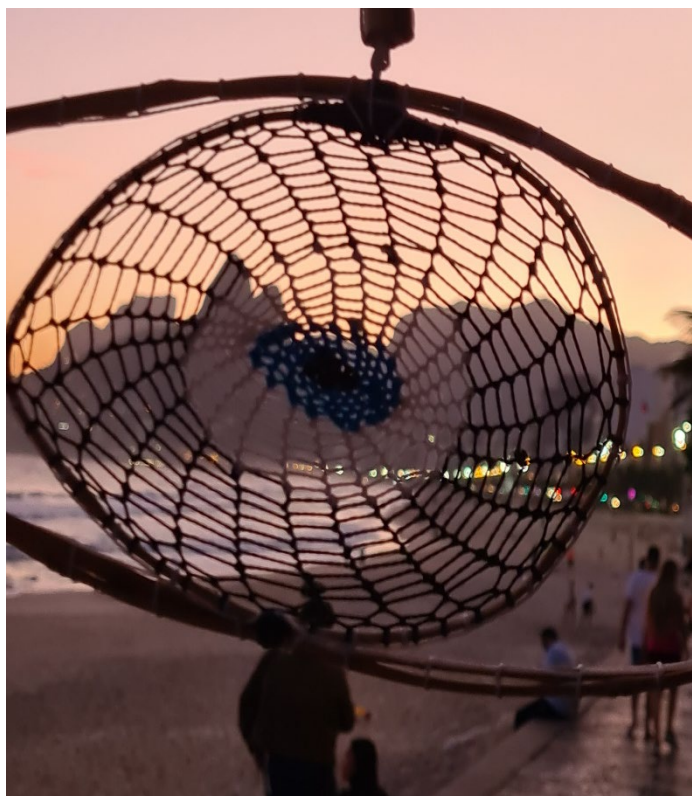


**Formación**  
**Permanente**  
**2021**



**Interculturalidad y vida consagrada**

## INTERCULTURALIDAD Y VIDA CONSAGRADA

### INTRODUCCIÓN

A lo largo de su historia, la Iglesia ha dialogado con la diversidad de culturas que ha ido encontrando en su misión de anunciar el Evangelio a todas las gentes. Este diálogo constante con las diferentes filosofías tiene por objeto hacer que el contenido de la fe sea relevante y significativa para los diferentes pueblos en cada momento de la historia; por eso, lejos de rechazar las expresiones culturales de estos pueblos, y siempre que estas no fueran contrarias a la fe, la Iglesia ha aceptado en su seno las riquezas de los diversos pueblos de la tierra. Esta convicción se refleja en las siguientes palabras de san Agustín de Hipona:

La ciudad celestial, durante su peregrinación, va llamando ciudadanos por todas las naciones y formando de todas las lenguas una sociedad viajera. No se preocupa de la diversidad de leyes, de costumbres ni de institutos, que resquebrajan o mantienen la paz terrena. Ella no suprime ni destruye nada, antes bien lo conserva y acepta, y ese conjunto, aunque diverso en las diferentes naciones, se flecha, con todo, a un único y mismo fin, la paz terrena, si no impide la religión que enseña que debe ser adorado el Dios único, sumo y verdadero<sup>1</sup>.

De esta manera, fruto de este encuentro e intercambio de la Iglesia evangelizadora con la diversidad de culturas, recuerda Agustín al comentar el Salmo 44, surgió la diversidad de Iglesias locales: “[Los apóstoles] predicaron la palabra de la verdad y *engendraron Iglesias*”<sup>2</sup>. En las siguientes páginas, queremos preguntarnos por el significado y las implicaciones que, para la Iglesia, en general, y para la Vida consagrada, en particular, tienen ese “diverso en las diferentes naciones” de la primera cita y el ‘plural’ con el que el Obispo de Hipona califica a la Iglesia engendrada en el anuncio del Evangelio. En otras palabras, buscamos explorar las consecuencias que la inculturación y la interculturalidad tienen tanto

---

<sup>1</sup> *ciu. Dei* XIX, 17 (ed. José Morán, BAC, Madrid 1958, 496).

<sup>2</sup> *en. Ps.* 44, 23 (ed. Balbino Martín Pérez, BAC, Madrid 1965, 89-90).

para la vida de la Iglesia como para una congregación religiosa inserta en una diversidad de contextos.

## 1. COMPRENDIENDO EL CONCEPTO DE CULTURA

Con el propósito de comprender el sentido, alcance y objetivo de los procesos de inculturación e interculturalidad, es necesario que previamente clarifiquemos qué entendemos por cultura. Con este fin, acudimos al campo de la antropología cultural, donde Geertz sostiene que cultura es “un sistema heredado de concepciones expresadas de forma simbólica por medio del cual el ser humano comunica, perpetúa y desarrolla su conocimiento y comprensión acerca de su existencia y actitudes hacia la vida”<sup>3</sup>. En sintonía con esta comprensión, el papa Francisco habla en los siguientes términos en su Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*:

Se trata del estilo de vida que tiene una sociedad determinada, del modo propio que tienen sus miembros de relacionarse entre sí, con las demás criaturas y con Dios. Así entendida, la cultura abarca la totalidad de la vida de un pueblo. Cada pueblo, en su devenir histórico, desarrolla su propia cultura con legítima autonomía... El ser humano está siempre culturalmente situado (EG 115).

Atendiendo a estas descripciones del concepto de cultura, podemos extraer conclusiones que puedan ser de interés para nuestro trabajo. La primera de ellas la condensa el pensador tanzano Charles Nyamiti, afirmando que “la cultura es más que la suma de sus partes: tiene también su ‘espíritu’, ‘alma’ o ‘carácter’”<sup>4</sup>. Cada cultura es un sistema que posee una unidad interna; por eso, más que la simple yuxtaposición de valores, creencias y normas, cada cultura ostenta una ‘gramática’ interna que da coherencia al conjunto de sus expresiones y elementos concretos.

La segunda consecuencia que podemos extraer es el hecho de que solo se puede alcanzar a la persona humana dentro y desde su particular sistema cultural y, a su vez, la persona solo se comunicará con otros desde este. Así, tal sistema dotado de coherencia interna se convierte para cada persona en un “modelo mental preconcebido”<sup>5</sup> que media todas sus relaciones. Junto a esto, aunque resulte obvio, hemos de ser conscientes de que existe una pluralidad de culturas. Cada sociedad particular, o todo grupo humano en general, tiene su propia cultura, o su propio sistema básico de significado. Por tanto, es más apropiado hablar de una pluralidad de culturas que el uso singular del concepto de cultura. El hecho incuestionable de la pluralidad de culturas implica que cada una disfruta de una legítima autonomía y que, por tanto, debe ser respetada en su originalidad. De ahí que ninguna pueda arrogarse para sí misma el privilegio de considerarse ‘la’ cultura que expresa la

<sup>3</sup> C. Geertz, *The Interpretation of Culture*, 3<sup>rd</sup> ed., Basic Books, New York 2000, 89.

<sup>4</sup> Ch. Nyamiti, *The Scope of African Theology*, Gaba Publications, Kampala 1973, 8.

<sup>5</sup> A. Shorter, *Toward a Theology of Inculturation* Orbis Books, Mariknoll 1997, 4.

plenitud del ser humano; ni tampoco compararse con otras culturas en términos de superioridad o mayor grado de desarrollo<sup>6</sup>.

La tercera característica de toda cultura es su naturaleza dinámica. Las culturas no son realidades estáticas; al contrario, son realidades vivas inmersas en un continuo proceso de cambio. Toda cultura está íntimamente ligada a la búsqueda de sentido y, por ello, no solo está relacionada con el pasado, sino abierta al futuro. Este carácter dinámico se realiza a dos niveles. El primer nivel de cambio ocurre hacia dentro de toda cultura, dado que todo individuo particular en su relación con su cultura no solo es un objeto sino también sujeto de su cultura. Tras un proceso de ‘enculturación’, es decir, de aprendizaje por inmersión en la cultura de la que participa, la persona va adquiriendo la capacidad de libremente confrontar su propia cultura. De esta manera, la persona pasa de ser alguien pasivo a ser un sujeto activo, creador y transformador de cultura. Así, la cultura es algo dinámico, que un pueblo recrea permanentemente ante las distintas situaciones existenciales y desafíos que afronta.

