

CRISTIANISMO Y CULTURAS: DIÁLOGO INTERCULTURAL E INTERRELIGIOSO

BARTHÉLEMY ADOUKONOU
Centro de Inculcación "Sillon Noir"
Cotonou (Benin)

INTRODUCCIÓN

Nos encontramos en una época de comunicación generalizada. Y la búsqueda de una comunicación sin distorsiones, de manera que fermente en ella el pensamiento contemporáneo, podría terminar en un cara a cara aporético entre la verdad consensuada y la verdad argumentativa si éstas no se abrieran a una instancia fundamental de liberación de los saberes que sería la metafísica.

Al hacer el diagnóstico de la profunda crisis del sentido en la que vivimos, *Fides et Ratio* muestra que es imposible salir de ella hacia un verdadero diálogo sin acceder a ese lugar interior de la creación que no ha sido construido, sino dado: el ser en tanto que ser. Si el hombre es el lugar de Dios, entonces no es la antropología la que nos va a permitir penetrar en él, sino la metafísica. Sin esa base metafísica no es posible ningún diálogo, porque no emerge ninguna alteridad verdadera y en tal caso el lenguaje sólo podría quedarse encerrado en su propia tautología.

La presente ponencia, que tratará de plantear la relación del cristianismo con las culturas bajo la nueva luz de FR, partirá de los rasgos característicos del diagnóstico de la crisis elaborado por la encíclica (primera parte). El discernimiento que resulte de ella permitirá descubrir que el cristianismo mismo sirve como detonante de crisis frente a las culturas y las religiones.

Una segunda parte se concentrará en el acontecimiento de Jesucristo y en el cristianismo como instauración del diálogo intercultural e interreli-

gioso; esto servirá de preparación para enunciar con claridad el enfoque de la inculturación y del diálogo que emerge de FR (tercera parte).

I. *FIDES ET RATIO* Y EL DISCERNIMIENTO DE LA CRISIS

Fides et Ratio ilumina sobremanera con sus análisis la ambigüedad de la crisis de civilización, convertida en crisis del sentido, y propone una solución que implica varios niveles. Ante todo, hay que distinguir:

1) La crisis debida al funcionamiento de la razón en la cultura moderna y contemporánea: nos referimos al hecho de que la ciencia moderna progresa mediante la fragmentación del objeto, mientras que, para favorecer la profundización de la fe, sería precisa una razón unificadora.

2) La crisis debida a la radical novedad del mensaje evangélico.

La solución propuesta afecta a tres niveles:

1- La vuelta a un uso sapiencial de la razón;

2- La vuelta a la capacidad metafísica de la razón;

3- La reapropiación de la verdad como *adequatio rei et intellectus*.

Así pues, es necesario distinguir los tipos de racionalidad más adecuados al conocimiento de la verdad más fundamental de la fe.

1. *La crisis: "Fides et Ratio" y el espíritu científico*

Desde la revolución copernicana de Kant, la separación, considerada definitiva por un buen número de corrientes filosóficas modernas, pretende que el fenómeno y el noúmeno estén desconectados para siempre. La multitud de ciencias humanas que existen hoy ha nacido con este prejuicio. El conocimiento se limita a una exploración de los fenómenos sin ninguna pretensión de conocimiento del ser en sí mismo. Se prefiere el conocimiento al ser. Para la mayoría de las culturas extraeuropeas, ya sean escritas u orales, la revolución antropológica ha producido una relativización de la cultura única de Occidente que se imponía sin discusión durante los tiempos coloniales. Cada pueblo reivindica su autonomía cultural. Mas todos parecen obligados a someterse a las metodologías ofrecidas por la razón crítica y operativa, para estudiar más de cerca la especificidad de las culturas particulares. Pero poco a poco se ha advertido que este espíritu científico erosiona las culturas hasta llevarlas a un grado

cero de significado. Sin embargo, la muerte del sujeto, que planea sobre el horizonte, parece estar aplazada por las nuevas perspectivas de enfoque de las imágenes, los símbolos y los mitos. Ante las pretensiones estructuralistas de reducir al sujeto sin más, la antropología que se inscribe en la dinámica de una lingüística de la enunciación propone una lectura más fértil de los fondos culturales. La lingüística de la enunciación, que posibilita el estudio de la palabra, hace una seria relativización de la lingüística del enunciado, que reduce las lenguas a un sistema. Contra el esquema diádico se propone un esquema triádico del símbolo. En esa línea de la lingüística, abierta entre otros por Émile Benveniste y Charles Sanders Peirce, Paul Ricoeur ha encontrado la posibilidad de una filosofía hermenéutica que permita la recuperación de las tradiciones por una larga vía que, por desgracia, declarará imposible la ontología. La ontología sería como una tierra prometida que el filósofo no pisará con sus pies sino ante la cual morirá.

La cuestión fundamental tratada en *Fides et Ratio* es la de la verdad; de modo que, necesariamente, en su camino se encuentra con la ciencia. En la línea del Vaticano II, acepta el espíritu científico, como antes la Iglesia aceptó el espíritu filosófico, con el necesario discernimiento. Así como la Iglesia, en el transcurso de los siglos, en los distintos Concilios, separó su espíritu del espíritu de la filosofía, *Fides et Ratio* discierne el espíritu científico, reconociendo su autonomía relativa, su valor positivo y su limitación. Más de una vez afirma FR que la gracia supone la naturaleza, y que una ciencia que no tuviera su propio rigor y su propia coherencia no sería de ninguna utilidad para la teología. Pero esta autonomía está limitada, es relativa. Enfoques como los de la historia, las ciencias o los saberes tradicionales no son condenados de entrada, ni son condenables en sí mismos, pues pueden legitimarse por el Vaticano II (cf. GS 15; AG 22). Pero una amenaza acecha cuando se pasa, indiferente, junto a la filosofía, confinándola a su origen griego y centroeuropeo, o cuando, en nombre de un pluralismo erróneo de las culturas, se llega a negar el valor universal, en el tiempo y en el espacio, del patrimonio filosófico aceptado por la Iglesia.

