparece ligada originariamente a la Iglesia, termina por figurar como

⁷² *Ibid*, 65.

⁷³ *Ibid*, 66.

⁷⁴ *Ibid*, 69.

⁷⁵ *Ibid*, 70.

⁷⁶ *Ibid*, 71.

⁷⁷ Cfr. *Gaudium et Spes*, 7.

⁷⁸ Cfr. *Veritatis Splendor*, 2, 88 y 89.

⁷⁹ *Ibid*, 88.

adversaria a la fe debido a su afirmación de autonomía antropológica, lo que generó una fuerte condena de la Iglesia; será el CONCILIO VATICANO II quien inicie un proceso de reconciliación con la modernidad⁸⁰. En este sentido, el VATICANO II no es antimoderno, sino que se esfuerza por lograr una superación real de la modernidad. En este camino de reconciliación destaca el reconocimiento de los aportes que la modernidad y sus logros han significado para el hombre y la ayuda que ella misma recibe en su misión evangelizadora⁸¹.

Por otra parte, al asumir la legitimidad de articular la historia bajo los requerimientos de la historicidad del sujeto, el VATICANO II supera la dicotomía, planteada tanto desde la Iglesia como desde la modernidad, de una salvación religiosa y de una emancipación histórica⁸², unificándolas en torno a los seres concretos, pero sin asimilarlas⁸³. En esto no hay identificación ni reduccionismos mutuos, sino el reconocimiento de la multidimensionalidad propia del ser hombre. Tanto PABLO VI como JUAN PABLO II han ahondado con lucidez en los nexos y diferencias de la historia de la salvación con la historia humana. El primero, al destacar la continuidad y al mismo tiempo la discontinuidad de ambas⁸⁴ y, el segundo, al enfatizar la no existencia de modelos eclesiales para los asuntos y problemas de orden secular⁸⁵.

También es reveladora en la posición de la Iglesia relacionada con la autonomía que reclamaba la modernidad, su fuerte énfasis en destacar la obligación moral de ser creativos, imaginativos, originales al enfrentar los problemas concretos de la realidad histórica⁸⁶. Esto implica tanto la legitimidad del uso de la razón como un amplio margen de autonomía que se ve relativizada, no disminuida, por la inclusión en ella de "lo otro". Aquí ya comienzan a vislumbrarse algunos de los aspectos que permiten hablar de la posibilidad de un enriquecimiento mutuo.

En este enriquecimiento mutuo, en lo que respecta a la visión histórica, se produce una concordancia en una actitud optimista ante ella. No son, desde luego, por las mismas razones que llegan a concordar, pero rescatan la posibilidad de la esperanza uniendo, y no contraponiendo, las

⁸⁰ Cfr. *Tertio Millennio Adveniente*, 20. En este apartado el Papa JUAN PABLO II destaca el nuevo tono del Concilio, que le habla al mundo moderno con el Sermón de la Montaña, presentando a Dios en su señorío absoluto sobre las cosas y, al mismo tiempo, como garante de la auténtica autonomía de las realidades temporales.

⁸¹ Cfr. *Gaudium et Spes*, 7 y 44.

⁸² Cfr. *Tertio Millennio Adveniente*, 10, en que se destaca el valor del tiempo en la visión cristiana de la historia, destacando que «dentro de su dimensión se crea el mundo, en su interior se desarrolla la historia de la salvación».

⁸³ Cfr. *Redemptoris Missi*, 10 y 17.

⁸⁴ Cfr. *Evangelii Nuntiandi*, 28.

⁸⁵ Cfr. *Centesimus Annus*, 43.

⁸⁶ *Ibid*, 3; *Redemptoris Missio*, 20.

razones que les llevan a confiar en la posibilidad de hacer el mundo más humano.

La preocupación de la Iglesia en la modernidad toma dos vías. Por una parte, por la modernidad como fenómeno filosófico y sociológico que la interpela en sus propias afirmaciones y misión y, por otra, por el hombre concreto que tiene que vivir con los condicionamientos sociales y culturales creados por la modernidad y la modernización⁸⁷. Ante ambas se plantea en forma crítica.