La originalidad de cada cultura no implica que se replieguen sobre sí mismas y se aislen del resto. Más bien, tal particularidad supone una contribución irremplazable al bien común. Esto nos lleva a la última de las conclusiones: las culturas son realidades abiertas a la relación entre ellas y al enriquecimiento mutuo. Las culturas también se transforman como resultado de los contactos externos que entre ellas se producen, de tal manera que, dada la interacción que entre ellas se da y la consecuente influencia mutua, es muy difícil encontrar una sola cultura que esté libre de toda infiltración externa. Este proceso de impacto intercultural es, en opinión del misionero y antropólogo Aylward Shorter, el principal factor de cambio cultural<sup>7</sup>.

Hoy, la interacción entre los pueblos se ha multiplicado exponencialmente gracias al desarrollo de los medios de comunicación social y de transporte y al incremento de la movilidad humana. Esta nueva situación ofrece muchas posibilidades; pero no puede obviarse el que este contacto supone también una fuente de conflicto. La razón se halla en que toda cultura posee una dimensión de exclusividad o “un momento de ‘alteridad’” que constituye la delimitación entre las distintas culturas. Sin embargo, esto no significa que se deba negar el enriquecimiento que supone para toda cultura el encuentro con otras, pues “la riqueza de cualquier valor humano o religioso trasciende el tiempo y el espacio, y como tal es beneficioso para cualquier grupo humano”<sup>8</sup>. Lo que en una determinada cultura es un valor auténtico que promueve la plenitud y el desarrollo de las

---

<sup>6</sup> Cf. Juan Pablo II, *Fides et Ratio* (= FR) 3, 4, 71.

<sup>7</sup> Cf. A. Shorter, *Toward a Theology...* 7.

<sup>8</sup> Cf. Ch. Nyamiti, *Christ*, vol I, 11.

personas y la sociedad puede llegar a ser asumido por otras culturas hasta considerarlo como algo propio. Esto es posible gracias a que, en toda cultura, íntimamente unida a su ‘inalienable originalidad’, también existe una dimensión de ‘comunicabilidad universal’. Así, la capacidad de toda cultura de ser universalmente comunicable descansa en su inalienable originalidad. A su vez, su apertura universal revela su más íntima originalidad. Tal dependencia mutua entre universalidad y particularidad mueve a toda cultura al encuentro con otras, donde se descubre en complementariedad con las demás. En su última carta encíclica, *Fratelli Tutti*, el papa Francisco apunta que el encuentro entre las culturas es “una oportunidad de enriquecimiento y de desarrollo humano integral de todos”, por eso, habla de la importancia de una “ofrenda recíproca” entre las culturas que responde a:

...la necesidad de comunicarnos, de descubrir las riquezas de cada uno, de valorar lo que nos une y ver las diferencias como oportunidades de crecimiento en el respeto de todos. Se necesita un diálogo paciente y confiado, para que las personas, las familias y las comunidades puedan transmitir los valores de su propia cultura y acoger lo que hay de bueno en la experiencia de los demás (FT 133-134).

Se desprende, por tanto, que el enriquecimiento mutuo entre culturas no conduce a una pérdida de diversidad de ecosistemas o identidades culturales. Este proceso no se resuelve en una simple yuxtaposición o combinación de las diversas culturas. La complementariedad que existe entre las distintas culturas excluye cualquier forma de uniformidad cultural o de colonialismo cultural<sup>9</sup>. Al contrario, el encuentro con ‘el otro’ llevará a una comprensión más profunda de la propia identidad personal, pues “la propia identidad solo alcanzará su plenitud y madurez en el encuentro con la alteridad del otro”<sup>10</sup>. De ahí que, en lugar de perder su propia particularidad, las culturas saldrán de este encuentro intercultural mejor y más enraizadas en su propia identidad. Por esta razón, el enriquecimiento mutuo entre las distintas culturas es algo vital para todas ellas; de lo contrario, podrían caer en

<sup>9</sup> En esta línea, EG 62: “En muchos países, la globalización ha significado un acelerado deterioro de las raíces culturales con la invasión de tendencias pertenecientes a otras culturas, económicamente desarrolladas, pero éticamente debilitadas. Así lo han manifestado en distintos Sínodos los Obispos de varios continentes. Los Obispos africanos, por ejemplo, retomando la Encíclica *Sollicitudo rei socialis*, señalaron años atrás que muchas veces se quiere convertir a los países de África en simples «piezas de un mecanismo y de un engranaje gigantesco. Esto sucede a menudo en el campo de los medios de comunicación social, los cuales, al estar dirigidos mayormente por centros de la parte Norte del mundo, no siempre tienen en la debida consideración las prioridades y los problemas propios de estos países, ni respetan su fisonomía cultural». Igualmente, los Obispos de Asia «subrayaron los influjos que desde el exterior se ejercen sobre las culturas asiáticas. Están apareciendo nuevas formas de conducta, que son resultado de una excesiva exposición a los medios de comunicación social [...] Eso tiene como consecuencia que los aspectos negativos de las industrias de los medios de comunicación y de entretenimiento ponen en peligro los valores tradicionales»”.

<sup>10</sup> J. Puthenpurackal, “Cultural Rootedness and Cultural Openness”: *Culture as Gift and Task. Philosophical Reflections in the Indian Context*, Association of Christian Philosophers of India 9, ed. Keith D’Souza, Asian Trading Corporation, Bangalore 2008, 60-77, aquí 68.

un falso exclusivismo abocado al estancamiento cultural o, en palabras del papa Francisco, en una “esclerosis cultural” (FT 134).

Además, según la antropología cultural, la complementariedad entre las culturas permite también el mutuo intercambio de sus riquezas. Ahora bien, la inclusión en una determinada cultura de un valor ‘ajeno’ se lleva a cabo en armonía con el sistema de pensamiento que da coherencia interna a la cultura que realiza tal integración. No se trata de una mera copia de la expresión cultural foránea, sino de una síntesis original de acuerdo con las categorías de la nueva cultura en la que el valor particular es integrado. De esta manera, tal integración no eliminará la identidad cultural, sino que la enriquecerá. Por otra parte, la diversidad de las culturas revela tanto las riquezas como las limitaciones de las diferentes culturas que se encuentran. Pues, como toda realidad humana, estas también poseen elementos que son susceptibles de purificación. A su vez, el enriquecimiento mutuo entre culturas conlleva un diálogo fluido y un respeto total, de tal manera que el encuentro se lleve a cabo con sumo respeto y con una actitud de autocrítica. La complementariedad y el enriquecimiento mutuo conduce a una “comunidad de distintas y diversas culturas” en donde las dimensiones de originalidad y de universalidad coexisten. El papa Francisco ha recogido, bajo la imagen del poliedro, esta ‘ecología’ cultural:

El modelo no es la esfera, que no es superior a las partes, donde cada punto es equidistante del centro y no hay diferencias entre unos y otros. El modelo es el poliedro, que refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad. Tanto la acción pastoral como la acción política procuran recoger en ese poliedro lo mejor de cada uno. Allí entran los pobres con su cultura, sus proyectos y sus propias potencialidades. Aun las personas que puedan ser cuestionadas por sus errores, tienen algo que aportar que no debe perderse. Es la conjunción de los pueblos que, en el orden universal, conservan su propia peculiaridad; es la totalidad de las personas en una sociedad que busca un bien común que verdaderamente incorpora a todos (EG 236)<sup>11</sup>.

## **2. LA RELACIÓN ENTRE LAS CULTURAS Y EL EVANGELIO**

Una vez presentado y clarificado el concepto de cultura del que partimos, las dinámicas internas presentes en todas las culturas y en las relaciones que existen entre ellas, podemos dar un segundo paso y preguntarnos por la relación entre el Evangelio y las culturas. Esta pregunta implica, a su vez, otras tres. La primera de ellas se podría formular de la siguiente forma: ¿Cómo ha de situarse el Evangelio ante una determinada cultura? En segundo lugar, la inculturación implica, a su vez,

---

<sup>11</sup> Más recientemente, en FT 215: “Reiteradas veces he invitado a desarrollar una cultura del encuentro, que vaya más allá de las dialécticas que enfrentan. Es un estilo de vida tendiente a conformar ese poliedro que tiene muchas facetas, muchísimos lados, pero todos formando una unidad cargada de matices, ya que el todo es superior a la parte. El poliedro representa una sociedad donde las diferencias conviven complementándose, enriqueciéndose e iluminándose reciprocamente, aunque esto implique discusiones y prevenciones. Porque de todos se puede aprender algo, nadie es inservible, nadie es prescindible. Esto implica incluir a las periferias”.

preguntarse por las consecuencias que tal encuentro provoca en la cultura que recibe el Evangelio: ¿Cómo modelan las dinámicas del Evangelio la cultura en la cual esa semilla de mostaza ha sido plantada? Finalmente, la tercera pregunta tiene que ver con la relación que la nueva Iglesia local, nacida de la interacción entre el Evangelio y una cultura particular, mantendrá con el resto de la Iglesia universal y con las otras Iglesias particulares ¿Cómo se inserta la nueva Iglesia local en el cuerpo de la Iglesia universal? Y, a su vez, ¿cómo se sitúa la Iglesia universal ante las nuevas formas de expresión y de autocomprensión de su identidad y misión nacidas del encuentro con una nueva cultura particular?<sup>12</sup>.