FR no tiene nada en contra de la explotación positiva de la que es capaz el límite. Sin la dialéctica, el pensamiento es imposible; la encíclica sólo denuncia el encierro en el fenómeno, del que sólo la fragmentación

parece poder resultar fecunda, mientras que sería preciso explorar, en la confianza, la riqueza positiva del ser. FR denuncia la desconfianza ante la capacidad del espíritu humano para acceder a un conocimiento que concierna al ser en tanto que tal, denuncia el encierro en la epistemología y el rechazo de la metafísica. El conocimiento humano no es sólo crítico y operativo, estratégico, instrumental; no es sólo funcional. FR 84 afirma la capacidad de la razón para ir más allá de los conocimientos de este tipo; y FR 81,3 señala la dimensión sapiencial como igualmente representativa de los géneros de conocimiento de los que es capaz la razón humana.

La constatación de que la crisis del sentido nace del proyecto científico mismo, que procede esencialmente mediante la fragmentación del saber, permite a FR identificar en ese mismo punto la raíz de múltiples facetas de la crisis: escepticismo, indiferencia, nihilismo bajo todas sus formas, inmanentismo, razón unidimensional puramente instrumental.

FR se pronuncia en favor de la juridicidad de la verdad. Sin esta mediación ya no es posible acceder a la identidad real del acontecimiento de Cristo, así como tampoco es posible arbitrar el diálogo entre las culturas y las religiones, sin violencia manipuladora o indiferentismo y escepticismo hastiado, partiendo de la base de que el sincretismo debe rechazarse igualmente como actitud perezosa, indigna del espíritu humano, que, por naturaleza, tiende hacia la verdad.

Ya Pablo VI, en *Evangelii Nuntiandi*, diagnosticaba el drama de nuestro tiempo como el divorcio entre la fe y la cultura. Juan Pablo II llega más lejos y diagnostica un divorcio más profundo: la separación entre fe y razón o, peor aún, la oposición entre ellas (cf. FR 45).

La profunda desconfianza del hombre contemporáneo en relación a la cuestión de la verdad y a la capacidad de la razón humana para alcanzarla es lo que explica que, partiendo del presupuesto kantiano mencionado, no se pueda ya hacer otro uso de la razón que el metafórico, poético o mitológico, y ya no propiamente metafísico (FR 82,2).

Debería ser posible volver a la cuestión de la verdad, que está como expulsada de la conciencia del hombre contemporáneo. Se ve en ella la fuente de todas las intolerancias. Ahí se encuentra, precisamente, el punto álgido de la crítica de *Fides et Ratio*.

En su misión evangelizadora, que tiene como destinatarios, explícitamente, a las naciones y, por tanto, a una diversidad de culturas, la Iglesia necesita las aportaciones de la filosofía, ya sea la implícita de los pueblos o la explícita, que adopta la forma de sistema, de los movimientos del espíritu que llevan ese nombre. Necesita una filosofía que no niegue la posibilidad de un conocimiento objetivamente verdadero, aunque sin dejar de ser perfectible. Esto es igualmente válido para los juicios de la conciencia moral, de los que la Escritura presupone que pueden ser objetivamente verdaderos (cf. FR 82,2; 83,1; 95,2; 98,2). La metafísica es declarada *vía necesaria* (FR 83,4; la confianza en la capacidad metafísica de la razón se subraya en el 85,1). La tarea fundamental de la inculturación que enunciaba EN 19 encuentra aquí una valiosa línea de tratamiento.

2. *Exigencia imprescriptible de sabiduría y de metafísica*

Todo el capítulo VII (n. 80-99) circunscribe las exigencias y las tareas actuales de la teología en una prolongación del diagnóstico que acabamos de realizar.

La palabra de Dios tiene exigencias imperativas de pensamiento filosófico: así, por ejemplo, la unidad y el carácter absoluto de Dios, el hombre como *imago Dei*, que incluye datos precisos sobre su ser, su libertad, la inmortalidad de su espíritu; la contingencia del mundo; el problema del mal moral; el sentido de la existencia orientado hacia Jesucristo, Verbo de Dios encarnado, cuyo misterio sigue siendo central para poder comprender el enigma de la existencia humana, del mundo creado y de Dios mismo: en eso estriba el sentido del dogma de Calcedonia (cf. FR 80).

La armonía con la Palabra de Dios postula un redescubrimiento de la *dimensión sapiencial* del saber filosófico, es decir, la búsqueda del sentido último y global de la vida. La filosofía como instancia crítica determinante que asegura a las distintas ciencias sus profundidades y sus límites no basta; es, también, y sobre todo, "instancia última de la unificación del saber y de la acción humana que les lleva a converger hacia un fin y un sentido últimos" (FR 81,3). El inmenso crecimiento del poder técnico de la humanidad en nuestros días exige una conciencia viva y renovada de los valores últimos, bajo pena de transformarse en medio de destrucción del género humano (cf. RH 15). La filosofía debe poder ofrecer al hombre, a quien Dios revela su fin último y el sentido global de su vida, las consi-

deraciones adecuadas sobre el fundamento natural de este sentido (cf. FR 81). FR 82 llega más lejos que la filosofía como sabiduría: llega a apuntar una cuestión a la que la hermenéutica heideggeriana había considerado culpable, podría decirse, del pecado del olvido del ser: la verdad como *adequatio rei et intellectus*. La verdad como *alétheia* (desvelamiento), para ser de alguna utilidad, postula la capacidad del hombre de alcanzar su conocimiento objetivo: la *adequatio rei et intellectus*.

