



LA DIALÉCTICA DEL CONCRETO UNIVERSAL EN LA EVANGELIZACIÓN

Ciencia Tomista 117 (1990) pp. 535-552

*Martín Gelabert, O.P.
Facultad de Teología Valencia*

1. De la conquista al encuentro

Los cristianos están persuadidos de que en un hombre concreto, Jesús de Nazaret, se ha dado la definitiva manifestación de Dios para todos los hombres de todos los tiempos, manifestación que es insuperable y exclusiva: «no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos» (Hech 4, 12).

Si Cristo y su Evangelio tienen una relevancia universal, la fe cristiana no puede convertirse nunca en cuestión meramente privada. De ahí que todo creyente sea, por definición, un testigo de la fe y, lo que es más, que no pueda dejar de serlo: «Nosotros no podemos dejar de decir lo que hemos visto y oído» (Hech 4, 20). «¡Ay de mí si no evangelizara!» (1 Cor 9, 16; cf. 2 Cor 4, 13; 2 Tim 2, 4). El Vaticano II expresa así esta convicción: «la Iglesia es, por su naturaleza, misionera»¹. Dicho de forma más personal: «La responsabilidad de diseminar la fe incumbe a todo discípulo de Cristo»². Y la iglesia se sabe misionera por razones positivas, «por su naturaleza», «por exigencia radical de su catolicidad»³, y no precisamente porque los hombres sean malos y se vayan a condenar si la predicación y el testimonio de los cristianos no llega a ellos. La misión no es ante todo un problema de «los otros», sino un problema eclesial: «Ay de mí (no ¡ay de ellos!) si no evangelizo». Por eso cabe afirmar: «la Iglesia no podrá comprender y expresar concretamente su naturaleza y catolicidad más que en la medida en que establezca contacto y comunión con toda la familia humana. La misión se presenta, pues, como un constitutivo esencial de la Iglesia»⁴.

Ahora bien, la relevancia universal de Jesús traducida en necesidad misionera de la Iglesia puede recibir aplicaciones distintas y distantes. El Documento de Cobán (DPI), que sirve de pretexto a nuestras reflexiones, sintetiza así estas aplicaciones: por una parte, la misión como extensión de la

¹ *Ad Gentes*, 2.

² *Lumen Gentium*, 17.

³ *Ad Gentes*, 1.

⁴ P. Rossano, *Teología de la Misión*, en *Mysterium Salutis* IV/1, (Cristiandad, Madrid 1973), 517.



Iglesia desde su centro hacia la periferia, como una *plantatio Ecclesiae* hasta entonces no presente en este lugar. Tendríamos entonces que un único modelo de Iglesia o una expresión cultural de la fe se trasladaría, con ligeras variantes y las mínimas e imprescindibles adaptaciones, a los nuevos pueblos adquiridos para la fe. Por otra parte, la misión puede entenderse como la necesidad de encarnar la verdad evangélica en cada pueblo y cultura, respetando su particularidad de forma que los valores evangélicos se expresarían en una nueva cultura distinta de la «Iglesia madre» o «misionera» o «anunciadora» y aparecería así una Iglesia local, con su propia fisonomía, que realizaría la Iglesia una y universal⁵. Esto supone que el anuncio de Jesús, lejos de anular o ir en contra de los valores de los pueblos, exige descubrir con gozo y respeto las semillas de la Palabra que ya están en las tradiciones de aquellos a quienes se anuncia el Evangelio⁶, sabedor el testigo del evangelio de que nunca va al desierto de la pura ausencia de Dios (Dios está en todas partes, el único Dios que existe, el revelado en Cristo), sino al encuentro del otro rostro del Señor.

Pero esta segunda manera de entender la misión no debe olvidar que, junto con las semillas de la Palabra y la fuerza de la verdad, también las fuerzas de la mentira y del engaño actúan en el corazón de los hombres⁷. Y tales fuerzas se oponen al anuncio de la verdad. De ahí el conflicto que puede surgir. El Señor «vino a los suyos y los suyos no le recibieron» (Jn 1, 11). Ahora bien, estas fuerzas de la mentira también actúan en la Iglesia «misionera», en aquellas culturas en las que ‘ya’ (aunque nunca totalmente) se ha introducido el evangelio. Y, además, es distinto el talante del testigo si entiende que el Señor va siempre «a los suyos», que si entiende que anuncia donde el Señor no está. El primer talante es de respeto y encuentro, el segundo (revestido incluso de los mejores modales) es de conquista. Juan Pablo II, tras afirmar que «la actitud misionera comienza siempre con un sentimiento de profunda estima frente a lo que ‘en el hombre había’ (Jn 2, 5)» y (le recordar el «respeto» por todo o que en el hombre ha obrado el Espíritu, que «sopla donde quiere» (Jn 3, 8), y por tanto que «la misión no es nunca destrucción», reconoce que en «la práctica no siempre ha habido una plena correspondencia con un ideal tan elevado»⁸.

Todo esto me lleva a formular la hipótesis que sustenta mis reflexiones: el camino de la misión no es el que parte de un modelo y unos valores que supuestamente tendrían validez universal y que, por tanto, podrían trasplantarse en todos los pueblos, sino el que es capaz de realizar lo concreto de la revelación de Jesús como un valor con significado universal y, por tanto, como capaz de entrar en comunión con otros valores y culturas concretas y de reconocer también en ellas la acción diferente del mismo y único Espíritu.

