

## LA INSTÀNCIA ÈTICA EN LA RELACIÓ ENTRE NATURALESA HUMANA I CULTURA

Ramon PRAT I PALLARÉS

### 1. *Dos nivells d'aproximació al concepte de natura humana*

Les dues grans tradicions occidentals del saber, la filosofia i la ciència, han encunyat el concepte de *natura* i el de *natura humana*. Aquest darrer és el que interessa al nostre tema i és una aportació cultural fonamental i indispensable, si bé molt diversa i plural segons els respectius pressupòsits i metodologies.

La ciència natural pretén treballar amb fets *objectius*, axiològicament neutres en la mesura que ho permet el seu paradigma previ i l'aparell conceptual i metodològic que té al seu abast. S'ocupa de la naturalesa biològica —somàtica i psíquica— de l'home. Sovint deixa fora el *subjecte*, allò que és específicament humà i que diferencia l'home de qualsevol altra espècie animal.

En canvi, la filosofia ha reconegut sempre com a tasca pròpia donar una resposta, ni que sigui aproximativa o en esbós, a la qüestió fonamental sobre el què de l'home —la seva naturalesa específica— i sobre el sentit i la funció de la seva existència en el món. Resposta, per altra part, molt plural, mai exhaustiva, interpel·lada sempre per noves qüestions i problemes. El pensament filosòfic, d'arrels mítiques a l'antiga Grècia, no deixa de ser un nou producte cultural basat en una relativa autonomia de la raó que segrega el seu propi mètode i no té altre objectiu que aproximar-se en comprensió i expressió conceptuals a la veritat sobre l'home.

## 2. *Les relacions entre naturalesa humana i cultura en l'òptica de la investigació científica*

La relació *natura-cultura* serà, en conseqüència, ben diversa segons el nivell de recerca —científic o filosòfic— en el qual ens situem. En el marc de la investigació científica *natura* serà tot allò que és previ a la intervenció humana, físicament *objectiu* doncs, llevat de la indispensable intervenció experimental amb el seu aparell teòric previ —lògic i conceptual— destinat a la confirmació i sistematització d'aquelles regularitats *objectives* que presenta l'experiència. En aquest marc la natura humana és el *suport estructural de totes les possibilitats culturals humanes* i n'assegura la seva viabilitat. Descobrir aquestes estructures i les seves lleis, els seus condicionaments i les seves possibilitats de transformació, és la tasca pròpia de la investigació científica sobre la natura humana i de les diverses aplicacions tecnològiques que se'n deriven<sup>1</sup>.

El problema de la relació natura-cultura en el si de la investigació científica apareix quan ens adonem que aquesta és també un producte cultural de l'home, confiat a la seva responsabilitat individual i social. I ben naturalment ens demanem pel sentit i la funció d'una activitat científica concreta, àdhuc més enllà de la competència, probitat i de les intencions personals d'un determinat científic. Cap a on va? Respecta veritablement l'home o bé el manipula? Quins interessos serveix...? Ens trobem, doncs, amb el problema ètic des de dins de l'activitat científica i, més encara, amb la necessitat d'un previ enquadrament ètic per tal que aquesta pugui assolir una significació veritablement humana. Es tracta d'una referència indispensable per tal de discernir en darrera instància què és el que realment està fent aquell que es dedica a fer ciència en el sentit apuntat. En el benentès que aquesta referència no atempta contra cap criteri de demarcació ni contra l'autonomia de la investigació científica sinó que és simplement condició de possibilitat del seu sentit humà plenari.

## 3. *La relació «natura-cultura» en la investigació filosòfica*

Per la seva part, la filosofia cerca una concepció global, adequada i

---

1. *Nature et Culture*, dins *Le Supplément* 182-183 (Oct.-Des. 1992).

específica dins el possible, de la natura humana. Tant si concep l'home com animal racional o com animal personal, o bé com animal simbòlic (de parla, inculturat o històric) és important que totes aquestes adjectivacions no siguin interpretades en forma dualista com si la inevitable expressió binària de la nostra forma de concebre i distingir els elements de qualsevol compost hagués de correspondre's amb la forma de la realitat.