Es ésa una segunda exigencia propia de la fe y que el Vaticano II ha hecho suya. El hombre, aunque pecador, es capaz de alcanzar la verdad simple y límpida: "En efecto, la inteligencia no se limita a los fenómenos, sino que es capaz de alcanzar la realidad inteligible, con una certidumbre verdadera, incluso si, como consecuencia del pecado, se encuentra en parte oscurecida y debilitada" (GS 15). Se ve entonces que FR no comparte ese esperar heideggeriano para el mañana a un Dios al que podamos cantar y bailar (lo que transforma toda la filosofía ontológica en pensamiento "precursor"): "Los autores inspirados, en efecto, han querido formular afirmaciones verdaderas, es decir, propias para expresar la realidad objetiva. No puede decirse que la tradición católica haya cometido un error cuando ha comprendido algunos textos de san Juan y de san Pablo como afirmaciones sobre el ser mismo de Cristo" (FR 82,2). FR extrae la conclusión de la necesidad de un pensamiento filosófico de alcance auténticamente metafísico, es decir, capaz de ir más allá de los fenómenos hasta la realidad, absoluta, última, fundadora. El papa Juan Pablo II afirma, en particular, que se trata de un tipo de conocimiento que es actuación del hombre, su centro personal (FR 83,1). No se puede hacer de la antropología un sustituto de la metafísica. En la metafísica: "es la persona misma por excelencia la que alcanza el ser y, en consecuencia, hace una reflexión metafísica" (FR 83,1). La filosofía debe poder pasar del *fenómeno* al *fundamento*: es, entonces, metafísica, y su reflexión especulativa alcanza la sustancia espiritual y el fundamento sobre los que descansa. La concentración moderna de la reflexión sobre la antropología es buena. Pero la antropología cristiana que está centrada en Cristo exige, para ser plenamente aceptada, pensada y vivida, una profundidad metafísica inalienable. La metafísica es una mediación privilegiada de la búsqueda teológica. Gracias a ella la teología puede franquear el umbral de la experiencia religiosa hacia un auténtico *intellectus fidei*. Para superar la

crisis actual es preciso redescubrir la metafísica; ésta es la vía necesaria que permite llegar más allá de las ciencias hermenéuticas y de los diferentes análisis del lenguaje. Sin ella somos incapaces de responder a la negación de la validez universal del contenido de la fe, que resulta de algunas de estas hermenéuticas y análisis del lenguaje.

"La fe —se afirma en el número 84— presupone claramente que el lenguaje humano es capaz de expresar de manera universal (incluso si lo hace en términos analógicos, pero no por ello menos significativos) la realidad divina y trascendente. Si no fuera así, la Palabra de Dios, que es siempre una palabra divina en un lenguaje humano, no sería capaz de expresar nada sobre Dios".

Una hermenéutica que no fuera más que un reenvío indefinido desde una interpretación a otra, haría que la revelación de Dios fuera pura y simplemente imposible, y la reduciría a la expresión de una concepción humana sobre Dios y sobre lo que se supone que piensa él de nosotros.

La filosofía que quiere ser de algún provecho para la teología debe proceder por discernimiento e integración de todos los logros del saber filosófico, desde la antigüedad hasta el pensamiento moderno y contemporáneo, partiendo de una metafísica vigorosa.

El tipo de argumentación propuesto en el número 85,3 permite una conexión profunda con el tema que nos ocupa, al tiempo que nos hace ver qué es lo que autoriza a una superación de la simple imaginación poética del proyecto cultural del otro que nos propone Paul Ricoeur, por ejemplo, en la reflexión que ha llevado a cabo sobre *Civilización universal y culturas nacionales*: el papel determinante de la tradición para un modo de conocimiento verdadero; en efecto, "el recurso a la tradición no es un simple recordatorio del pasado; consiste, más bien, en reconocer la validez de un patrimonio cultural que pertenece a toda la humanidad. Podría decirse, incluso, que somos nosotros quienes somos deudores de la tradición, y que no podemos disponer de ella a nuestra voluntad. Se trata del hecho de llegar hasta las raíces".

El conjunto de estas consideraciones muestra que la profunda tensión que atraviesa todo el pensamiento es la de la verdad y la historia, del ser y el actuar. Ahora será preciso situar el acontecimiento de Jesucristo en relación a esta tensión.

II. EL ACONTECIMIENTO DE JESUCRISTO

La afirmación del Cristo joánico, "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida", nos sitúa, desde un primer momento, en el núcleo de esa tensión. Dicha afirmación indica que verdad e historia pueden darse en unidad, y que eso ha ocurrido en Jesucristo. Él es el acontecimiento-advenimiento de la verdad, al tiempo que el camino/historia que conduce a ella. San Juan lo presenta como el Logos eterno de Dios, la Palabra de verdad que estaba junto a Dios y que, *viniendo* al mundo, ilumina a todo hombre. Querer proponer, como es el caso de una de las orientaciones más marcadas de la teología pluralista, una ruptura entre Dios y Jesús, entre el Verbo y Jesús, entre el Logos y Jesús..., es, a fin de cuentas, reducir el alcance del Acontecimiento de Cristo en su unicidad radical. En el fondo, es el mismo presupuesto kantiano el que está en la base de semejante comprensión de las cosas. El escándalo que representaban sus pretensiones, que van a llevarle hasta la muerte, sigue poniendo a prueba a todas las culturas y religiones del mundo, después de haberlo hecho con los judíos y los griegos. En la perspectiva pluralista, el mayor obstáculo que habría que salvar sería el dogma de Calcedonia, en cuanto expresión misma de la intolerancia del cristianismo. De modo que tenemos que pensar el Acontecimiento a partir de este preciso lugar. Lo haremos en tres pasos:

- La fecundidad del límite
- *Fides et Ratio* y el proceso de Jesús: el misterio trinitario
- La Iglesia: actualidad del diálogo de Dios con el mundo en el Espíritu de Jesucristo

1. *La cuestión del límite y su fecundidad*

La primera tarea de la teología, según FR 93, es la inteligencia de la *kenosis* de Dios, de la que nos hablan los textos del Nuevo Testamento. Es un trabajo en el que la relación entre *significado* y *verdad* tiene una importancia capital. El significado es la verdad de Dios comunicada por Dios mismo a través de los textos sagrados. En el lenguaje humano, toma cuerpo el lenguaje de Dios. Es imposible contentarnos con interpretaciones en cadena, sin alcanzar un fondo de verdad objetivamente dada y recibida. El historicismo debe rechazarse, pero la acogida de la hermenéutica queda

abierta a las exigencias de la metafísica. Pues los textos se refieren a acontecimientos históricos portadores de un significado que sobrepasa la historia.