Este sería el criterio de una buena encarnación, tanto en la Iglesia misionera (en la que el evangelio ya se ha encarnado, aunque nunca totalmente, pues también ella necesita renovarse y purificarse)⁹, como en las «jóvenes Iglesias»: ver cómo el Espíritu suscita la libertad (o sea: el no sentirse oprimido por nada extraño) y despierta la capacidad de amor y la comprensión necesaria para reconocer los valores del otro como complementarios e interpelantes, lo que se traduce en un verdadero diálogo en el sentido de dar y recibir mutuamente¹⁰. El «otro» me interpela y me confirma en mi fe o me hace caer en la cuenta de valores no descubiertos, no vividos suficientemente; y también en la posibilidad de vivirlos diferentemente.

⁵ *Documento sobre pastoral indígena*, (= PDI), Cobán, Guatemala 1988 Proem., 4.

⁶ *Ad Gentes*, 11; cf. *Lumen Gentium*, 13b.

⁷ Cf. *Lumen Gentium*, 16.

⁸ *Redemptor Hominis*, 12.

⁹ Cf. *Lumen Gentium*, 8.

¹⁰ Cf. DPI, I-II, 2.2.3., y I-II, 2.3.1.



2. Universalismo e inculturación

La tentación de la Iglesia, en su actividad misionera, es la de trasponer los principios cristológicos en principios eclesiológicos, olvidando la diferencia de nivel que hay entre ambos. La comparación entre Cristo y la Iglesia se sitúa a nivel analógico, y en la analogía no sólo hay una semejanza entre los elementos que se comparan, sino también una diferencia¹¹. Si olvidamos esta diferencia, el principio de que sólo en Cristo hay salvación (cf. Hech 4, 12) puede malentenderse como un «fuera de la Iglesia no hay salvación»¹², axioma entendido de forma rigorista prácticamente hasta nuestro siglo. Las consecuencias sociales de tales convicciones en un régimen de cristiandad (negación de los derechos cívicos a quienes no se confesaban cristianos) explicarían que Feuerbach entendiera la fe cristiana como «esencialmente partidista», «esencialmente intolerante», de modo que los tiempos de inquisición e intolerancia cristiana no serían debidos a la mala intelección o a la mala vivencia de la fe cristiana, sino que serían el resultado de su propia dinámica¹³.

En el ámbito de la misión, el olvido de la diferencia de nivel entre el principio cristológico y su traducción eclesiológica podría llevar a universalizar formas eclesiales de vivir el cristianismo olvidando su particularidad y en detrimento de las culturas de los pueblos a los que se anuncia el evangelio o, el menos, sin tenerlas en cuenta. No hace falta recordar aquí tiempos pasados en los que primaba una idea universalista, centralista y absolutista de la Iglesia, pues más cercano a nosotros y más interesante para nuestro tema es el debate todavía no resuelto sobre la inculturación, debate que ha encontrado en la propuesta del Sínodo de 1985 sobre el catecismo universal una plasmación concreta. La misma propuesta sinodal contiene como en germen el problema y la tensión que comporta, pues en su documento conclusivo, al referirse al catecismo, se dice que éste debe ser «punto de referencia para los catecismos y compendios que se redactan en las diversas regiones». E inmediatamente se añade que la presentación de la doctrina «debe acomodarse a la vida actual de los cristianos». Posiblemente porque los Padres sinodales eran conscientes de la diversidad de situaciones en la «vida actual de los cristianos» indicaron que tal catecismo debía ser punto de referencia de otros catecismos particulares. Pues un catecismo verdadera y totalmente universal, en el sentido de único y vinculante, o bien entraña la pretensión de que las grandes doctrinas y los símbolos de la fe se encuentran en un plano transcultural y transhistórico, o bien supone que todos los hombres somos bilingües y una de nuestras dos lenguas es común, o bien es la negación práctica de la inculturación¹⁴.

Sin querer hacer a los promotores y redactores del catecismo universal un proceso de intenciones, conviene entrar en el fondo del problema y hacerlo en referencia directa a la misión y al Documento de Cobán. Allí se indica que la propagación de la fe no puede entenderse como una *extensión* de la Iglesia, con unas determinadas formulaciones de fe,

¹¹ Comparar *Lumen Gentium* 8ª con *Lumen Gentium* 8c, al final.

¹² Denz 714; 1646-1648.

¹³ Ver al respecto: M. Gelabert, *En el nombre del Justo*, Paulinas, Madrid, 1987, 140-141.

¹⁴ Ya lo expresó con fuerza en el mismo Concilio Vaticano I, el arzobispo de Viena, cardenal Rauscher, cuando refiriéndose a este mismo problema exclamó: 'Vigilans autem inimicorum cohors clamaret: ecce Germanis et Indis unum eundemque catechismum statuunt; o suspina artis pedagogicae ignorantia!' (Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 50, Granz, 1961, 709 B; citado por E. Alberich, *El catecismo universal; ¿obstáculo o catalizador en el proceso de inculturación?*, en *Concilium*, [julio 1989], 104).



desde un supuesto *centro* hacia una no menos supuesta *periferia*, pues el eje y sujeto promotor de la misión es cada comunidad concreta donde se manifiesta y realiza la única Iglesia universal¹⁵. El problema se plantea porque antes de que una Iglesia se convierta en sujeto promotor de la misión, es una Iglesia que ha recibido la fe (evidentemente desde fuera si queremos usar imágenes geográfico-espaciales). Y toda recepción supone una posición que pretende ser recibida y quiere provocar una «conversión». A este respecto no hay que olvidar que cuanto más intenso es el propósito de influir, tanto mayores son los mecanismos de defensa que pone en juego el receptor, aún en el caso de que no puedan expresarse abiertamente. En los países llamados de misión ello ha dado, a veces, como resultado un sincretismo que no es bueno para la fe cristiana, ni bueno para la cultura de estos pueblos. La misión se encuentra así ante una situación en la que no caben normas universales, pero que debe salvar siempre estos dos principios: 1) la fe cristiana viene de fuera, convierte y purifica (lo humano, la cultura, etc.); y 2) la fe potencia y no destruye porque va al encuentro de «lo suyo» (In 1, 1 I) para plenificarlo «desde dentro». La posición pues no puede convertirse en imposición. En cada caso será necesaria una larga y paciente búsqueda para concretar este delicado equilibrio.