La esperanza secular del modernismo requiere ser revisada en su postulado de que la construcción del individuo puede ser identificada con el sólo proceso racional y dejarla reducida, entonces, a la immanencia. Ella requiere en su formulación de una apertura a la trascendencia, no sólo en términos de apertura a lo divino, sino primariamente de una apertura y trascendencia interpersonal, que rescate el sentido comunitario de la convivencia al reconocer la necesidad del otro para nuestra identidad. Se trata de situar al hombre no en la posición solitaria en que lo deja el solipsismo, sino en la posición de relación y vínculo con el otro que le permita identificarse. Más profundamente, reformular el concepto de autonomía como la capacidad de tomar decisiones relevantes para la vida de los hombres sin que esto signifique por sí una total independencia de Dios. La nueva esperanza tiene que ser relativa y tiene que considerar la apertura religiosa si de verdad quiere ser significativa.

La realidad necesita ser reencantada, poblada de significados que remitan a lo religioso, con capacidad simbólica para dar pistas al desarrollo de la autonomía y libertad del hombre.

Finalmente, una consideración que vuelve a los orígenes de la pregunta religiosa: el por qué de la muerte. Ella, como hecho insoslayable, cuestiona cualquier utopía que pretenda ignorarla. Los hombres no son capaces de encontrar auténtico sentido en un sistema ideológico o simplemente filosófico que no responda al por qué de la muerte. La modernidad en sus expresiones ideológicas, o ha ignorado la reflexión sobre este hecho por considerarla no relevante o ha trasladado el afán de pervivencia desde el sujeto individual que muere a la sociedad que tiene la capacidad de permanecer. Ambas respuestas se muestran claramente insuficientes al negar en su base la trascendencia como componente ontológico.

La utopía cristiana no niega la esperanza de un bienestar material posible de lograr, pero se abre radicalmente a la trascendencia para encontrar las respuestas. No deja al hombre en la orfandad de una

⁸⁷ Cfr. *Evangelium Vitae*, 4, 11, 18, 38 y 90; *Redemptoris Missio*, 3 y 32; *Veritatis Splendor*, 33 y 46; *Centesimus Annus*, 4 y 25. Los textos aquí mencionados hablan claramente respecto de las condiciones materiales y culturales en que se deben desempeñar los hombres y que los evangelizadores deben tener en cuenta.

sociedad atomizada y tampoco impone un modelo que asfixie la autonomía, la libertad, la capacidad de soñar, pero al mismo tiempo no hace desaparecer la frontera entre lo posible y lo solamente imaginado. La utopía cristiana exige un empeño de la voluntad, pero al mismo tiempo un reconocimiento de la acción de la gracia, que hace que la esperanza no radique sólo en el esfuerzo voluntarista por transformar el mundo.

Frente al anonimato de la sociedad moderna urge el rescate de la dignidad personal que muestre la cara real del prójimo, no como abstracción, sino como presencia que permite encontrar la identidad por el vínculo que se establece. El sentido, para terminar, no es en esencia la declaración de una razón para vivir, sino el descubrir que la vida del "otro" plenifica la propia existencia.

La religión, precisamente, por su capacidad de dar sentido a la vida, desde la consideración de la muerte, es capaz de restituir el sentido para vivir más plenamente.

2)- *La inculturación del evangelio*

Este es el punto clave en donde la labor eclesial, jerarquía y laicos, encuentra su posibilidad de inserción⁸⁸ y de servicio en la construcción de una sociedad humanizadora y evangelizadora. No basta con el ímpetu de una fe que desconoce las realidades concretas e históricas de los hombres⁸⁹, y que busca imponerse desconociendo la condición de "ser situado" que tiene cada uno de los destinatarios de la evangelización⁹⁰. El

⁸⁸ En *Redemptoris Missio*, 52 se define el proceso de inculturación del Evangelio en los siguientes términos: «El proceso de inculturación de la Iglesia en las culturas de los pueblos requiere largo tiempo: no se trata de una mera adaptación externa, ya que la inculturación significa una íntima transformación de los auténticos valores culturales mediante su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en las diversas culturas»; cfr. *Ibid*, 54; respecto del diálogo con la cultura de nuestro tiempo, cfr. *Ex Corde Ecclesiae*, 3.

⁸⁹ Las nuevas condiciones de la sociedad que se debe evangelizar requiere también de nuevos métodos, cfr. *Evangelii Nuntiandi*, 3 y *Redemptoris Missio*, 3. También debe tenerse presente que el llamado a la Nueva Evangelización invita a la novedad en los métodos para "detectar los desafíos de nuestro tiempo"; no es el caso detenerse en este artículo en la exploración de la tarea que propone este llamado de JUAN PABLO II a la Nueva Evangelización, hay suficiente material al respecto que debe ser asimilado por los agentes pastorales. Cfr. CARLOS GONZÁLEZ C., *Cuaresma 1990 y proyecciones actuales de la Nueva Evangelización*. 1.2.1.