Pablo VI nos ofrece el criterio desde el que dilucidar la relación entre el Evangelio y las culturas. En su carta programática sobre la Iglesia, *Ecclesiam Suam*, afirmaba que la Iglesia ha de “tener presente la dialogal relación, ofrecida e instaurada con nosotros por Dios Padre, mediante Cristo en el Espíritu Santo, para comprender qué relación debemos nosotros, esto es, la Iglesia, tratar de establecer y promover con la humanidad” (ES 71). Así, a la hora de responder la triple pregunta sobre el encuentro entre el Evangelio y las culturas no podemos sino mirar a la mismísima historia de salvación. Al examinar la acción de Dios en su relación con la humanidad, concluiremos como la inculturación no es simplemente una moda que busca hacer a la Iglesia más atractiva, sino que, al contrario, se trata de una dinámica intrínseca a la historia de salvación y, por tanto, a la naturaleza de la Iglesia. Es la misma historia de salvación, ‘tal como ha ocurrido’ según el testimonio de la Escritura y la Tradición, la que fundamenta y posibilita el proceso de inculturación. El modo en el que Dios mismo ha decidido relacionarse con la humanidad para su salvación marca el camino y hace posible el proceso de la inculturación<sup>13</sup>. Así, tanto el ‘contenido’ de la revelación como la ‘forma’ en que tal revelación ha ocurrido en la historia son relevantes y normativos para la Iglesia a la hora de comprender su relación con la humanidad y, consecuentemente, con todas las culturas de la tierra.

En este aproximarnos a la historia de salvación en orden a encontrar el modo en que Dios mismo quiso revelarse a sí mismo a la humanidad, el autor de la Carta a los Hebreos insiste en que el evento de Jesucristo es la Palabra definitiva de Dios que revela y lleva a cumplimiento el plan divino de salvación (cf. Heb 1,1-3). Por esta libre decisión divina, la encarnación se convierte en el centro y culmen de la relación y encuentro de Dios con la humanidad. De la misma, la Iglesia encuentra en la encarnación el paradigma que ilumina su relación con las culturas en el

---

<sup>12</sup> Cf. L. Magesa, *Anatomy of Inculturation. Transforming the Church in Africa*, Paulines Publications Africa, Nairobi 2004, 158.

<sup>13</sup> Cf. Comisión Teológica Internacional, *La Fe y la Inculturación*, Roma 1988. En el segundo apartado bajo el título “Inculturación e Historia de Salvación”, la Comisión presenta el proceso de inculturación en íntima conexión con la historia de salvación.

anuncio del Evangelio, que es Jesucristo mismo. Una teología que pretenda explicar la relación del cuerpo de Cristo, la Iglesia, con las culturas de la tierra deberá siempre tener en cuenta la relación de su cabeza, Cristo, con las culturas. Dado que nos referimos a la Iglesia como un cuerpo orgánico constituido de diferentes miembros, la encarnación no solo determinará tal relación ad-extra, sino también las relaciones ad-intra de la Iglesia y, por tanto, la integración de los diferentes miembros entre sí. Veámoslo más detenidamente.

### **3. LA ESCRITURA: PRINCIPIOS ORIENTADORES DE LA RELACIÓN DEL EVANGELIO CON LAS CULTURAS**

Al acercarnos, en un primer paso, a la Escritura encontramos tres principios que orientan el encuentro entre Evangelio y culturas. Comenzaremos con el principio encarnacional y cristológico, como el corazón y cumplimiento definitivo de la historia de salvación. Continuaremos con la dimensión soteriológica, al ser la salvación el fin y la razón última del evento de la encarnación y de toda la historia de la relación de Dios con la humanidad. Finalmente, trataremos el principio pneumato-eclesiológico, pues la Iglesia es asociada al misterio de Cristo por la acción del Espíritu Santo y, gracias a su asistencia, comprende y realiza su naturaleza y misión a la luz del misterio de la encarnación.

#### **3.1. Principio cristológico y encarnacional**

Los evangelistas, buscando presentar los eventos que ocurrieron en la vida de Jesús, testimonian que, siendo Mesías e Hijo de Dios, compartió totalmente nuestra condición humana. Lo cual se recoge en expresiones paradigmáticas tales como: “El Verbo se hizo carne” (Jn 1,14) o “Dios envió a su propio Hijo, nacido de mujer, nacido bajo el régimen de la ley” (Gal 4,4). La semejanza de su condición con la nuestra llegó hasta las últimas consecuencias. La plenitud de su humanidad se muestra en su muerte. Jesús no solo estuvo sometido a las leyes de la vida, sino también a la ley de la muerte la cual experimentó de la manera más vergonzosa: “Siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte, y muerte de cruz” (Flp 2,5-8).

De acuerdo con el principio encarnacional, la salvación se ha hecho tangible y visible, y continúa necesitando de esa corporeidad y visibilización en categorías y símbolos humanos. En la encarnación, toda la humanidad –toda persona humana y todo aquello que significa ser humano– ha sido unida al Verbo. El nombre del niño anunciado por el ángel a José, “Emmanuel, que traducido significa: Dios con nosotros” (Mt 1,23), ya preanunciaba esta realidad. Dios salva la humanidad con la humanidad, y no sin ella ni poniendo a un lado su naturaleza y circunstancias. Dios no solo ha hecho de la humanidad el objeto de su salvación, sino que además la ha



hecho sujeto de salvación, llamándonos a estar ahí, ‘con’ Él en el cumplimiento de nuestra propia salvación. Este primer principio, que podríamos denominar ‘la lógica de la encarnación’, nos recuerda que Dios nos toma en serio y tiene en cuenta nuestra condición, contexto y nuestra forma de comprender.

### 3.2. Principio soteriológico

El segundo principio está íntimamente unido al anterior, ya que el acto de asumir la humanidad en la encarnación tiene un objetivo soteriológico. Así, las afirmaciones neotestamentarias sobre la encarnación tienen un marcado carácter soteriológico: “Dios envió a su propio Hijo, nacido de mujer, nacido bajo el régimen de la ley... para liberarnos de la sujeción de la ley y hacer que recibiéramos la condición de hijos adoptivos de Dios” (Gal 4,4). El Nuevo Testamento resume el principio soteriológico en las siguientes palabras de Jesús: “Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia” (Jn 10,10). Encontramos cómo el movimiento descendente de la misión del Hijo, quien viene hacia la humanidad – principio encarnacional–, y el movimiento ascendente de la humanidad hacia la vida plena –principio soteriológico– están intrínsecamente unidos. Así, Ireneo de Lyon argumentaba que la razón última de la encarnación era nuestra salvación. Solo puede ser salvado aquello que es asumido. En consecuencia, el de Lyon concluye que Jesucristo es “salvación, porque es carne”<sup>14</sup>.

El principio soteriológico implica una triple dinámica. En primer lugar, conlleva una transformación: “Convertíos y creed en el Evangelio” (Mc 1,15), es decir, hacer del Evangelio el criterio último y fundamental de nuestra existencia personal y de la sociedad. En segundo lugar, este principio tiene un carácter liberador. Si por la encarnación la salvación se hizo historia, es en ‘el hoy’ y en ‘el ya’ donde arranca la revelación para la salvación de la humanidad. En consonancia con la tradición del Libro del Éxodo y los Profetas, el Evangelio cuestiona nuestro presente para que el futuro de justicia y paz se haga presente ya aquí y ahora (cf. Lc 4,18s). En tercer lugar, supone un acto de llevar a plenitud. La salvación que se infiere en el principio soteriológico no implica una negación de la realidad sujeta a la salvación. Al contrario, como el mismo Jesús explica: “No penséis que he venido a abolir... sino a dar cumplimiento” (Mt 5,17).