Así se comprenden estas palabras del Documento de Cobán: «no se trata de *representar a Cristo* con un rostro indígena, sino de descubrir al mismo Cristo de la historia presente ya en el corazón de la vida y de la mística de los pueblos indígenas»¹⁶. El testigo no va a llevar a Dios a donde no está, sino a descubrirle ya presente bajo otro rostro, y a ayudar a los pueblos todavía no cristianos (al menos desde un cierto punto de vista) a descubrirlo, encarnarlo y vivirlo en su cultura, en un auténtico proceso de diálogo, que como todo diálogo comporta un dar y recibir en igualdad de condiciones. Aunque en el caso del testigo de la fe que se presenta en otro pueblo, antes de dar tiene que escuchar y recibir, para que su dar no sea una imposición, sino un verdadero servicio que, lejos de destruir una cultura, la abra a unos valores plenificantes.

Hay una pregunta que nos debería hacer pensar: ¿cómo hacer comprender la palabra «Dios» a aquellos que nunca la han oído? Será necesario partir de su propia experiencia, adaptar el anuncio a las categorías del que oye. Parece, pues, lógico pensar que «la evangelización no es algo uniforme e indiferenciado. Sus modalidades, métodos, etc., están determinados en gran parte por los destinatarios del anuncio»¹⁷.

El pluralismo aparece así como implicado en la inculturación y, por tanto, como una exigencia de la evangelización. Esto da lugar a la inevitable tensión entre la unidad de la fe y el pluralismo teológico.

3. Unidad de la fe y pluralidad de sus expresiones

La tensión unidad de fe-pluralidad de expresiones, aparece ya desde los inicios de la Iglesia, tal como indica este texto del Vat. II: «la tradición transmitida por los Apóstoles fue recibida de diversas formas y maneras. Por esto, desde los mismos comienzos de la Iglesia fue explicada diversamente en cada sitio por la distinta manera de ser y la diferente forma de

¹⁵ Cf. DPI, Proem., 4.

¹⁶ DPI I-II, 2.2.1.

¹⁷ DPI, Proem., 5,2.



vida»¹⁸. Esta recepción distinta por la distinta manera de ser, da origen a una legítima variedad en las maneras de entender las cosas divinas. Pero las diferencias, como también dice el Vat. II, pueden servir a la unidad o dañarla¹⁹. Pues si la variedad puede y debe conducir más que a la oposición a la complementariedad²⁰, también corre el peligro de conducir a las separaciones, sobre todo si a la diferente formulación le añadimos falta de comprensión y caridad²¹. Para conjurar este peligro se necesita no sólo una conversión del corazón sino también una conversión tanto o más difícil: la de la mente.

Posiblemente sea este real peligro el que explicaría las oscilaciones que a veces se advierten en el discurso del Magisterio sobre la inculturación. Mientras el Magisterio se mantiene en el terreno de los principios, insiste en la necesidad y urgencia de una renovación teológica y doctrinal que responda 'a las exigencias de la cultura moderna'; pero cuando se trata de descender al Terreno concreto de las realizaciones aparecen las constantes llamadas a la prudencia, cuando no los miedos²². Un buen ejemplo de esta tensión lo tenemos en un discurso de Juan Pablo II a los obispos del Zaire. La evangelización, dice el Papa, supone «la inculturación del Evangelio, la africanización de la Iglesia», y esta inculturación se refiere a amplios dominios, tales como el lenguaje para presentar el mensaje cristiano, la catequesis, la reflexión teológica, la expresión litúrgica o el arte sacro y las formas comunitarias de vida cristiana. Pero tras los principios amplios y generosos vienen las limitaciones. Así a propósito de la liturgia se dice que para que el aspecto universal y católico de la iglesia aparezca claramente es necesario guardar la «unidad substancial del rito romano»²³. ¿Acaso las liturgias católicas no romanas, sino orientales, contradicen el aspecto universal o católico de la única Iglesia?²⁴

Si el problema fuera únicamente de prudencia pastoral la solución sería teóricamente fácil. Pero nuestro problema es eminentemente teológico, y la tensión que comporta es consustancial al problema y por tanto inevitable. Y esto por un doble motivo. Por una parte, no existe un cristianismo histórico, separado de la cultura y étnicamente inocuo; un cristianismo «puro» o «desnudo», desligado de los ropajes de la historia es una ficción. El cristianismo no puede desprenderse de sus Tradiciones judías y greco-helenísticas; «no surge de manera espontánea de ningún 'humus' cultural; se transmite siempre a través de... un cierto diálogo de culturas»²⁵. Por

¹⁸ *Unitatis Redintegratio*, 14.

¹⁹ Cf. *Lumen Gentium*, 13 c.

²⁰ Cf. *Unitatis Redintegratio*, 17 a.

²¹ Cf. *Unitatis Redintegratio*, 14 c.