⁹⁰ Cfr. *Evangelii Nuntiandi*, 40ss. Al inicio del capítulo IV, PABLO VI dice: «Este problema de cómo evangelizar es siempre actual, porque las maneras de evangelizar cambian según las diversas circunstancias de tiempo, lugar, cultura; por eso plantean casi un desafío a nuestra capacidad de descubrir y adaptar». También *Christifideles Laici*, 14, que invita a «que resplandezca la novedad y la fuerza del

Evangelio se predica no por la imposición, que borra tanto la condición del destinatario como el carácter invitante de la Buena Nueva, sino que «la finalidad de la evangelización es por consiguiente este cambio interior y, si hubiera que resumirlo en una sola palabra, lo mejor sería decir que la Iglesia evangeliza cuando, por la sola fuerza divina del Mensaje que proclama trata de convertir al mismo tiempo la conciencia personal y colectiva de los hombres, la actividad en la que ellos están comprometidos, su vida y ambiente concretos»⁹¹.

En este punto nos referiremos a las *Orientaciones Pastorales* para resaltar las recomendaciones que ofrecen para inculturar el Evangelio. La primera de ellas dice relación con lo que significa la identidad cristiana, la que no debe olvidarse ni relegarse hacia una neutralidad mal entendida⁹². Es frecuente la tentación de querer ser objetivo para mirar la realidad y, para mirar objetivamente, prescindir de la confesionalidad religiosa. Con ello no logramos la objetividad, sino dejar que otros parámetros, no religiosos, contaminen nuestra mirada y nuestra reflexión. El cristiano lo es tanto en el ámbito litúrgico como al momento de hacer ciencia exacta o social; en este sentido no hay objetividad, porque simplemente el hombre no lo es. Esto no significa, sin embargo, que no deba hacer el esfuerzo por comprender los supuestos y las razones que alimentan los otros entendimientos de la vida y de su significado, sin caer *a priori* en su descalificación. La fuerza del cristiano debe estar en la calidad de sus argumentos, que puedan convencer al otro y no en la descalificación o en la imposición. En esto hay que estar en actitud de

Evangelio en su vida cotidiana, familiar y social, como a expresar, con paciencia y valentía, en medio de las contradicciones de la época presente, su esperanza en la gloria también a través de las estructuras de la vida secular». *Veritatis Splendor*, 25, afirma que «las prescripciones morales (...) deben ser custodiadas fielmente y actualizadas permanentemente en las diferentes culturas a lo largo de la historia». Cfr. S. SILVA G.: «La evangelización hoy», *Teología y Vida* 1-2 (1994) 233-258; en este extenso artículo el autor relaciona la labor evangelizadora con los cambios culturales de hoy y explora el concepto de evangelización.

⁹¹ Cfr. *Evangelii Nuntiandi*, 18 y 29.

⁹² Cfr. *Orientaciones Pastorales 1996-2000*, 49. En torno a la identidad del cristiano, cfr. N. GREINACHER: «La identidad católica en la tercera época de la historia de la Iglesia», *Concilium* 255 (1994) 757-771; en este artículo el autor revisa las diversas formas de identidad de los católicos a través de la historia y especialmente con posterioridad al Vaticano II. Respecto del mensaje evangélico propiamente tal, cfr. R. SCHREITER: «¿Inculturación de la fe o identificación con la cultura?», *Concilium* 251 (1994) 31-42; G. COLLET: «¿Del vandalismo teológico al romanticismo teológico? Cuestiones de una identidad multicultural del cristianismo», *Concilium* 251 (1994) 43-57; G. BAUM: «Inculturación y multiculturalismo: dos temas problemáticos», *Concilium* 251 (1994) 133-140. Los autores citados, con diversas perspectivas, afrontan los problemas de un encuentro que puede cuestionar las identidades y diluir las fronteras.

búsqueda de todos aquellos valores que puedan enriquecer nuestra propia comprensión del hombre y de la cultura en que vive⁹³.