La dimensión soteriológica, por su misma definición, tiene un ‘carácter universal’. La salvación busca a toda la familia humana sin excepción. Jesús reveló este carácter universal acompañando su predicación del Reino de Dios con acciones simbólicas que manifestaban la irrupción del Reino abierto a todos, especialmente a los desplazados a los márgenes. Así, la universalización de la salvación conlleva la superación de las categorías del tiempo y del espacio. Si bien, por la encarnación,

<sup>14</sup> Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses*, III, 20, 2.

la salvación entra la historia imponiéndose a sí misma una limitación: un lugar, Palestina, y un tiempo concreto de la historia, “en tiempos de Herodes” (Mt 2,1); por el misterio pascual de la muerte y resurrección, en continuidad con la historia del Verbo encarnado, se da una discontinuidad en la que se trascienden tales categorías espacio-temporales. Es la acción divina definitiva que rompe con toda frontera cultural. En la resurrección, la aceptación de la humanidad por la encarnación es universalizada y llevada más allá de las fronteras de Palestina. La resurrección consuma la dimensión universal de la salvación ocurrida en la particularidad histórica de la encarnación.

### **3.3. Principio pneumato-eclesiológico**

La resurrección abre las puertas a la donación del Espíritu Santo. Su acción en la misión universal de la Iglesia supondrá la ‘particularización universal’ de las dimensiones encarnacional y soteriológica. La acción del Espíritu hará posible un doble movimiento. Por un lado, hará posible el alcance universal del acontecimiento particular ocurrido en Jesucristo llevándolo a todos los pueblos. Y, por otro lado, posibilitará la particularización de la salvación universal de Cristo, de tal manera que la salvación universal ofrecida en la encarnación se extiende a todas las naciones, dejando de pertenecer a una sola nación: “Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación” (Mc 16,15).

Ambos movimientos se realizan por la mediación sacramental de la Iglesia. El Espíritu recibirá lo que pertenece a Jesús y lo entregará a la Iglesia (cf. Jn 16,7.12-15). La salvación realizada en la carne de Cristo es proyectada universalmente para todos los tiempos, naciones y culturas por su ‘partida’ en el misterio pascual y, a la vez, es transmitida por el Espíritu quien, tomando lo que pertenece al Hijo, hace nacer a la Iglesia portadora de la misión universal. Lo que Jesucristo entrega a la Iglesia por la donación del Espíritu Santo no es otra cosa que su propia encarnación para la salvación de todos. Por eso, la encarnación es normativa para la Iglesia; esta debe seguir el camino del Verbo encarnado en el cumplimiento de su misión. Si esta quiere llevar a todos a Cristo, debe hacerlo siguiendo el camino de la encarnación y, por tanto, vaciándose de sí misma, asumiendo y uniéndose a toda nueva realidad humana, incluidas las culturas, que encuentre en su extenderse universalmente.

De la misma forma que el Espíritu fue el agente de la encarnación de la Palabra, el “Espíritu de la verdad” asegura la continuidad con Jesucristo y con el camino de la encarnación para la salvación. Él hace posible que la Palabra continúe tomando cuerpo en cada momento histórico. La Iglesia participa así de la sacramentalidad de la carne de Cristo, de su corporeidad y visibilidad salvífica. Los principios encarnacional y soteriológico implican que la Iglesia ha de asumir, entrar y tomar cuerpo en cada cultura, haciendo universalmente concreta la salvación de Cristo.

Aplicando las palabras de san Ireneo de Lyon a la misión de la Iglesia, podemos afirmar que ‘la Iglesia es mediación de salvación porque se ha hecho carne’.

La Iglesia, al salir de Jerusalén, se hace universalmente particular; se hace carne local. En este proceso, la pluralidad y la diversidad entran de lleno en la vida de la Iglesia. La diversidad es fruto de la acción del Espíritu quien es dador de vida y, por eso, no es signo de confusión sino de ‘vitalidad’. Pentecostés rompió con la insistencia en la uniformidad e hizo posible la comprensión mutua o la habilidad para permanecer unidos en la diversidad (cf. Hch 2,1-11). La decisión, fruto de la acción conjunta del Espíritu y la Iglesia, de no imponer la circuncisión a los gentiles (cf. Hch 15,28s) abrió las puertas a todos a entrar y sentirse como en casa sin tener que abandonar sus propias identidades culturales. No hay cultura que pueda considerarse extraña a la Iglesia, pues, en términos generales, todas han sido aceptadas en la encarnación.

Por su parte, Pablo usa la imagen del cuerpo para explicar la coexistencia armónica de unidad y diversidad (cf. 1 Cor 12,4-31; Rom 12,4-21; Ef 4,1-16). La diversidad en la Iglesia no es razón de división, ni debe ser interpretada como falta de unidad, ya que todos sus miembros, como partes de un cuerpo orgánico, permanecen unidos en Cristo gracias al Espíritu que está presente en todos. Por eso, la unidad no es algo que sobreviva ‘a pesar de’ la diversidad, sino que la unidad del cuerpo se expresa en la pluralidad y diversidad de sus miembros. Al mismo tiempo, todos los miembros necesitan de su unión al cuerpo y de la unidad del cuerpo para su propia subsistencia. De la misma forma que el cuerpo es diverso en su unidad, la Iglesia es una en la diversidad. De lo contrario, no sería cuerpo, sino un solo miembro. Esta visión es confirmada por la comprensión neotestamentaria de la diversidad desde la perspectiva de la solidaridad como mutua pertenencia: A pesar de ser muchas y diversas, todas las partes del cuerpo pertenecen a Cristo, “siendo cada uno por su parte los unos miembros de los otros” (Rom 12,5). Es decir, entre los miembros individuales se da una pertenencia mutua basada en la pertenencia común de todos a Cristo y, gracias a la cual, se integra o supera el ‘necesario conflicto’ de la diversidad. Por esto, el apóstol afirma con total confianza que “Cristo es nuestra paz” (Ef 2,14), o el lugar de encuentro donde nuestra diversidad es integrada y reconciliada. Por encima de origen, condición o cultura, todos pertenecen a Cristo: “Él es todo y en todos”. Cada miembro hace un reconocimiento del otro como parte de Cristo, no importa cuán pequeño o diferente sea. Tal reconocimiento es una aceptación de la dignidad del otro (cf. 1 Cor 12,22-24). Además, gracias a la común pertenencia a Cristo se supera la tentación del individualismo, orientando a todos los miembros al bien común: “Todos los miembros se preocupan lo mismo los unos de los otros” (1 Cor 12,25); por eso, los desafíos que un miembro afronta lo son de todos. Esta visión implica el

enriquecimiento mutuo entre los miembros a través de sus dones y riquezas particulares. Los diferentes dones del Espíritu están orientados a beneficiar a todo el cuerpo (cf. 1 Cor 12,7; Rom 12,6-8; Ef 4,12.16). Vemos cómo la diversidad de los dones está orientada a la sinergia en favor del bien común.

#### **4. RECEPCIÓN DE LOS TRES PRINCIPIOS EN EL MAGISTERIO CONTEMPORÁNEO**

Para facilitar nuestro estudio, hemos atendido de forma separada a los tres principios emanados del modo en que Dios ha conducido la historia de salvación. Sin embargo, los tres forman un único principio, es decir, su íntima interconexión no nos permite comprender o hacer uso de uno de ellos sin tener en cuenta los otros. Sin embargo, no será hasta el Concilio Vaticano II cuando se rescatará la unidad íntima entre los tres pudiéndose así alcanzar una comprensión más holística y harmónica del proceso de inculturación. La integración de los tres principios permitió al Concilio comprender el proceso de inculturación como una dimensión intrínseca a la naturaleza de la Iglesia, de tal manera que el Concilio fue la proclamación oficial “del paso de una Iglesia occidental a una Iglesia universal”<sup>15</sup>, el comienzo oficial de una Iglesia que vive inserta en todas las culturas. La nueva situación tiene, en opinión de Rahner, consecuencias teológicas y eclesiológicas. Para él, la novedad no se da tanto al nivel de la relación del Evangelio con las culturas, sino al nivel de la comprensión de la Iglesia inserta en una pluralidad de culturas. El Vaticano II optó por el proceso de inculturación como la respuesta más adecuada en un contexto de diversidad de culturas. La respuesta del Concilio no podía ser solo una mera capa de pintura que renueva el aspecto externo de la Iglesia. Al contrario, la respuesta requería una profundización en la comprensión del ser de la Iglesia. De ahí que la pregunta de fondo es si tiene cabida un cristianismo diverso, culturalmente hablando.