²² Ver M. Gelabert, *Jesús, el que abre camino*, PS Madrid 1986, 91-92; *La experiencia cristiana exige su testificación*, en *Estudios Eclesiásticos*, 1987, 198-200; *Tareas de la teología ante la cultura contemporánea*, en Actas del III Simposio de Teología Histórica, *Confrontación de la Teología y la Cultura*, Facultad de Teología, Valencia 1984, 51-70.

²³ AAS, 1980, 432-434.

²⁴ El Vat. II dice que las Iglesias particulares de Oriente y de Occidente 'en parte difieren entre sí en los ritos, como suele decirse, a saber: en la liturgia, disciplina eclesiástica y patrimonio espiritual'. Y sin embargo 'gozan de igual dignidad: ninguna de ellas aventaja a las demás por razón del rito, y todas disfrutan de los mismos derechos y están sujetas a las mismas obligaciones, incluso en lo referente a la predicación del Evangelio por todo el mundo' (*Orientalium Ecclesiarum*, 3).

²⁵ Juan Pablo II, *Catechesi Tradendae*, 53. De ahí que la frase de DPI, I-II, 2.3.4: 'esta historia (de los pueblos indígenas) en cuanto está llamada a abrirse a la plenitud cristiana, viene a ser, para estos pueblos, una especie de Antiguo Testamento', me parece aceptable porque introduce una restricción: 'una especie de'. Pues estas culturas llamadas a abrirse al Nuevo Testamento, deben hacerlo desde su cultura, pero sin olvidar que Jesús y su mensaje,



tanto, cuando se trata de traducir este mensaje a otra cultura se corre bien el riesgo de despojarlo de algún elemento sustancial escudándose en que es revestimiento cultural o bien el peligro de imponer lo que no son sino elementos culturales, pretendiendo preservar la esencia de la fe.

Más importante me parece el segundo motivo: la tensión inculturación-unidad de la fe, es inevitable porque el cristianismo no sólo tiene capacidad de irrupción en las distintas culturas, sino porque también en juicio y crisis. Ciertamente que los datos neotestamentarios indican que este juicio es fundamentalmente escatológico, pero la anticipación temporal del juicio parece teológicamente fundada²⁶. La fe cristiana es una instancia crítica, que pronuncia siempre un «más», pero también se ve obligada, a veces, a pronunciar un «no». El cristianismo no solo empalma con el desarrollo de los hombres, sino que también niega alguna de sus aspiraciones. Más todavía: la fe cristiana, que asume a sus máximos niveles todo lo bueno y positivo de las culturas y tradiciones de los pueblos, no puede considerarlas como definitivas y suficientes, pues si pretenden esto se convierten en idolatría. Por esta razón el cristianismo puede resultar un escándalo para el hombre «natural». El universalismo cristiano es un universalismo calificado: el hombre natural, el primer Adán, pretende un universalismo en línea con el conocimiento del bien y del mal (Gen 3, 5). Pero el cristianismo sabe que sólo hay universalidad en el bien, pues el mal no tiene ningún futuro. Ahora bien, esta anticipación del juicio se convierte en peligrosa cuando se toman como criterio de juicio formas particulares de realizar el cristianismo, pues el cristianismo es también instancia crítica incluso frente a una totalización de la Iglesia, pues ésta, por grande que sea su fidelidad, es congregación de hombres históricos, limitados y pecadores. Si esta particularidad (de la Iglesia) olvida su condición particular y pretende afirmarse universalmente, degenera en fanatismo e intolerancia.

4. Lo particular y lo universal del hecho cristiano

La cuestión de fondo en todo este asunto es la siguiente: ¿la afirmación teológica sobre el papel universal del cristianismo y de la Iglesia conlleva necesariamente la imposición de unas determinadas formas socio-religioso-culturales en las que se ha manifestado, vivido y expresado esta universalidad? ¿O el problema no estará más bien en la manera de entender, ejercer y traducir esa universalidad y el inevitable juicio crítico que comporta el cristianismo?

Cabría una pregunta previa y es la de saber cómo un fenómeno histórico y particular, aparecido en un momento y espacio bien determinados, como es el cristianismo, puede tener pretensiones universales. Pues afirmar que una revelación histórica particular se presenta con pretensiones de universalidad, no sólo resulta un tanto absurdo desde el punto de vista de la lógica, sino que levanta la sospecha de imperialismo impositivo. Pero si lo pensamos bien resulta que sólo los fenómenos situados en el tiempo y en el espacio pueden ser alcanzados por el hombre y afectarle realmente. Por tanto, el único modo de ser universal es a partir de la concreción histórica. Con lo que el problema no es la pretensión universal de lo particular, sino la manera como se realiza esta pretensión, de forma que no aparezca como impositiva, y por tanto,

también válido para ellas, se ilumina por el contexto de Israel y está en continuación con el testamento (antiguo) de Israel.

²⁶ La Iglesia no sólo asume las costumbres de los pueblos, también las purifica y fortalece (*Lumen Gentium*, 13), combatiendo y eliminando los errores que provienen del pecado (*Gaudium et Spes*, 58).



extraña (con lo que la universalidad desaparece) y, además, en ver cómo tal particularidad muestra auténtica capacidad universal.