Según Van der Leeuw, fenomenólogo de las religiones, todas las religiones hablan de Dios antes de la muerte y después de la muerte; sólo el cristianismo habla de Dios en la muerte; o, mejor dicho, presenta a Dios en la muerte. Y el desafío fundamental al que tienen que hacer frente las religiones y las culturas, que son sus eflorescencias, es precisamente el de la muerte. Todas tratan de resolver su enigma. El cristianismo se presenta, desde el primer momento, como la religión escatológica por excelencia, porque habla desde la crisis más aguda, la de la prueba del límite de la vida. En ese punto permite distinguir dos cosas: el fin como término y el fin como cumplimiento.

San Pablo provocará una crisis radical, tanto en el pensamiento poético y filosófico como en la religiosidad de los atenienses, al anunciar al Dios que resucita a los muertos, pero, sobre todo, al Hijo de Dios que resucita de entre los muertos. Esta crisis ha atravesado todas las épocas de la historia y la diversidad de las culturas. Algo esencial está en juego en la prueba del límite. Desde aquí nos es posible tender la mano al pensamiento filosófico moderno, tan sensible a la cuestión de los límites; cuestión que le viene, precisamente, del espíritu científico.

Paul Ricoeur, que es un explorador de las fronteras de las ciencias humanas a la búsqueda de los principios de articulación, ha llegado a la conclusión de que los saberes son fecundos, sobre todo, a partir de lo que los limita. Lo mismo debería ocurrir con los seres, especialmente con el hombre en relación con el mundo y con Dios: está en los confines, él mismo es confín; pero, además, es preciso que tenga conciencia de ello y que acepte la diferencia antropológica y la diferencia teológica.

En el debate sobre el Acontecimiento de Jesucristo, se trata del hombre y de Dios, que se encuentran de verdad en el límite. Así pues, es esencial saber cómo se ha establecido la articulación en el caso concreto de Cristo y cómo se da a conocer ésta en las demás religiones.

2. *Fides et Ratio y el misterio pascual*

Centrándose desde un primer momento en la cuestión de la verdad, la encíclica es una entrada al Acontecimiento de Jesucristo a través del

proceso que le llevará a la crucifixión. Jesús, antes de su muerte, en efecto, sufrió un interrogatorio que era, en realidad, un ardiente diálogo sobre la verdad. Pilato, en la cumbre del interrogatorio, le pregunta: "¿Qué es la verdad?". Pues Jesús acababa de revelar su identidad como testigo de la verdad: "Eres tú quien dice que yo soy rey. He nacido y he venido al mundo para rendir homenaje a la Verdad. Todo aquél que está en la verdad, escucha mi voz" (Jn 18,37; cf 1 Tim 6,13; Jn 3, 11.32-33; 8,46-47; 1 Jn 4,6). El interrogatorio ante el sanedrín terminó con Caifás rasgándose las vestiduras porque Jesús se había llamado "Hijo de Dios".

Dos grandes títulos de Jesús, testigo de la verdad de Dios e Hijo de Dios, son la causa de su muerte. Él deja clara tanto su identidad como su diferencia con Dios. Pero esta diferencia se inscribe en el ser mismo de Dios. Él afirma que es Hijo de Dios por naturaleza, y esto es lo inaudito.

De este modo, el acontecimiento central de la vida de Jesús adviene en el momento en que, por su muerte y su resurrección, producirá su *diferencia teológica*, que no tiene equivalente en ninguna otra religión. Todo el Nuevo Testamento atestigua esta diferencia, que influye en todos los textos. Él es el Hijo de Dios y Dios es su Padre; el lazo sustancial de comunión eterna que les une es el Espíritu Santo. En san Juan, Cristo establece la causalidad entre su partida, su muerte y la venida del Espíritu Santo, quien, entre otros testimonios, manifestará su derecho a estar a la derecha de Dios (cf. Juan Pablo II, *Dominum et Vivificantem*). El acontecimiento de Jesucristo es el cumplimiento de la figura del Siervo sufriente del tercer Isaías (cf. Is 53,10), en el que se realiza la Alianza Nueva y definitiva entre Dios y el hombre.

Al producir, por su muerte, la diferencia teológica (él es el testigo fiel de Dios, como Padre suyo) lleva a cumplimiento también una figura de humanidad, la figura bíblica del hombre como imagen y semejanza de Dios. Él es la imagen de Dios invisible, la impronta de su sustancia (Hb 1,3). De modo que produce también una *diferencia antropológica*. Al revelar a Dios Uno y Trino, en realidad se lo comunica a la humanidad, a la que revela como capaz de ese Dios. Al Dios desconocido le corresponde entonces el hombre desconocido. GS 22 nos lo ha enseñado y FR retoma esta enseñanza: al revelar Dios al hombre, se lo revela a sí mismo.

El acontecimiento de Jesucristo es, entonces, como dice FR de modo extenso, el *sacramento del encuentro con Dios*. La tensión del hombre

hacia su verdad se une con la tensión de amor de Dios hacia el hombre y eso se da para ser visto y participado: es Jesucristo. El primer nacido de entre los muertos revela que él es el primer nacido antes de todas las criaturas. El bautismo, que permite entrar en la Iglesia, es la participación en él.