Con la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* sobre la Iglesia, los Padres del Concilio buscaban “presentar con mayor precisión su naturaleza y su misión universal” (LG 1). El párrafo nº 13 es clave en la elaboración de una comprensión de la unidad universal del Pueblo de Dios en la que se asumen los dones propios de cada Iglesia y pueblo particular. Gracias a una triple dinámica de ‘aceptación universal de toda la humanidad y sus culturas’, de ‘transformación y plenitud de lo que ha sido aceptado’ y de ‘comunidad y solidaridad en el Espíritu’, se incorporan al ‘único’ pueblo de Dios las ‘diversas’ identidades culturales. Esta dinámica es expresión de los principios arriba descritos, y pertenece a la naturaleza misma de la Iglesia. La inculturación es, por tanto, una cuestión de fidelidad al misterio de

---

<sup>15</sup> K. Rahner, “Una interpretación teológica a fondo del concilio Vaticano II”: *Razón y Fe* 200 (1979) 183-195, aquí 185.

salvación. De hecho, no hay otro camino posible por el cual la Iglesia venga a la existencia en lo particular más que entrando hasta las últimas consecuencias en cada cultura y contexto donde le lleve la misión. Esta dinámica interna de la Iglesia da a luz nuevas Iglesias locales o “Iglesias particulares que gozan de tradiciones propias”. Se trata de una diversidad que se considera “legítima”, ya que “sirve a la unidad”. Es el Espíritu quien hace posible la congregación de todos los miembros de Cristo en una diversidad reconciliada, operando una dinámica de comunión y solidaridad entre todas las partes de la Iglesia, de tal manera que todas colaboran con sus dones propios con las restantes partes y con toda la Iglesia.

...la Iglesia o el Pueblo de Dios, introduciendo este reino, no disminuye el bien temporal de ningún pueblo; antes, al contrario, fomenta y asume [*principio encarnacional*], y al asumirlas, las purifica, fortalece y eleva [*principio soteriológico*] todas las capacidades y riquezas y costumbres de los pueblos en lo que tienen de bueno. Pues es muy consciente de que ella debe congregarse en unión de aquel Rey a quien han sido dadas en herencia todas las naciones y a cuya ciudad ellas traen sus dones y tributos. Este carácter de universalidad que distingue al Pueblo de Dios es un don del mismo Señor con el que la Iglesia católica tiende, eficaz y perpetuamente, a recapitular toda la humanidad, con todos sus bienes, bajo Cristo Cabeza, en la unidad de su Espíritu... Los miembros del Pueblo de Dios son llamados a una comunicación de bienes, y las siguientes palabras del apóstol pueden aplicarse a cada una de las Iglesias: «El don que cada uno ha recibido, póngalo al servicio de los otros, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios» [*principio pneumato-eclesiológico*].

Casi cincuenta años después de la clausura del Concilio, el papa Francisco, en continuidad y “basado en la doctrina de Lumen Gentium” (EG 17), prosigue la profundización y aplicación de la eclesiología conciliar en su Exhortación *Evangelii Gaudium*. En su exposición, la cuestión sobre la inculturación se inserta dentro de la sección en la que explica la vocación universal del Pueblo de Dios que es descrito como “un pueblo para todos”, el cual, por la predicación del Evangelio a todas las naciones, se torna en “un pueblo con muchos rostros” (EG 115). Para ilustrar mejor lo que la inculturación supone, Francisco ofrece una comprensión que respeta la pluralidad de culturas y su igual dignidad. De aquí se desprende que la Iglesia no está vinculada exclusivamente a una única cultura (cf. EG 117-118), pues es “indiscutible que una sola cultura no agota el misterio de la redención de Cristo” (EG 118). En consecuencia, dado que todas las culturas tienen en sí la capacidad de entrar en comunión con el Evangelio, el “Pueblo de Dios se encarna en los pueblos de la tierra, cada uno de los cuales tiene su cultura propia” (EG 115). Una vez más, tal proceso de inculturación es explicado de forma integral haciendo referencia a los tres principios fundamentales como una única realidad, tal y como se describe en el párrafo n° 116:

En estos dos milenios de cristianismo, innumerable cantidad de pueblos han recibido la gracia de la fe, la han hecho florecer en su vida cotidiana y la han transmitido según sus modos culturales propios. Cuando una comunidad acoge el anuncio de la salvación, el Espíritu Santo fecunda su cultura con la fuerza transformadora del Evangelio [*principio soteriológico*]. De modo que, como podemos ver en la historia de la Iglesia, el cristianismo no tiene un único modo cultural, sino que, ‘permaneciendo plenamente uno mismo, en total fidelidad al anuncio evangélico y a la tradición eclesial, llevará consigo también el rostro de tantas culturas y de

tantos pueblos en que ha sido acogido y arraigado' [*principio encarnacional*]. En los distintos pueblos, que experimentan el don de Dios según su propia cultura, la Iglesia expresa su genuina catolicidad y muestra 'la belleza de este rostro pluriforme'. En las manifestaciones cristianas de un pueblo evangelizado, el Espíritu Santo embellece a la Iglesia, mostrándole nuevos aspectos de la Revelación y regalándole un nuevo rostro. En la inculturación, la Iglesia 'introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad', porque «toda cultura propone valores y formas positivas que pueden enriquecer la manera de anunciar, concebir y vivir el Evangelio» [*principio pneumatológico-ecclesiológico*].

El párrafo concluye afirmando que el proceso de inculturación enriquece a la Iglesia, dado que, gracias a la nueva 'vehiculación' del contenido del Evangelio en las formas y conceptos de una determinada cultura, se alcanza una comprensión más profunda del misterio de salvación en Cristo y, además, la Iglesia, sin perder su naturaleza más íntima, se configura en armonía con esa nueva cultura. Si bien la revelación está ya cerrada, la comprensión de esta es un proceso continuo e inacabado. El proceso de inculturación se inserta y contribuye a la búsqueda constante de una más profunda comprensión de la revelación para la salvación y del ser y misión de la Iglesia. Por tanto, los logros teológicos y pastorales que una determinada Iglesia local ha alcanzado en el diálogo de la fe con la cultura particular de su contexto contribuyen a la comprensión de aquellos contenidos de la fe que en otras latitudes culturales todavía no se habían alcanzado a comprender o articular conceptualmente.

Podemos ya avanzar que el proceso de inculturación consta de tres momentos que se corresponden con los tres principios fundamentales presentes en la forma que Dios se ha revelado en la historia. Estas tres dimensiones pertenecen a la naturaleza de la Iglesia, de tal modo que, si esta quiere ser fiel a su vocación y misión, ha de existir como Iglesia universalmente inculturada. Esto requiere de nuestro estudio un acercamiento más pormenorizado del contenido e implicaciones del proceso de inculturación para la vida concreta de la Iglesia.

#### **4.1. Principio encarnacional: El Evangelio inserto en la diversidad de culturas**

Teniendo presente que la historia de salvación posee una centralidad cristológica y alcanza su culmen en la encarnación del Verbo, el principio cristológico y encarnacional constituye un elemento nuclear a la hora de explicar la relación de la Iglesia con las culturas. Por eso, afirmará Pablo VI que "desde fuera no se salva al mundo. Como el Verbo de Dios que se ha hecho hombre, hace falta hasta cierto punto hacerse una misma cosa con las formas de vida de aquellos a quienes se quiere llevar el mensaje de Cristo" (ES 33). El *Instrumentum Laboris* preparado para la Asamblea Especial del Sínodo para la Región Panamazónica, habla del "principio de la encarnación"<sup>16</sup> como la forma que ha de tomar la relación de la

---

<sup>16</sup> Sínodo de los Obispos, *Instrumentum Laboris Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la Región Panamazónica. Amazonía: Nuevos Caminos para la Iglesia y para una Ecología Integral* (Roma: 2019).