Importa caer en la cuenta de que el cristianismo es un fenómeno particular con pretensiones universales. Particular porque está situado en el tiempo y en el espacio, porque toma formas concretas y delimitadas, formas humanas, aunque en ellas se exprese una realidad divina. E importa caer en la cuenta de la particularidad del hecho cristiano porque la necesaria particularidad de todo fenómeno con pretensiones universales comporta una insalvable dificultad de comprensión. La buena noticia que el cristianismo aporta para todos los hombres también está afectada esencialmente por esta dificultad, debido a su irrenunciable particularidad. Precisamente ahí está la posibilidad del escándalo del anuncio cristiano. Mientras no comprendamos esta insuperable situación no comprenderemos la «lógica» del rechazo del anuncio cristiano. Hace un cuarto de siglo el acontecimiento del Vaticano II produjo un cierto optimismo en la Iglesia, pues se pensaba que bastaba presentar el cristianismo con un nuevo rostro para que desaparecieran los prejuicios y fuera más fácilmente aceptado. Hoy muchos piensan que el inmenso trabajo del «aggiornamento» no ha producido los efectos esperados. Y esto nos debería hacer pensar que las dificultades a propósito del cristianismo no se deben únicamente a la indignidad de sus testigos; pocos se atreven a imaginar todavía que tales dificultades se deben a la particularidad insuperable del cristianismo²⁷. Jesús mismo previó la posibilidad del rechazo de su mensaje (cf. Lc 10, 3. 10) y, en contra de la petición de sus discípulos, se negó a universalizarlo por medio de la imposición en forma de fuego del cielo (Lc 9, 54-55), pues hasta el día del Juicio (Mt 10, 15), la buena noticia está marcada por las condiciones de toda particularidad.

En toda particularidad late siempre una ambigüedad, o sea, la posibilidad de diversas interpretaciones. La universalidad de un particular es siempre discutible, no es evidente. ¡Cuántas veces los cristianos hemos razonado a la manera de Gamaliel! (Hech 5, 34ss.): el éxito prueba la protección del Todopoderoso y el fracaso su enemistad. Pero este es un argumento judío, no cristiano. Aunque a veces los cristianos hemos sentido la tentación de utilizarlo. Sabido es que el Vat. I vió en la ‘admirable propagación’ de la Iglesia un «testimonio irrefragable de su divina legación»²⁸. Hoy somos más cautos a la hora de utilizar estos argumentos. Pues la misma experiencia nos ha enseñado que la expansión universal de una teoría no es necesariamente prueba de su verdad, de su consistencia o de su perennidad. Para los ojos de la fe el triunfo a la manera mundana no es garantía de una verdad divina. Ciertamente que el cristiano confía en el triunfo de Dios y en su manifestación universal, pero este triunfo y esta manifestación sólo serán objetivos, evidentes y universales cuando se produzca algo que todavía esperamos: la gloriosa venida de nuestro Salvador Jesucristo. Mientras tanto el acontecimiento universal de la victoria sobre la muerte, sobre todo lo caduco y particular, es una victoria escondida, sólo perceptible por los ojos de la fe, debido precisamente a la ausencia del Resucitado.

5. De lo histórico a lo universal

²⁷ Cf. Ch. Duquoc, *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu*, Labor et Fides, Genève 1984, 15.

²⁸ Denz. 1794.



Si entendemos el cristianismo como acontecimiento histórico y, por tanto, particular, la buena pregunta ya no será: ¿cómo concretizar lo universal?, sino: ¿qué es lo que hace que un acontecimiento histórico y concreto pueda tener carácter universal?

La afirmación de que el acontecimiento concreto y particular del cristianismo tiene validez universal es una afirmación de fe que gozará de mayor o menor credibilidad según sea la manera de presentarse. Una vez dicho esto nos vemos abocados a la cuestión decisiva, ¿qué es en realidad universal? O mejor aun, puesto que la afirmación de una verdad como universal no es apodícticamente demostrable, al ser una afirmación desde una fe, ¿cómo resulta más creíble esta fe que pretende tener valor universal? ¿Resulta creíble y manifiesta su universalidad porque uno la defiende y la impone si puede por la fuerza? ¿O resulta más creíble y manifiesta mejor su universalidad porque tiene capacidad de introducirse gracias a la fuerza de la persuasión, que convence al que recibe esa fe de que tal fe lejos de destruirle le plenifica? ¿Qué resulta más «universal»: la intolerancia, el fanatismo, la intransigencia; o la capacidad de comprensión, de adaptación, de búsqueda?²⁹.

Lo universal no es una norma, es decir, un precepto positivo que pueda aplicarse, sin excepciones ni variaciones, en cualquier situación. Pues entonces la norma se identifica con el Absoluto y pretende eliminar cualquier otro reflejo del Absoluto. Lo universal aparece más bien en el carácter interpelante de un determinado acontecimiento. Lo universal aparece en la capacidad de la ley para transformarse, de la sociedad para reformarse, de la autoridad para quedar en la penumbra. No en su fuerza de prescripción e imposición, sino en su capacidad de Interrogar e inquietar³⁰. Lo universal aparece en una realización particular o en una decisión concreta cuando éstas se muestran siempre abiertas y capaces de integrar nuevos elementos.

El músico que ha compuesto una determinada sinfonía podría pensar que con su elección se ha limitado, pues ha eliminado otras posibles sinfonías. Pero esto equivale a pensar que lo universal es la totalidad de los posibles, cuando en realidad hay acontecimientos que resultan paradigmáticos, de forma que a través de su particularidad se entiende mejor el todo, a través de su ejemplaridad se entiende mejor lo general. Son acontecimientos con capacidad de evocar otros espacios, de sugerir nuevas realizaciones, de permitir que nazcan nuevas obras. Al contrario, si lo universal supusiera mantener siempre abiertas todas las posibilidades, toda realización equivaldría a la negación de lo universal, y los ideales y utopías deberían mantenerse siempre abiertos sin realizarse nunca, pues la realización los limitaría.