3. *La Iglesia, sacramento universal de salvación*

La Iglesia forma parte del acontecimiento de Jesucristo como su cuerpo y su familia, como la casa de Dios. De ser el anunciador del Reino presente en medio de los hombres en su persona, Jesús resucitado es revelado ahora por el Espíritu como el Reino de Dios ya inaugurado. La Iglesia, ligada a él por el Espíritu Santo, es su cuerpo, el germen y la anticipación real del Reino de Dios. Es el Pueblo testigo de su mesianidad. La Iglesia la componen todos los bautizados a quienes les ha sido dado el participar del Espíritu de Cristo, que mantienen viva la doble diferencia teológica y antropológica y ofrecen a todos los hombres el participar de ella, sean de la cultura y de la religión que sean. La Iglesia es, como no dejará de repetir san Pablo, la unidad del judío y del pagano. Está abierta a todos los hombres, pues todos son capaces de comprender y aceptar su mensaje. Todo hombre es capaz de Dios. Pero esta capacidad se libera únicamente si se salva el obstáculo del pecado, y el Espíritu de Cristo viene a levantarlo desde el interior. El tipo de hombre en el que esta capacidad permanece activa es aquel cuya cultura particular está abierta a la universalidad de la humanidad. La forma en la que se expresa esta apertura a la universalidad es la razón en tanto que es sabiduría.

FR se ha propuesto como misión mostrar que la razón humana es capaz de verdad. Por muy imperfecto que sea, el conocimiento humano de la verdad es real. La disciplina del espíritu que se ha revelado históricamente como más adecuada a este conocimiento de la verdad es la filosofía en tanto que conocimiento del ser como ser: la metafísica.

Una vez delimitado el Acontecimiento de Jesucristo en sus líneas principales a partir del límite que permite captar el acontecimiento en su realidad de signo activo, y, por tanto, de sacramento del encuentro con Dios Uno y Trino, y a partir de la problemática central de FR, que es la de la verdad y la capacidad humana para conocerla, podemos tratar sobre la cuestión del encuentro de las culturas y las religiones que nos interesa.

III. EL CRISTIANISMO COMO INSTAURACIÓN DEL DIÁLOGO INTERCULTURAL E INTERRELIGIOSO. LA INCULTURACIÓN

1. *El cristianismo como instauración del diálogo intercultural e interreligioso*

La especificidad del cristianismo que hemos presentado a partir de la prueba del límite se ha dado como acontecimiento a un tiempo histórico y transhistórico. La "tumba vacía" es un dato histórico indiscutible alrededor del cual se han enfrentado las interpretaciones desde los orígenes. La interpretación del Nuevo Testamento encuentra su núcleo central en la automanifestación del crucificado a testigos elegidos que entran en reciprocidad con él en la fe, que es participación en su Espíritu. El Nuevo Testamento afirma que "el Padre le ha resucitado", y con eso otorga su fundamento absoluto a la pretensión de verdad del Jesús histórico. "Resucitó al tercer día según las Escrituras", transformando así el absurdo de la muerte en un lugar de sentido y de verdad absoluta. Él mismo inauguró la interpretación de las Escrituras sobre lo que le concierne y llega al cumplimiento en la muerte por amor y en la obediencia radical a Dios. El Espíritu que él ofrece (y que guarda una relación intrínseca con su muerte) es el Espíritu común del Padre y del Hijo que es Él mismo. El lazo que ha establecido expresamente entre la cena pascual y el don de su vida en la cruz al día siguiente, con el gesto específico de la fracción del pan, que da en alimento como su cuerpo y su sangre, ha constituido a su Iglesia como su cuerpo, que, en Pentecostés, será transformado por su Espíritu en Pueblo testigo de su resurrección y de su filiación divina. La Iglesia es el sacramento universal de la salvación. Los testigos de su muerte y de su resurrección han obtenido de Él un mensaje que es la verdad sobre Dios y sobre el hombre. Anuncian que Él es aquel en quien se cumple el destino del hombre en su capacidad más elevada: es capaz del Dios que se le revela y se le comunica.

El don del Espíritu que encamina hacia la verdad en su totalidad va a permitir a la Iglesia realizar la misión universal que el Resucitado le ha confiado en un doble movimiento de escucha y de aceptación de los datos de la revelación hecha de palabras y de actos, por una parte, y de pene-

tración por la fe y por la inteligencia, por otra, en favor de la misión evangelizadora, a través de las distintas culturas de las naciones y de las distintas épocas de la historia.

La Iglesia tiene conciencia de haber recibido una misión universal de salvación por mandato. Se aplica en anunciar el mensaje, pero este mensaje debe ser plenamente recibido. Está en la naturaleza de este anuncio el hacer tambalearse los criterios de juicio y los valores determinantes de cada pueblo (cf. EN 18-20), pues, por el hecho del pecado, el hombre teme a Dios, y rechaza, incluso, el encuentro con Dios.

La explicación del misterio que adviene en el seno de cada cultura desde que se produjo el acontecimiento es la condición para que la fe sea "plenamente recibida, plenamente pensada y fielmente vivida": en esto consiste la *inculturación*. Dos explicaciones han ejercido una gran influencia desde los orígenes de la Iglesia, cuando conoció el mundo griego, cuya cultura y religión se pensaban a sí mismas en una reflexión filosófica: de una parte, el misterio de la Trinidad y, de otra, el misterio cristológico de la unión de las dos naturalezas en la persona única y divina del Hijo.

El mismo escándalo que llevó a la muerte a Jesús y que su resurrección disolvió para el hombre de fe se encuentra en la cultura helenística, que considera la cruz de Cristo una locura. Pero, en su esfuerzo de inculturación, la Iglesia logra encontrar lo positivo que conlleva la filosofía, especialmente en su dimensión metafísica, y que debería permitirle explicar el contenido de la Palabra a los griegos para que judíos y paganos compartan la misma fe y la comprendan mejor: es la sabiduría que Israel ya había encontrado y acogido hasta ver en ella a un personaje divino. La explicitación de los principios universales del pensamiento humano es el fondo común a partir del cual es posible acoger el mensaje de salvación y percibir su verdad. Esta verdad aparece como la misma y distinta de la buscada por la metafísica, que persigue el conocimiento de la verdad del ser en tanto que ser. Una verdad semejante es verdaderamente universal hasta el punto de que san Pablo y san Juan han podido interpretar las afirmaciones de la fe en un sentido ontológico, como ya se ha indicado más arriba.