Iglesia con la diversidad de culturas. Por eso, afirmará posteriormente el papa Francisco en la Exhortación *Querida Amazonia*, “siempre reconfigura su propia identidad en escucha y diálogo con las personas, realidades e historias de su territorio” (QuA 66). La Iglesia, como cuerpo de Cristo, sigue el camino de la encarnación, porque pertenece a su naturaleza más íntima. Así, dada su naturaleza sacramental, visibiliza y hace tangible la unión del Hijo de Dios a toda persona humana operada en la encarnación (cf. GS 22). La encarnación, por la cual el Verbo se ha unido a todo ser humano, es actualizada sacramentalmente gracias a la universalización de la Iglesia en un proceso por el cual se inserta en cada cultura de tal manera que Jesucristo forme parte de cada cultura, pues “la gracia supone la cultura, y el don de Dios se encarna en la cultura de quien lo recibe” (QuA 68). Esto significa que la catolicidad de la Iglesia consiste en ser una Iglesia no solo europea u occidental, sino, parafraseando las palabras que Pablo VI dirigió desde Kampala (Uganda) a la Iglesia de África: ‘Vuestro pueblo puede, y debe tener, una Iglesia africana, o una Iglesia asiática, o americana o de la micronesia...’<sup>17</sup>. La Iglesia se hace más universal en tanto en cuanto se hace más particular.

De esta manera, teniendo en cuenta que “una sola cultura no agota el misterio de la redención de Cristo” y que, por tanto, “el cristianismo no tiene un único modo cultural” (QuA 69), podemos concluir definiendo la inculturación, desde el punto de vista de la encarnación, como el necesario proceso por medio del cual el mensaje del Evangelio toma cuerpo en una cultura determinada. Cada pueblo particular expresará la fe de la Iglesia de acuerdo con su cosmovisión cultural que le es propia; por lo que no se trata de una mera traducción externa, sino de la inserción y transmisión del contenido de la fe de acuerdo con el sistema cultural de cada pueblo particular.

#### **4.2. Principio soteriológico: Encarnación para la Salvación**

La inculturación del Evangelio busca hablar al ser humano histórico que vive en un contexto y unas condiciones particulares. No se trata solo del uso de un lenguaje acomodado a cada cultura particular, sino que la inculturación implica también la contextualización del mensaje, y de la Iglesia misma, de manera que aborde las circunstancias históricas y desafíos concretos que viven los diferentes pueblos de la tierra.

##### ***Principio soteriológico como transformación***

En la interacción del Evangelio con las culturas se da una dinámica de transformación, por la cual la evangelización busca “purificarlas, vivificarlas y santificarlas” (ES 15). En última instancia, el Evangelio no pretende eliminarlas (cf. QuA 67), sino hacerlas trascender más allá de sí mismas y alcanzar su plenitud.

---

<sup>17</sup> Sus palabras originales fueron: “You may, and you must, have an African Christianity” (Paul VI, “Address at the Inauguration of SECAM, Kampala (31 July 1969),” *AAS* 61 (1969), 573-578, aquí 577.

Este proceso requiere del discernimiento de los valores y antivalores presentes en cada cultura con el objeto de identificar y asumir todos los valores humanos auténticos. Desde el punto de vista soteriológico y con palabras de Juan Pablo II en *Redemptoris Missio*, podemos también alcanzar una definición del proceso de inculturación como “la íntima transformación de los auténticos valores culturales mediante su integración en el cristianismo” (RM 52).

#### ***Principio soteriológico como liberación***

A pesar de que el proceso de transformación apunte a un futuro escatológico más allá de la historia, esto “en nada disminuye, antes, por el contrario, aumenta, la importancia de la misión de trabajar con toda la humanidad en la edificación de un mundo más humano” (GS 57). Así, el proceso también incluye una dimensión social y, por tanto, le conciernen la paz, la justicia social y la integridad de la creación.

#### ***Inculturación como proceso hacia una evangelización integral***

Gracias a este proceso, el Evangelio va haciéndose vida. De ahí que la tercera dinámica que se desprende del principio soteriológico es la síntesis entre Evangelio y cultura (cf. QuA 68). De hecho, el objeto de toda evangelización inculturada es que la fe se haga cultura, es decir, que la primera vaya progresivamente permeando de forma integral todos los aspectos de la segunda convirtiéndose en el criterio desde el que se comprende la propia existencia.

#### ***Inculturación como un proceso continuo***

La interacción entre Evangelio y las culturas es un proceso continuo y siempre por hacer. Incluso cuando el Evangelio se inserte de forma íntima en una cultura concreta, siempre mantendrá una relación dialéctica con esa cultura. Esto nos protege de llegar a confundir el Evangelio con una cultura determinada. Si no fuera así, significaría que el misterio de salvación en Cristo puede ser contenido en una cultura particular y, en último término, se produciría una reducción horizontal del mismo. Esta tensión ayuda a la Iglesia a permanecer en una constante actitud de conversión, evitando “un estancamiento infecundo” (QuA 69) y haciéndole “volver a la fuente y recuperar la frescura original del Evangelio, brotando nuevos caminos, otras formas de expresión, palabras cargadas de renovado significado para el mundo actual” (EG 11).

### **4.3. Principio pneumato-eclesiológico: La Iglesia, universal y local**

Al comenzar a extraer las implicaciones del tercero de nuestros principios, hemos de aclarar que en las siguientes líneas se puede establecer un paralelismo entre Iglesia y Congregación religiosa. Así, las afirmaciones que se hagan sobre la Iglesia universal pueden aplicarse a la Congregación universal; lo que se diga sobre la inculturación del Evangelio y de la Iglesia en una cultura particular puede también decirse de la inculturación del carisma fundacional o congregacional, y, de



la misma manera, lo que se afirme sobre las Iglesias locales, puede también inferirse de las provincias, organismos o regiones que constituyen el cuerpo de una Congregación de carácter universal.

Hemos visto cómo, en el proceso de inculturación, se da un enriquecimiento mutuo entre la Iglesia y las diferentes culturas. El primer enriquecimiento que la Iglesia recibe de este proceso es el hacerse particular, hacerse “un Pueblo de muchos rostros”. El uso del plural ‘Iglesias’, del que hablábamos al comienzo, da a entender cómo del encuentro entre la Iglesia misionera y las diversas culturas nace siempre algo nuevo. Así, las Iglesias locales, nacidas de la interacción del Evangelio con la pluralidad de culturas, no son un mero duplicado de un modelo original. Al contrario, la Iglesia no rechaza los lazos de unión que existen en cada cultura, sino que hace uso de ellos para encarnar y dar cuerpo a la Iglesia universal en los diferentes contextos culturales y, de esta manera, las iglesias locales “hacen visible en cada lugar a la Iglesia universal” (LG 28).

La Iglesia universal está presente en todas las Iglesias locales, pero no se puede identificar de forma exclusiva con ninguna de ellas. *Evangelii Gaudium* define la Iglesia particular como “la Iglesia encarnada en un espacio determinado, provista de todos los medios de salvación dados por Cristo, pero con un rostro local” (EG 30). La Iglesia se ‘encarna’ o realiza en las Iglesias locales gracias a la inserción del Evangelio en las culturas locales donde abraza las diferentes expresiones externas o ‘rostros locales’. En pocas palabras, las Iglesias locales son fruto del proceso de inculturación; y, siempre que mantengan la comunión con la Iglesia universal, “tienen el derecho y la obligación de regirse según sus propias ordenaciones, puesto que son más acomodadas a la idiosincrasia de sus fieles” (UR 16). Como vemos, una primera consecuencia eclesiológica del proceso de inculturación es que la Iglesia local pasa a tener una mayor relevancia. La inculturación es un proceso comunitario que va de abajo a arriba, de ahí que la Iglesia local no sea simplemente un fruto pasivo de la evangelización; más bien, es el principal actor de todo proceso de inserción y contextualización de la fe. Tal responsabilidad, de acuerdo con el principio de subsidiaridad, no puede ser usurpada por nadie, ni tampoco ser delegada en nadie. La opción por la inculturación ha abierto el camino a una comprensión en la que cada Iglesia local es una realización plena de la Iglesia; una comprensión de la cristiandad como un proceso global que se determina y realiza en la diversidad de identidades locales.

### ***Inculturación como un proceso global***

De la misma manera que el encuentro del Evangelio genera una transformación integral de la cultura, esta consecuencia global tiene una correspondencia en la Iglesia. La inserción del Evangelio en una cultura determinada es “un proceso profundo y global que abarca tanto el mensaje cristiano, como la reflexión y la

praxis de la Iglesia” (RM 52); se trata de un proceso integral que toca todos los aspectos de la vida eclesial, de tal manera que se engendra una nueva tradición local. Esto es un hecho de la historia tal como reflejan las Iglesias Orientales, las cuales retienen su peculiaridad en cuanto a rito, disciplina eclesiástica, doctrina y tradición espiritual; tales tradiciones locales son “parte de lo divinamente revelado y del patrimonio indiviso de la Iglesia universal” (OE 1).