De hecho, todos los grandes hombres, que han vivido y actuado desde una cultura limitada en cuanto a su expresión y alcance, han logrado abrirse paso a otras culturas y hombres. Hay hombres y acontecimientos que trascienden su propio tiempo para convertirse en «clásicos»: en cualquier cultura, todo lo que llega a ser clásico tiene un origen concreto y una expresión particular, pero su eficacia se luce universal. Así, lo que en principio es limitado termina gozando de perenne actualidad por ser capaz de abrirse a otras culturas y hombres. En eso lo clásico se diferencia de lo efímero.

Pues bien, creo que aquí tenemos el meollo y la clave de todo nuestro problema: el camino no va de lo universal a lo concreto, sino de lo concreto a lo universal. Si vamos de lo

²⁹ Cf. M. Gelabert, *La tolerancia como dimensión de la fe*, en *Teología Espiritual*, 1977, especialmente pp. 334-335.

³⁰ Cf. Ch. Duquoc, *El cristianismo y la pretensión de universalidad*, en *Concilium*, 1980, t. II, 24.



universal, o mejor de lo supuesto universal, a lo concreto, siempre corremos el riesgo de una colonización monocultural de lo ajeno con métodos más o menos drásticos. Pero el buen camino es el inverso: lo concreto que se hace universal concreto; lo concreto que no por imposición, sino gracias a su capacidad de convicción termina resultando universal. Precisamente en Jesucristo, en donde el Dios de Israel se reveló como el Dios de todos los hombres, tenemos el camino que va de lo *concretum* a lo *concretum universale*, pero no al revés. La teología debería reflexionar sobre ese camino³¹. En Jesús no se hizo concreta una verdad general, sino que el acontecimiento concreto, irreplicable, histórico de su vida, muerte y resurrección se vuelve universal porque tal acontecimiento proyecta y anticipa aquello a lo que todo hombre aspira y se siente llamado: la vida, y la vida en plenitud.

Este es también el camino que debe recorrer la Iglesia: no se trata de que las Iglesias particulares se estructuren a partir y en referencia a un modelo central, sino de aceptar la igualdad fundamental de todas las Iglesias que, en su diversidad, pero también en su apertura al diálogo y a la caridad, construyen en su cultura propia y específica la única Iglesia y se abren a su multiforme riqueza.

6. Jesús, paradigma de humanidad

Desde un punto de vista histórico no se puede decidir si un hombre ligado a un tiempo tiene un significado determinante para todos los hombres. Esto sólo es posible confesarlo desde la fe. Pero para que esta afirmación de fe no resulte ideológica tiene que poder mostrar unos signos que la hagan creíble, unos indicios que permitan sostenerla al menos como hipótesis digna de ser tomada en consideración. Esto quiere decir que en Jesús de Nazaret tuvo que aparecer históricamente un interrogante suficientemente fuerte como para que se plantease y siga planteándose la pregunta por la validez de su mensaje como humanizador. Pues no hay nada más universal que aquello que hace al hombre feliz y plenamente humano: «toda llamada a una auténtica humanidad tiene por naturaleza un significado universal»³².

La pretensión de Jesús fue dar vida y vida en abundancia (Jn 10, 10). Así se convierte en parábola de lo que todo hombre es y busca: un ser llamado a una vida dichosa y feliz. ¡Nada es más concreto y al mismo tiempo más universal! Lo específicamente cristiano, que es la vida, es de tal naturaleza, que une a todos los hombres y no resulta extraño para ninguno. Lo que en Jesús aparece es que no hay vida auténtica e imperecedera fuera de la referencia a Dios. Y esta referencia, para nosotros hombres del siglo XX, sigue representando el interrogante fundamental que Jesús nos plantea. El mensaje de Jesús se presenta como una buena noticia para el hombre de parte de Dios: Dios ama a todos y cada uno de los hombres y quiere para ellos un futuro lleno de vida. Así lo que todo hombre busca coincide de algún modo con lo que Dios quiere.

Esta noticia no se impone por medio del poder, como de hecho pretendía el tentador (Mt 4, 3-9) y siguen pretendiendo todos los que le siguen: para ellos el Reino es una demostración de poder, para Jesús es la autenticidad de una comunión. El colonialismo es la negación de la verdad evangélica³³, pues la imposición es incoherente con el anuncio del amor, que siempre «edifica» (1 Cor 8, 1) y respeta la libertad. La buena noticia de Jesús se

³¹ Cf. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1969, 185.

³² E. Schillebeeckx, *Jesús, la historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid, 1981, 572; también en pp. 568-573.

³³ Cf. DPI, III-II, 2.2.3., 1°.



presenta como llamada e invitación. Llamada sin duda inquietante, por ser una llamada decisiva, pero llamada que nunca anula la decisión personal. Esta llamada toma, más bien, la forma de un interrogante, ante el que cada uno debe tomar postura. Así, es el oyente el que por sí mismo debe descubrir la verdad, es el oyente el que debe responder por sí mismo ejercitando su libertad. La respuesta positiva, al ser un ejercicio de libertad, abre a nuevas posibilidades de existencia. El mensaje evangélico no se presenta como un 'tú debes', sino como un 'tú puedes'. No impone carga alguna, abre a una nueva perspectiva.