Los Padres de la Iglesia han desarrollado ricas perspectivas sobre las culturas y sobre la filosofía que la teología retoma ampliamente en nuestros días, y que son una mirada de fe positiva dirigida por la Iglesia sobre

las culturas y las religiones a lo largo de los siglos. La Edad Media, sobre todo Tomás de Aquino, llevó la reflexión sobre la dimensión filosófica de la cultura humana a un punto muy elevado en el proceso de inculturación de la fe que es la teología. Su comprensión metafísica del conocimiento de la verdad la presenta como *adequatio rei et intellectus*, cuando la persona misma en este acto toca el ser. El conocimiento es un acto de ser.

La tendencia moderna del pensamiento ha sobrevalorado la subjetividad y, finalmente, se ha encerrado en el conocimiento del sujeto por rechazo de la metafísica.

2. *Diálogo intercultural e interreligioso*

El *encuentro* del hombre con Dios es una categoría fundamental en el pensamiento cristiano. Es Cristo mismo el que constituye el encuentro en persona del hombre con Dios. El anuncio de este encuentro provoca el éxtasis del hombre mismo para llevarle al encuentro con Dios, que ha venido a él en Cristo, para que se convierta en hijo en el Hijo.

En la medida en que la religión es reconocida como el núcleo de toda cultura, como su instancia última de significado y su fuerza estructurante fundamental, es difícil separar el diálogo intercultural del diálogo interreligioso. Lo que está en juego en el diálogo intercultural es el hombre, pero ¿qué hombre? Del mismo modo, lo que está en juego en el diálogo interreligioso es Dios; y esto lleva a la misma pregunta: ¿qué Dios? En este contexto, el cristianismo se nos aparece como una interpelación fundamental a todas las religiones y culturas, puesto que, como decíamos, su trabajo sobre el límite es único en la historia. El empeño de los teólogos pluralistas en reivindicar, para hacer posible el diálogo y rechazar la intolerancia, la eliminación del dogma de Calcedonia puede resumir hoy el largo proceso que atraviesa la historia a este respecto.

El cristianismo pone a todas las religiones en situación de crisis, pues, por su mismo hecho, cuestiona las culturas antes centradas en torno a esas religiones. La obligación de reflexionar sobre su propia identidad en crisis es una llamada acuciante al diálogo, si no se quiere correr el riesgo de la violencia al buscar la unidad sin pasar por lo universal, lo que constituye el rechazo del trabajo sobre el límite. La fe cristiana se enraiza, precisamente, como decíamos al hablar del acontecimiento de Cristo, en la universalización como victoria sobre la violencia sufrida por causa del

amor a la verdad y de la verdad del amor. El cristianismo es, por tanto, una apertura de diálogo universal con los pueblos a los que, por mandato del Resucitado, les es anunciado el mensaje de la salvación mediante el pueblo de los testigos. El proceso de inculturación es, automáticamente, el lugar donde deben llevarse a cabo, inseparablemente, el diálogo intercultural e interreligioso.

De hecho, hablar del encuentro de culturas es inexacto, pues el hombre no habita su cultura en cualquier nivel, sino en su centro, en su núcleo, que es la religión. Nos planteamos, por tanto, el encuentro de las culturas a través de las religiones, que constituyen su fondo de energía, su fuente de dinamismo. Pues las religiones son las experiencias más auténticas de encuentro. Y en la oración es donde se revelan como movimiento sustancial del alma hacia Dios, cuyo encuentro experimentan.

3. *Fides et Ratio* y la inculturación

La CTI, en su documento *Fides et Inculturatio*, alumbró cuatro dimensiones de la cultura, una de las cuales ordena a las otras tres: la persona, la memoria, las obras, el medio. Del mismo modo que en *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI, la CTI piensa que, cuando se habla de cultura, siempre hay que partir de la persona y volver a la persona. Pero cuando nos planteamos la cultura como lengua, debemos estar de acuerdo con M. Foucault, que dice que "el que habla en la lengua es el pueblo". Hay que entender pueblo en el sentido de sujeto histórico comunitario.

a) El sujeto de la inculturación: la Iglesia.

Del mismo modo, cuando hablamos de inculturación hay que plantear, ante todo, la cuestión del sujeto. La Iglesia nos aparece como ese Pueblo que habla el lenguaje de la fe y se esfuerza por comunicárselo a las naciones cuyo tiempo dura todavía (cf. CEC 56-58; cf. Lc 21-24). En su misión evangelizadora, cuyo primer protagonista es el Espíritu Santo, ella dialoga con los hombres que pertenecen a otras culturas y otras religiones, de las cuales sabemos que están en estrecha simbiosis, pues cada cultura encuentra su fundamento en la religión que la estructura. Mientras la Iglesia conduce ese diálogo, establece una diferenciación relativa entre la religión y la cultura e inmediatamente empieza a apropiarse de esa cultura,

a la que no roba nada, sino que, al contrario, es asumida, purificada y promovida por ella.

b) Criteriología.