### ***Unidad en la diversidad y sinodalidad***

La dinámica de la inculturación genera, como vemos, una pluralidad de tradiciones locales que encarna y da cuerpo al contenido de la fe en la diversidad de culturas y contextos en los que la Iglesia existe. Por tanto, la catolicidad de la Iglesia “no significa exponer una mentalidad específica, sino reconocer la única fe en sus diferentes encarnaciones, formas y tradiciones, aceptando la pluralidad cultural como una realidad dentro de la Iglesia”<sup>18</sup>. La Iglesia ha pasado de rotar en torno a un único centro euroamericano a ser una Iglesia culturalmente diversa y, por tanto, policéntrica. Si el proceso de inculturación genera la novedad de las diversas Iglesias locales, nos podemos preguntar: ¿cómo se relacionan entre sí y con la totalidad de la Iglesia universal?

Se descarta la comprensión de la unidad de la Iglesia como la mera suma de Iglesias locales. En este modelo, la Iglesia local es entendida como una ‘sucursal’ y, en último término, no hay espacio para la diversidad local, pues la ‘ semejanza ’ se impone sobre la ‘novedad’ convirtiéndose en uniformidad. Tampoco es adecuado el modelo de la ‘federación’, pues encuentra en la diversidad de las Iglesias particulares el criterio último de comprensión. En este caso, la unidad desaparecería y las diferencias ensombrecen la ‘semejanza’.

*Evangelii Gaudium* responde a aquellos que anhelan un cuerpo eclesial monolítico y, por tanto, consideran que la diversidad conlleva confusión. Así, sostiene que la diversidad, lejos de romper la unidad de la Iglesia, la enriquece y fortalece, pues es fruto del proceso de inculturación del Evangelio guiado por el Espíritu Santo que nos enraíza más profundamente en Cristo. El mismo Espíritu Santo es fuente tanto de la unidad como de la diversidad. Por eso, diversidad y unidad no son dos movimientos opuestos, sino que son el único y mismo proceso al estar alentados por el mismo Espíritu de Cristo, pues “solo Él puede suscitar la diversidad, la pluralidad, la multiplicidad y, al mismo tiempo, realizar la unidad” (EG 131).

Por eso, la unidad de la Iglesia ya no precisa para subsistir del centralismo y la uniformidad; al contrario, el cuidado y promoción de la comunión en la Iglesia requiere más diversidad y diálogo a todos los niveles y ámbitos de la Iglesia y, en

---

<sup>18</sup> F. Gmainer-Pranzl, “Intercultural Theology Reflecting Christian Identity in a Global World”: *Vidyajoti Journal of Theological Reflection* 78 (2014) 824-852, aquí 825.

particular, entre las Iglesias locales. En opinión de Pedro Arrupe, “en muchos casos, la actual crisis de unidad se debe a la falta de pluralidad, que no alcanza a satisfacer la expresión de la fe en conformidad con la propia cultura”<sup>19</sup>.

Si la diversidad es fruto de la unidad en Cristo que ha florecido en nuevas tierras con otros tonos culturales, lo que necesitamos es una nueva ‘hermenéutica de la multiplicidad’ que nos haga más sensibles a la diversidad. La nueva Iglesia intercultural solo puede ser comprendida en términos de comunión en la diversidad, pues lo local y lo universal, lejos de oponerse, son dos realidades constitutivas de la Iglesia que se habitan, promueven y sostienen mutuamente. En esta línea se ha expresado la Comisión teológica internacional en respuesta a la invitación del papa Francisco a crecer en sinodalidad como el camino “que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio”:

En cuanto que es católica, la Iglesia realiza lo universal en lo local y lo local en lo universal. La particularidad de la Iglesia en un lugar se realiza en el seno de la Iglesia universal y la Iglesia universal se manifiesta y realiza en las Iglesias locales y en su comunión recíproca y con la Iglesia de Roma... La intrínseca correlación de estos dos polos se puede expresar como mutua inhabitación de lo universal y de lo local en la única Iglesia de Cristo. En la Iglesia, en cuanto católica, la variedad no es mera coexistencia sino compenetración en la mutua correlación y dependencia: una *pericóresis* eclesiológica en la que la comunión trinitaria encuentra su imagen eclesial... Las Iglesias locales son sujetos comunitarios que realizan de modo original el único Pueblo de Dios en los diferentes contextos culturales y sociales y comparten sus dones en un intercambio recíproco para promover «vínculos de íntima comunión»<sup>20</sup>.

Esta ‘sinergia’, o *pericóresis eclesiológica*, que describe la relación entre las diversas Iglesias locales, Juan Pablo II la denominó como una “relación ontológica de mutua inclusión”<sup>21</sup>, queriendo indicar que es algo que pertenece a la naturaleza misma de la Iglesia. Así, cada Iglesia local existe en las otras, de tal manera que una es miembro de la otra. Esta mutua inclusión crea lazos de unidad que van más allá de una mera relación práctica de conveniencia. Si las Iglesias locales son expresiones visibles de la unidad de la Iglesia, la diversidad de sus tradiciones es prueba de su catolicidad. Por eso, la misma Comisión internacional cree que la pluralidad teológica no es solo legítima, sino también necesaria:

La unidad de la teología, como la de la Iglesia, tal como se profesa en el Credo debe estar estrechamente vinculada a la idea de catolicidad... La catolicidad de la Iglesia procede del mismo Cristo, que es el Salvador del mundo entero y de toda la humanidad... La teología, igual que explora el inagotable Misterio de Dios y los infinitos caminos por los que su gracia opera en diversos contextos para la salvación, adopta de forma recta y necesaria multitud de formas, y, si bien las investigaciones de la única verdad de la trinidad de Dios y del único plan de

<sup>19</sup> P. Arrupe, “Catechesis and Inculturation. Address to the Synod of Bishops (Rome, 6<sup>th</sup> October 1977)”: *Teaching all Nations* 15, no. 1 (1978) 21.

<sup>20</sup> CTI, *La Sinodalidad en la Vida y en la Misión de la Iglesia* (Roma: 2018), 1 y 59-61.

<sup>21</sup> Juan Pablo II, “Address to the Roman Curia (21<sup>st</sup> December 1984),” *AAS* 77 (1985), 503-514, aquí 506. En la carta *Ecclesia in Asia* llama esta sinergia “solidaridad entre las Iglesias locales” (EAs 26).

salvación se centran en el único Señor Jesucristo, esta pluralidad debe manifestar unos rasgos familiares distintivos<sup>22</sup>.

Hace ya años, Lonergan intuía que la pluralidad de expresiones de la fe era la promesa de una ‘continua colaboración crítica’ entre las diferentes teologías que facilitaría, a su vez, una profundización en la comprensión del misterio de salvación en Cristo<sup>23</sup>. De ahí que, los procesos de inserción y contextualización de la fe supongan una oportunidad para el enriquecimiento mutuo entre las diversas Iglesias particulares. Pues el mismo Espíritu que es principio unificador es, al mismo tiempo, el principio diversificador que concede dones particulares y locales para el bien común de todo el cuerpo.

### ***Interculturalidad de la Iglesia y enriquecimiento mutuo***

Decía el Concilio Vaticano II, en su decreto *Christus Dominus*, que, cuando las Iglesias particulares interactúan entre sí, dan lugar a una realidad nueva que llamó “santa conspiración de fuerzas para el bien común de las Iglesias” (CD 36-37). Esta *sinergia* en la que conviven las Iglesias locales permite que los dones locales beneficien a la Iglesia universal y a todas las demás Iglesias particulares. Este enriquecimiento mutuo constituye la tercera dinámica intrínseca al proceso de inculturación. Así, el proceso de inculturación va más allá de la encarnación del Evangelio en una cultura particular y de la transformación de esta. El proceso se continúa más allá de cada Iglesia local, de tal manera que los logros y conquistas alcanzados por una Iglesia local por medio de la reflexión teológica y la práctica pastoral y espiritual son dones del Espíritu orientados a enriquecer a otras Iglesias locales y a la totalidad de la Iglesia universal.