Los evangelistas testifican que ante Jesús amigos y enemigos tomaban postura. Nadie permanecía indiferente. Sus signos y palabras descentraban a los oyentes, los sacaban de sí mismos, y ponían al descubierto sus sentimientos profundos. De tal forma que quiénes no estaban dispuestos, en su libertad, a seguir la llamada a la conversión, lejos de permanecer indiferentes, se rebelaban contra ella. Esto explica históricamente la muerte de Jesús. Esta fue una consecuencia de la fidelidad a su mensaje y de su manera no impositiva, sino interpelante de presentarlo. En efecto, si el mensaje de Jesús hubiera sido impositivo, sí se hubiera impuesto como se imponen los grandes de este mundo, si hubiera defendido a la vista de un rechazo que le conducía a la muelle hubiera pedido al Padre que enviara legiones de ángeles para protegerle (Jn 18, 36). Pero la coherencia entre el anuncio y la manera de anunciarlo imposibilitaba el uso de la fuerza: el amor no se impone (1 Cor 13, 4ss), no «ordena que» (Mt 4, 3). Pero si Jesús no hubiera permanecido fiel a su mensaje tampoco hubiera desencadenado el rechazo. Así, la muerte de Jesús es una manifestación no de su debilidad, sino de su fuerza, de la fuerza de su mensaje y de su confianza en la inquebrantable fidelidad de Dios. No es la debilidad de Dios lo que se manifiesta en la muerte de Jesús, sino la fuerza de Dios en Jesús. Para Jesús, el anuncio del reino de Dios era más importante que las posibles funestas consecuencias que este anuncio acarrearía para su persona. Jesús nunca busca su propio bien, sino los intereses del otro.

Jesús anuncia su mensaje, lo vive y pretende que se realice por medio del único valor reconocible por todo hombre y que todo hombre busca vivir, un valor aplicable a toda situación, trascendente a toda situación y que ninguna situación agota: el amor. El camino del amor es también el camino de la Iglesia. El amor que todo lo tolera, que nunca se impone y que es capaz de introducirse en todo. Lo que los clásicos afirmaban del amor, que es la forma de todas las virtudes³⁴ cabría decirlo de la evangelización. Así como el amor no es un precepto que se añade a los otros, sino que «da forma» a todos los actos humanos, así también la evangelización da forma a todas las culturas. Dar forma es no anular ningún valor, de modo que todos conservan su significación propia al estar informados por el amor evangélico. Pero el evangelio nos llama a vivir los valores humanos, con su color y su calor propios, con sus propias exigencias, evitando que se desvíen del fin al que tienden, o que se empañen por el egoísmo. El evangelio, además da una nueva perspectiva a estos mismos valores, les otorga una nueva finalidad: su término es inmanente y trascendente a la vez; Dios amado como Padre y amado en sus hijos. Pero su finalidad trascendente entra de lleno en su finalidad inmanente, que es el desarrollo y la realización de la persona en el seno de la comunidad humana. El crecimiento del hombre como imagen de Dios coincide con el crecimiento de su ser natural e histórico.

³⁴ Cf. Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, II-II, 23, 8.



El amor es la única fuerza capaz de traspasar el tiempo y las fronteras, la fuerza a la que nada ni nadie puede contener. En Jesús se revela el amor como el sentido último del ser. Jesús mismo formula esta ley fundamental: «el que quiera salvar su vida la perderá; pero el que pierde su vida..., la salvará». Estas palabras son una explicación de la estructura básica de la realidad total. Significan que todo lo que es, encuentra su plenitud en la entrega al otro; el que quiera recibirse a sí mismo, tiene que salir de sí mismo; el que quiera encontrar su identidad, tiene que vaciarse en un tú, para ganarse a sí mismo y al otro"³⁵.

7. La iglesia, sacramento de unidad

La teología dispone de una categoría que desde el fragmento abre a lo universal: el sacramento. El sacramento es signo e instrumento de una realidad salvífica. La categoría de sacramento nos permite comprender la misión de Jesús y la misión de la Iglesia, misión que es oferta de salvación desde la libertad y para la libertad.

La palabra signo expresa una relación. Un signo es algo alusivo, remitente, se refiere a algo más allá de sí mismo. El signo orienta hacia otra cosa. Pero el signo, al tiempo que manifiesta también oculta, debido a su irreductible particularidad. El signo tiene una estructura dialéctica: es revelación en velación, presencia que acaece en el marco de la ausencia, manifestación a la vez que ocultamiento. De ahí que para que un signo sea sacramental es necesario que vaya acompañado de una palabra que lo explique y le dé sentido. Y esta palabra, como toda palabra, pide ser acogida con fe. Aparece aquí la no imposición del signo. Sólo puede proponerse en la esperanza de ser acogido libremente. El sacramento respeta siempre la libertad del vidente³⁶.

Si el sacramento es signo, en la misma entraña del sacramento está el respeto a la libertad del que mira, así como su capacidad de adaptación para que pueda conectar con la experiencia del vidente, y ser realmente significante. En la misma entraña del sacramento está también la distancia entre el signo y lo que significa. El signo nunca puede equipararse ni pretender sustituir a aquello a lo que orienta. El signo es algo concreto y al mismo tiempo universalmente abierto.

El signo además tiene una ambigüedad innata. Ya hemos dicho que oculta y desvela. Aquí está la posibilidad de que sea rechazado. Empleo el término ambiguo en su sentido más genuino: ambiguo es algo que puede entenderse e interpretarse de varios modos. El mismo Jesús como sacramento y como gran signo de Dios en el mundo, recibió una interpretación creyente y otra no creyente: según unos, actuaba por el dedo de Dios, según otros, en él se manifestaba el poder de Satanás.

La Iglesia, en el seguimiento de Cristo, y tal como ha indicado el Vat. II, también se autocomprende como sacramento, o sea «signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la

³⁵ Cf. W. Kasper, *Unicidad y universalidad de Jesucristo*, en *Jesucristo en la historia y en la fe*, Sígueme, Salamanca, 1977, 278.