En esta apropiación, la inculturación debe obedecer a unos criterios que FR 72-73 recuerda citando a NA: 1) La universalidad del espíritu humano, cuyas exigencias fundamentales resultan ser idénticas en todas las culturas. 2) Al llevar a cabo una nueva inculturación, no se despoja de los logros respecto a la profundización de su fe que hizo posible su primera inculturación en el pensamiento grecolatino. 3) Resiste a los pueblos cuando éstos, por la reivindicación de su especificidad y originalidad culturales, son arrastrados a encerrarse en la diferencia, en la oposición a las demás tradiciones; así, aparece como una fuerza educadora que obliga a las culturas a ser fieles a la universalidad del espíritu humano (FR 72). La preocupación de FR es la circularidad entre teología y filosofía, entre fe y razón, entre fe y cultura, gracias a la mediación de la universalidad que se realiza en la filosofía, y, más precisamente, en la metafísica (FR 73). Esta criteriología tiene la mayor importancia para la inculturación, que aparece así como garantía de perennidad para las culturas de las naciones. Al pasar a la Iglesia, éstas acceden a una universalización que las inscribe en una larga duración que las religiones tradicionales están lejos de poder garantizar. Una de las mayores bazas del diálogo y la inculturación es el reconocimiento y la aceptación de la universalidad del espíritu humano y de la verdad que éste descubre como condición de posibilidad de la aceptación verdadera del acontecimiento de Cristo, a un tiempo verdad de Dios y verdad del hombre.

c) Inculturación: apertura a la novedad de Cristo y a la alteridad diferencial.

La CTI ya relacionaba inculturación y diálogo interreligioso en su documento *Fides et Inculturatio* al comentar el pensamiento de Juan Pablo II en su Carta al Cardenal Secretario de Estado el 20 de mayo de 1982, que decía:

Una fe que no esté hecha de cultura es una fe que no ha sido recibida plenamente, no ha sido pensada plenamente, no ha sido vivida fielmente".

La CTI comenta: "Estas palabras de Juan Pablo II muestran la importancia de la inculturación de la fe. Se constata que la religión es el núcleo de toda cultura, en tanto que instancia de significado último y fuerza estructurante fundamental. De este modo, la inculturación de la fe no puede prescindir del encuentro con las religiones que debería tener lugar, sobre todo, a través del diálogo interreligioso (cf. *Fides et Inculturatio*, c. III, 10, 26).

La relación entre *cristianismo* y *culturas*, una vez precisada la criterio-logía, es ubicada por FR 70 bajo el signo de la unidad reconquistada por la cruz de Cristo para el judío y el pagano, cuyo reencuentro ha producido un ser nuevo: el Cuerpo de Cristo. La comunidad primitiva, al chocar contra los obstáculos procedentes de la diversidad de culturas, ha tenido que pensar en profundidad el misterio de la unidad maravillosamente dada en Pentecostés (FR 71,2). El Espíritu de Pentecostés hay que referirlo a la Alianza sellada por Cristo con su sangre, que grita más fuerte que la de Abel y que no reclama venganza, sino que se da en la gratuidad. Ha conseguido la paz entre el judío y el pagano, los ha reconciliado tan profundamente que ya no son extranjeros ni huéspedes, sino conciudadanos de los santos, habitantes de la casa de Dios (Ef 2,13.19). Esta unidad conquistada en la sangre y que se ha universalizado por derecho propio llama a las culturas a asumir un misterio que las sobrepasa y las colma; les invita a dejar de ver sus particularidades como amenazas, para empezar a verlas como capacidad de apertura a lo universal del espíritu humano, prefiguración lejana pero real en la alianza de la creación de la plenitud que se da ya en el misterio de Cristo redentor y que todavía tiene que ser aceptada por todos los pueblos (FR 70,4). Cada cultura lleva en sí misma una tensión hacia el cumplimiento, es invitada por la Iglesia, que anuncia el acontecimiento de Cristo, a mirarse con una mirada nueva: está capacitada fundamentalmente para acoger la novedad y, por tanto, la novedad de la revelación divina (FR 71,1). En la cultura grecolatina se hizo una primera inculturación decisiva. Ésta no puede prohibir, sino que, más bien al contrario, llama a otras, con tal de que nos mantengamos fieles a los criterios ya enunciados y que proceden del misterio de Cristo.

d) Algunos lugares africanos de recepción de *Fides et Ratio*.

Se abren nuevas tareas a la inculturación, que es importante llevar a término sabiendo poner los acentos precisos. El acento de la unidad y la universalidad está por todas partes en FR. La Iglesia que se entrega a semejante obra de inculturación en África está confrontada en el diálogo intercultural e interreligioso a los problemas siguientes, en el plano propiamente teológico:

1) *Iglesia-Familia*

Profundizar en la teología de la Iglesia-Familia de Dios para llegar a una identidad más clara del sujeto de la inculturación, que ella misma es, por integración de las demás imágenes del misterio de la Iglesia.

Encontramos que el mejor camino para una interpretación de las dos imágenes de cuerpo y de pueblo es el que ha adoptado la Iglesia misma al colocarse en posición misionera de anuncio y de diálogo: Iglesia sacramento universal de salvación.

En esta línea, FR nos aporta una luz valiosísima para la teología del signo visible y audible y de su mediación de la alteridad: es preciso el paso por la verdad universal, que con demasiada frecuencia en nuestros días se sacrifica para encerrarse en la cultura particular en lugar de esforzarse, como dice san Pablo, en comprender "con todos los santos la amplitud, la longitud, la profundidad ... el amor de Cristo, que sobrepasa todo lo que podemos conocer ... la plenitud de Dios" (Ef 3,1-19). La inconsistencia en la que nos encierra el pensamiento moderno a causa del prejuicio kantiano nos prohíbe todo acceso a la alteridad divina, que es la verdad, pero también a la cultura del otro, que seguirá siendo siempre un extraño. Como mucho, podemos reinterpretar el propio fondo cultural mediante un nuevo ejercicio de creatividad y entregarnos a la imaginación de la otra cultura. En la perspectiva que nos abre san Pablo, y a la que no se accede más que si se devuelve la confianza a la idea del ser en tanto que ser, estamos en un desconocimiento por sobreabundancia de riquezas; estamos en la analogía de sobreeminencia. Esta perspectiva apela al conocimiento mediante la comunión de los santos, por la solidaridad que conlleva la complementariedad. El diálogo que se hace encuentro solidario en la verdad que es amor, no puede ya hacerse sobre las brasas incandescentes de la sospecha y la desconfianza, como ocurre cuando se alimenta

la violencia radical, la que nace de la ruptura del *fenómeno* y el *noúmeno* y que vuelve a brotar en la fuente divina del hombre. En este tipo de diálogo, tratamos con una tautología igualmente agotadora. Saturado de sí mismo, el hombre se hace agresivo y violento: tal es la verdadera fuente oculta de la intolerancia; no es el dogma de Calcedonia, que es más bien fuente de diferenciación de una infinita riqueza y de imposible saturación de sentido.