En el terreno más práctico esto nos lleva al esfuerzo por hacer comprensible el Evangelio en el lenguaje propio de cada cultura⁹⁴, de forma tal que, partiendo de las preocupaciones de la vida concreta, se pueda desarrollar una pedagogía de humanización y de evangelización. El mensaje evangélico debe ser significativo a los hombres que se predica, es Vida y no un simple enunciado sin significación, por muy teológica que haya sido su elaboración. De aquí que los cristianos deben hacerse responsables de la cultura común y de su compenetración con los valores evangélicos, para lo cual deben ejercitar el discernimiento, de forma tal de poder descubrir y enjuiciar los valores dominantes⁹⁵, las actitudes y los comportamientos colectivos que se apartan de la finalidad humanizadora que debe tener la cultura⁹⁶.

Por otra parte, también está el compromiso activo que lleva a encarar con medidas concretas las condiciones sociales, culturales y materiales en que los hombres deben vivir y alcanzar su plenitud⁹⁷.

Sin embargo, como lo decía hace un momento, lo más importante, el punto de inserción de la labor evangelizadora, es su inculturación para ofrecer un significado, un sentido a la vida⁹⁸. En ello se juega la profundidad de la encarnación del Verbo⁹⁹, como la revelación del plan de Dios que plenifica nuestras vidas¹⁰⁰ y que ofrece una respuesta significativa para la existencia: ya no es el hombre que busca a tientas un

⁹³ *Ibid*, ver nota 58 respecto de las "semillas del Verbo"; cfr. *Familiaris Consortio*, 10; también *Documento de Santo Domingo*, 230: «La inculturación del Evangelio es un proceso que supone reconocimiento de los valores evangélicos que se han mantenido más o menos puros en la actual cultura; y el reconocimiento de nuevos valores que coinciden con el mensaje de Cristo. Mediante la inculturación se busca que la sociedad descubra el carácter cristiano de estos valores, los aprecie y los mantenga como tales. Además, intenta la incorporación de valores evangélicos que están ausentes de la cultura, o porque se han oscurecido o porque han llegado a desaparecer».

⁹⁴ *Idem*; cfr. *Gaudium et Spes*, 62 y *Veritatis Splendor*, 48 y 53.

⁹⁵ Cfr. *Dives in Misericordia*, 12.

⁹⁶ *Idem*.

⁹⁷ *Ibid*, 72; también *Christifideles Laici*, 44. Respecto de la finalidad plenificadora de la cultura cfr. *Gaudium et Spes*, 59: «Por lo cual es preciso cultivar el espíritu de tal manera que se promueva la capacidad de admiración, de intuición, de contemplación y de formarse un juicio personal, así como el poder cultivar el sentido religioso, moral y social».

⁹⁸ Cfr. *Gaudium et Spes*, 53; *Christifideles Laici*, 44.

⁹⁹ Cfr. *Tertio Millennio Adveniente*, 3.

¹⁰⁰ *Ibid*, 4; cfr. *Ex Corde Ecclesiae*, 6: «El Hombre, en efecto, vive una vida digna gracias a la cultura y, si encuentra su plenitud en Cristo, no hay duda que el Evangelio, abarcándolo y renovándolo en todas sus dimensiones, es fecundo también para la cultura, de la que el hombre mismo vive».

significado, una respuesta, sino que es Dios mismo quien se la ofrece para que el hombre le responda con su aceptación¹⁰¹. Hay en esta afirmación un ofrecimiento de "sentido" que permite superar la angustia existencial de buscar razones por las que vivir.

No menos importante que todo lo anterior es la actitud de testimonio¹⁰², de identidad¹⁰³ y de coherencia¹⁰⁴ del evangelizador¹⁰⁵ con el mensaje de amor y acogida que constituye lo medular de la Buena Nueva **V**

¹⁰¹ *Ibid*, 6 y 7. En el 6 dice: «En Cristo la religión ya no es un "buscar a tientas a Dios" (cfr. Hch 17,27), sino una respuesta de fe a Dios que se revela»; cfr. *Veritatis Splendor*, 12.

¹⁰² Cfr. *Evangelii Nuntiandi*, 41.

¹⁰³ Cfr. *Redemptoris Missio*, 13.

¹⁰⁴ Cfr. *Tertio Millennio Adveniente*, 33 y 36.

¹⁰⁵ Cfr. *Evangelii Nuntiandi*, 16, 22, 24, 32 y 41. Estos párrafos se refieren a las condiciones ya referidas del evangelizador y también a la necesidad de estar en comunión con la Iglesia.