³⁶ El sacramento es además instrumento. Esto significa que el signo sacramental no puede desconectarse de la realidad significada que en él se hace presente. Es un signo que expresa lo que significa, que manifiesta la fuerza que lo habita, que tiene poder, capacidad de transmitir y contagiar espíritu. El signo sacramental no remite a algo diferente de sí mismo, sino que introduce en un conjunto del que él mismo forma parte. O sea que Jesús es signo en la medida en que está unido a Dios, y la Iglesia es signo en la medida en que está unida a Cristo. Prescindimos ahora de este otro aspecto en orden a la claridad del discurso. Y no entramos en la distinción entre signos y símbolos. Por lo demás el binomio 'signo e instrumento' es el que usan los documentos del Magisterio para calificar al sacramento.



unidad de todo el género humano»³⁷. La Iglesia como sacramento debería aprender de Jesús, el gran sacramento primordial, y recordar que su ley es el amor, que ella está en el mundo para servir, para servir de signo. La misión de la Iglesia es la de saber orientar y señalar, no la de imponer. La pretensión de la Iglesia es la de ser un interrogante para todo hombre, interrogante que cada uno debe responder con una respuesta que, a la vista del signo presentado, tiene que encontrar por sí mismo y para al mismo. O sea, la respuesta ante el signo llamativo que la Iglesia presenta tiene que ser de tal naturaleza que sirva para iluminar la propia humanidad que el otro vive, que ya está ahí cuando aparece la Iglesia; la llamada a la conversión y vida nueva no es una llamada a destruir la cultura de los que la reciben, sino una llamada que incluso la potencia. Sólo así el hombre se sentirá libremente realizado en y desde su propia cultura, y la Iglesia no aparecerá como la que impone o exige una respuesta venida desde fuera.

El criterio de una auténtica inculturación es este: allí donde se revela Dios el hombre progresa. Allí donde se revela Dios se da el paso de condiciones de vida menos humanas a condiciones de vida más humanas³⁸. O también: el criterio para reconocer el paso del verdadero Dios es un concreto que se hace universal, un particular que desde su propia particularidad se abre a la dimensión universal de lo humano. La auténtica inculturación supone, pues, que la cultura de los pueblos evangelizados queda de tal forma reforzada y potenciada en su propia identidad que puede abrirse, sin perder esta identidad, a los valores de otras culturas y adquiere la capacidad de defensa frente a las fuerzas desintegradoras³⁹.

De este modo la Iglesia no aparece tanto como la que viene para «proponer verdades», sino para orientar, para señalar a Cristo, con una confianza absoluta en la fuerza de Cristo, que se impone por sí misma, sin necesidad de ayuda. La tarea de los creyentes en Cristo es la de ser cada vez más fieles a Cristo, para ser así mejor signo de Cristo.

Si el mensaje que anuncia la Iglesia tiene capacidad de irrupción en las distintas culturas, esto se debe no a la fuerza de los hombres (cf. 1 Cor 2, 4-5), sino a la fuerza explicativa e iluminadora de las verdades de fe dentro del contexto móvil del mundo. Y si las verdades que anuncia la Iglesia no tuvieran fuerza por sí mismas, si necesitaran la ayuda de la fuerza humana para introducirse, si en vez de integrarse con toda naturalidad en las mejores aspiraciones de los pueblos, necesitaran imponerse desde fuera, eso significaría sencillamente que su valor es relativo, transitorio y perecedero; eso significaría, en suma, que no son evangélicas. El respeto a la respuesta del oyente es la prueba que la Iglesia se da a sí misma y al oyente de su confianza en la fuerza del mensaje que anuncia.

El misterio de Cristo es un misterio iluminador; es un misterio portador de un Espíritu con capacidad de adaptación. Y esto me conduce a una última consideración, tanto más oportuna cuanto que la pienso desde una Facultad de Teología que desde su fundación ha pretendido poner un acento especial en la llamada «teología histórica». Pues en la perspectiva de estas reflexiones, todo teólogo debería ser en mayor o menor grado un teólogo de la historia: un hombre que confía en la fuerza del evangelio, y que está continuamente buscando la forma de dirigir la luz de modo que alcance y sea vista por sus contemporáneos. Para ello deberá conocer los modos de *pensar* y actuar de los hombres de nuestro tiempo⁴⁰, para saber no sólo a dónde dirigir la luz, sino también para buscar la mejor forma de enfocarla, de modo que ilumine no sólo aquellas zonas oscuras que precisan reorientación, sino también aquellas otras zonas que la luz del evangelio realzará. La prueba de su buen quehacer será el

³⁷ *Lumen Gentium*, 1.

³⁸ Cf. Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Documentos de Medellín, introd.. 6.

³⁹ Cf. DPI, V-III, 3.10.

⁴⁰ Cf. *Gaudium et Spes*, 44.



crecimiento en humanidad, a todos los niveles, de aquellos a quienes se dirige.

Todavía más: cuando un creyente se convierte en luz porque antes ha sido iluminado por Cristo, descubre sorprendido que la luz busca la luz, y por eso el testimonio evangelizador toma la forma de un diálogo y de un intercambio, en el que el primer enriquecido resulta ser el mismo testigo, que no sólo descubre las múltiples virtualidades del evangelio, sino que descubre nuevas dimensiones que nunca hubiera sospechado si hubiera permanecido encerrado en sí mismo. Ante la necesidad de ser sólo signo, o sea, al intentar proclamar la propia fe, proclamar digo, no imponer, uno descubre en sí mismo una comprensión de la misma que hasta entonces permanecía en estado latente, y una fuerza que le hace superar hasta las mismas dudas que pensaba tener.