2) *Los textos culturales africanos de ética fundamental*

Un segundo eje de lectura fecunda de FR en las culturas de la oralidad es la reflexión sobre el valor universal de la filosofía de los pueblos sin escritura. Un lugar decisivo de escucha sobre el hombre lo constituyen los textos de ética fundamental que, de modo innegable, tienen autor. Pues forman un sistema, y obedecen a reglas de funcionamiento. No son fruto del azar. Hemos señalado cuatro ejes de alianza, obedeciendo al imperativo de una feliz articulación de las valencias femeninas de acogida y de pasividad y de las valencias masculinas de iniciativa y de actividad. Los cuatro ejes de alianza son: la alianza con el cosmos o alianza de universo, la alianza con el otro de sexo diferente que ha constituido la familia y la alianza con el otro del mismo sexo bajo la relación de humanidad (que es la alianza sobre la base del pacto social) y, por fin, la alianza con el Otro absoluto o la religión.

3) *Los sujetos de la cultura oral*

El respeto de África supone el reconocimiento de los sujetos pensantes de la cultura de la oralidad y de la validez universal de su discurso

Los interlocutores, sujetos que participan en el diálogo, cuando se trata de las religiones tradicionales que viven en régimen cultural de oralidad, no son, por tanto, *las formas y las estructuras*, como nos dice el *Instrumentum Laboris* del Sínodo especial para África en el n. 101, sino más bien *los sabios intelectuales comunitarios* a los que consideramos los creadores de los proyectos antropológicos de nuestros pueblos; proyectos cuyas normas de vida en alianza según los cuatro niveles señalados nos surgen de la pura mitología, del mismo modo que ya la filosofía de la Antigüedad grecolatina representaba un discurso de razón universal, que los Padres se tomaron en serio. Así pues, además de los *ritos* que el

Vaticano II considera como lugares posibles de participación de los pueblos en el misterio pascual gracias al Espíritu Santo (GS 22), debemos considerar muy en serio los textos éticos, y buscar en ellos el núcleo de validez universal. Los sujetos que los crearon o que los mantienen activos en la comunidad han reflexionado igualmente sobre la realidad de la conciencia moral y religiosa y, acertadamente, refieren a Dios una norma natural universal no elaborada por ellos, y a la juridicidad a la que se someten todas las demás normas y que les resulta transversal.

FR, leída desde esa posición y conjuntamente con *Veritatis Splendor* (VS), ilumina ampliamente la inculturación y el doble diálogo del que estamos hablando y que creemos que es útil referir a su centro único: la religión; o, para decirlo más claramente, la conciencia moral y religiosa. El debate sobre la naturaleza, entendida precisamente como esa ley no escrita de Dios, y que es universal en la conciencia humana, reencuentra toda su validez y su importancia para arbitrar el diálogo. Si, según santo Tomás de Aquino, la nueva ley es el Espíritu Santo, encontramos en la cuestión moral el lugar de paso a lo universal sobre el que con tanta razón insiste FR.

IV. CONCLUSIÓN

La encíclica, de la que acabamos de ofrecer un rápido acercamiento y una aplicación a la problemática del diálogo intercultural e interreligioso en la perspectiva de la Iglesia como prolongación y actualidad del acontecimiento de Cristo-Sacramento del encuentro de Dios y del hombre, es una gran encíclica. Al leerla nos damos cuenta de hasta qué punto la cuestión de la verdad es importante para la paz del mundo.

El diálogo es imposible si no es diálogo con Dios. El cristianismo, que se basa enteramente en la fe en esta apertura del diálogo por parte de Dios hacia la humanidad, se ve hoy en día contestado por causa de esta pretensión. Se le exige que tache su fe cristológica para dejar de tener una apariencia intolerante. Era importante examinar en profundidad los presupuestos del mundo moderno, que de este modo puede elevar su propia pretensión. Eso lo ha hecho FR con amplitud y profundidad. Uno de esos presupuestos es la sospecha. Presente desde la de Adán y Eva en el jardín

del Edén, alcanza su forma teórica más elevada con los tres maestros de la sospecha de los que nos han hablado, y actualmente ofrece sus frutos tardíos en el nihilismo.

La victoria sobre la sospecha no se ha logrado en otro sitio que en la Cruz de Cristo. Creemos que el diálogo interreligioso e intercultural debe partir absolutamente de la Cruz en la que Cristo entregó la verdad acerca de Dios y acerca del hombre muriendo en la obediencia y por amor. Cualquier otro lugar corre el riesgo de estar sujeto a sospecha y de ser impugnado por eclesiocentrista o cristocentrista exclusivista o inclusivista. La sospecha vertida sobre el cristocentrismo inclusivista se basa, de hecho, en el prejuicio trascendentalista. Sostenemos y hemos expuesto en este trabajo un cristocentrismo inclusivista que parte del amor que llega hasta el extremo, es decir, que parte precisamente de la Cruz donde la crisis de las culturas y de las religiones alcanza su momento más agudo y donde, según la historia de las religiones, sólo el Cristianismo nos habla de un Dios desarmado y desarmante. Si Cristo es el encuentro del hombre con Dios en persona, y eso desemboca en la revelación trinitaria de Dios en la Cruz, la categoría del encuentro sigue siendo decisiva para nosotros. Éste permite que los integrantes del diálogo entren en un dramatismo de cuya salida el único dueño es el Espíritu de Cristo resucitado.

(Traducido por María Badiola)