Podríamos, entonces, hablar de un proceso de ‘interculturación’, el cual es parte integral de todo el proceso de inculturación y, por eso mismo, pertenece a la naturaleza misma de la Iglesia. Es más, la interculturalidad es el lugar en el que se realiza la naturaleza misma de la Iglesia como unidad en la diversidad; es expresión de la sinergia de las Iglesias locales, de su ‘ontológica relación de inclusión mutua’. De ahí que, al interpretar teológicamente el Concilio, Rahner postulaba que la Iglesia actúa “como Iglesia universal en el *influjo recíproco de todas sus partes*”<sup>24</sup>.

Podemos concluir que tal ‘influencia recíproca’ entre las Iglesias locales es lo que llamamos proceso de interculturación en el que dos o más Iglesias locales se enriquecen mutuamente. La interculturación va más allá de la mera ‘teología comparativa’, haciendo confluir a las diversas comunidades inculturadas en una dinámica ‘cooperativa’. Su objeto primario es doble. Por un lado, busca alcanzar una comprensión más profunda del contenido de la fe y responder a los desafíos

---

<sup>22</sup> CTI, *La teología hoy: Perspectivas, principios y criterios*, Roma 2011, 2.

<sup>23</sup> Cf. B. Lonergan, *Method in Theology*, Herder and Herder, New York 1972, xi.

<sup>24</sup> K. Rahner, “Una interpretación teológica... 185.

teológicos-pastorales comunes. Y, por otro lado, apunta al fortalecimiento de los vínculos de unidad entre las distintas Iglesias implicadas en el proceso.

Aunque esta dinámica no se restrinja al ámbito institucional, los concilios ecuménicos, el sínodo de los obispos y las conferencias episcopales –en el caso de la Vida consagrada serían los capítulos generales, asambleas regionales, conferencia de superiores y otras instituciones de diálogo intracongregacional– son algunas de las expresiones eclesiales de la dinámica de la interculturalidad. En estos, la asamblea de las Iglesias se transforma en una sinergia de culturas gracias a la cual las Iglesias locales contribuyen desde su particularidad propia a la universalidad de la Iglesia y, a su vez, la Iglesia, como un todo, discierne cómo responder en fidelidad a los signos de los tiempos. La Comisión teológica internacional habla en los siguientes términos sobre los concilios, sínodos y conferencias episcopales como acontecimientos y realizaciones prácticas de la sinodalidad de la Iglesia:

El ejercicio de la sinodalidad en este nivel promueve el camino común de las Iglesias particulares, refuerza los vínculos espirituales e institucionales, favorece el intercambio de dones y sintoniza las opciones pastorales. En particular, el discernimiento sinodal puede inspirar y alentar opciones comunes para procurar nuevos procesos de evangelización de la cultura<sup>25</sup>.

## **5. ACTITUDES PARA UNA CONVIVENCIA INTERCULTURAL**

El intercambio intercultural entre personas o comunidades (Iglesias locales, Provincias...) de diversas culturas requiere de estas unas condiciones o actitudes que Rogers y Steinfatt denominan “competencia intercultural”<sup>26</sup>. Antes que nada, es fundamental ser conscientes de que el encuentro intercultural, lejos de ser una realidad idílica, trae consigo conflictos y mal entendidos, tanto en lo más cotidiano, como la comida y la liturgia, como en el ámbito del discernimiento y de la toma de decisiones que afectan desde la comunidad local hasta toda la Congregación en el caso de un Capítulo general. Por eso, es algo que hay que preparar con antelación y, por ello, se han de incluir en la formación inicial y permanente de la Congregación programas que ayuden a adquirir tal competencia intercultural.

En primer lugar, todos los interlocutores han de estar convencidos del valor de todos los implicados. Esto implica reconocer al otro como otro, es decir, el otro es valioso por sí mismo y no porque se ajuste a las propias expectativas o al propio modelo cultural. Por tanto, cada parte ha de situarse ante los demás en una relación de equidad y reciprocidad. El modelo eclesiológico surgido del Concilio no se basa

---

<sup>25</sup> CTI, *La sinodalidad...* 85.

<sup>26</sup> E. Rogers and T. M. Steinfatt, *Intercultural Communication*, Waveland Press, Long Grove – ILL 1999, 221-222.

en relaciones verticales entre las diversas Iglesias locales, sino que se despliega en relaciones horizontales de mutualidad e inclusión mutua.

Trasladado a una Congregación universal, esta nueva comprensión acepta que en ella ya no se puede distinguir entre actores principales y secundarios; de ahí que no se pueda hablar de un único o principal centro entorno al cual gira toda la comunidad congregacional, o de una inculturación particular del carisma que se sitúe por encima de las más encarnaciones de este como la más fiel al pensamiento del fundador. Por tanto, se funda en la convicción de que todos son llamados a participar en reciprocidad, corresponsabilidad y equidad, pues todos poseen una originalidad irremplazable que enriquece todo el cuerpo de Cristo, en este caso la Congregación.

La convivencia intercultural es posible cuando las personas son suficientemente humildes para reconocerse necesitadas de las demás y, por ello, se abren al encuentro para aprender las unas de las otras. Esto nos exige abandonar cualquier actitud arrogante de superioridad, pues la verdad, más que poseerla, es ella la que nos abraza y posee a todos. Situarse en reciprocidad con el otro implica que todos están no solo dispuestos a dar aquello que les caracteriza, sino también a recibir y acoger la riqueza del otro. La pluralidad no es una amenaza para la propia identidad, sino una oportunidad de aprendizaje y complementariedad. La diferencia y la diversidad no han de verse, a priori, como una negación de la propia forma de vivir el carisma, sino como fuente de un posible enriquecimiento mutuo al abrirse mutuamente a encontrar en el otro aquello de lo que uno carece en el propio sistema cultural.

Este mutuo enriquecerse entre miembros de diversas culturas conlleva un diálogo fluido y un respeto total, de tal manera que sea llevado a cabo con sumo respeto y con una actitud de autocrítica. Estas precauciones son necesarias de cara a evitar malinterpretar un elemento cultural ajeno desde el propio desconocimiento de la contraparte con la que se dialoga. Esto ocurre cuando el intérprete se sitúa fuera del sistema cultural del otro y lo juzga desde las propias categorías. Por eso, es necesario fomentar en nosotros una actitud de querer ‘aprender al otro’ culturalmente diverso, para así escucharlo desde él.

La interculturalidad, como elemento que forma parte de la naturaleza de la Iglesia, recuerda a todos que la pertenencia mutua y la solidaridad entre los diferentes organismos de la Congregación requieren la preservación de la ‘biodiversidad cultural’ que en ella se da. Esto se traduce en un compromiso por el cuidado y promoción mutuos. Así, la diversidad no es algo por superar o un mal menor que sobrellevar, más bien la identidad particular del otro es responsabilidad que compete a todos. Por consiguiente, el principio de subsidiaridad no solo implica el respeto de la diversidad y la legítima autonomía de cada organismo dentro de la

Congregación, sino también la protección y promoción de todas ellas como dones de vida para la comunidad congregacional universal. Aunque siendo responsabilidad de todos, esta función de promoción de una sana pluralidad compete de forma particular y ha de ser acompañada por las personas que ejercen el liderazgo en los diferentes niveles de la comunidad Congregacional.

Las anteriores afirmaciones no significan que las comunidades locales se tornen totalmente autónomas. No podemos olvidar que la interculturalidad busca, entre otras cosas, fortalecer los lazos de comunión entre todos los organismos locales que forman la Congregación. Por otro lado, como hemos visto a lo largo de nuestro recorrido, la contextualización de la fe se realiza dentro de la comunión de la Iglesia y, por tanto, de la Congregación. Por lo tanto, todo proceso intercultural ha de tener ante sí la comunión como uno de sus criterios fundamentales de discernimiento: *'sentire cum et in ecclesia'*.

Finalmente, el proceso intercultural se ve facilitado cuando todas las comunidades locales mantienen una actitud de empatía hacia las demás. Esta dispone a los interlocutores a la escucha y a la comprensión del otro desde el otro. Por eso, es necesario cultivar un sentido de solidaridad que permite acoger como propios los desafíos que otras comunidades afrontan, pues “si un miembro sufre, todos sufren con él; y si un miembro es honrado, todos se regocijan con él” (1 Cor 12, 26).

FERMÍN RODRÍGUEZ LÓPEZ CMF  
*Facultad de Teología de Granada*  
*Granada (España)*



**Instituto de Espiritualidad e Historia**  
Curia General