Avui, si volem integrar coherentment les principals adquisicions que presenten les ciències naturals i humanes, només podem parlar de l'home o referir-nos a la naturalesa humana com a realitat única i estrictament unitària malgrat presenti elements mútuament irreductibles com la sensibilitat i la intel·ligència. La viabilitat específica de l'home exigeix l'aparició de la intel·ligència en la mateixa actuació de la sensibilitat. La diferència bàsica i elemental entre l'home i l'animal consisteix en la instal·lació primària, sensible i conscient del primer en un món de realitats<sup>2</sup>. Instal·lació simbòlica i dialògica que es fa en la parla i en el si d'un grup social. Aquest fa possible la identificació pròpiament humana mitjançant la inculturació d'una forma de viure, de sentir i d'entendre el lloc, la funció i el sentit de l'home en el temps del seu món. Fins i tot, més enllà d'aquest temps, en els fils d'una història que es qüestiona sobre la seva finitud i el seu desenllaç final.

Quina serà doncs, la relació natura-cultura en el camp de la investigació filosòfica? Com que el concepte filosòfic de la naturalesa humana se centra en allò que és específic de l'home, la cultura humana apareixerà a la vegada com *exigència, component i producte* de la mateixa naturalesa humana. En un mot, l'home és naturalment cultural. Ho és físicament, somàticament. La cultura és el lloc que configura les seves possibilitats operatives i actualitza les etapes de la seva programació genètica en ordre al seu desenvolupament específicament humà. Fins i tot la seva individualitat és un fruit emergent i lliure d'una contínua i indestriable interacció entre herència genètica i medi cultural.

Però la relació natura-cultura no s'esgota amb aquest primer reconeixement de l'estricta i radical naturalitat de la cultura<sup>3</sup>. Pel fet de ser persona l'home adult es troba davant de si mateix i dels altres amb una única tasca irrenunciable: s'ha de fer càrrec de la seva vida i ha de decidir sobre les seves possibilitats realment humanes. Li cal valorar, dis-

2. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

3. J. LADRIÈRE, *Nature et culture, approche philosophique*, dins *Nature et Culture* 195-215.

cernir, decidir sobre les seves tendències, sentiments, ideals en ordre a donar una resposta ajustada a la qüestió sobre el sentit i la direcció real que pren i ha de prendre la seva vida. I és, al meu entendre, en aquest punt on la natura personal de l'home emergeix i va més enllà del procés natural d'inculturació. Es tracta de la instància ètica exigida per la viabilitat d'una espècie tendencialment intel·ligent i lliure. Condició, per altra part, de tota cultura humana viva i creativa, tal com ho testimonia la història de les cultures. L'home, per tant, constitutivament inculturat, s'obre vers un horitzó transcultural. Per això pot ser crític amb la cultura rebuda i esdevenir amb els seus semblants co-protagonista d'una història marcada amb el propi segell autobiogràfic.

#### *4. La dimensió històrica i la mediació del llenguatge en la relació natura-cultura*

Aquesta darrera observació introdueix el tema de la dimensió històrica en la relació natura-cultura. En darrer terme, l'espècie humana i la cultura humana es desenvolupen en un marc i a través d'un procés històrics perquè la persona humana és constitutivament històrica: es va fent a si mateixa en la unitat dinàmica del seu propi temps. Des del seu passat, s'actualitza a si mateixa en el seu present i s'obre al seu futur. Les modalitzacions temporals en la morfologia d'una llengua simbolitzen aquest procés i estructuren la nostra manera de pensar. Conjuntament, natura i cultura, tal com s'han anat modulant al llarg del temps, no donen resposta directa a cap qüestió científica o filosòfica sinó que expressen sempre una problemàtica històrica que cal interpretar. Fins i tot quan creiem seguir fidelment la tradició dels nostres avantpassats sovint no ens queda altre remei que respondre amb una òptica i una sensibilitat diferents i davant una problemàtica diversa. En tot cas ens caldrà esbrinar sempre fins a quin punt la nostra resposta és realment autèntica o bé si és un simple mimetisme buit de sentit o un coratjós intent de respondre a una pregunta que res ni ningú ja no ens fan<sup>4</sup>.

D'aquesta manera la consideració de la relació històrica entre natura i cultura ens ha situat aquesta relació en un horitzó hermenèutic mediat pel llenguatge. L'home és un ésser físicament simbòlic que s'expressa en la parla i amb el gest, les mans, el posat, la mirada, el rostre. Es

---

4. *Historicité et vérité*, dins *Le Supplément* 188-189 (Janvier-Juin 1994).

retroba amb els altres en la música i el cant, l'art i la dansa, el mite i el drama. I quan ja no sap què fer amb el llenguatge ni troba ja paraules per a dir allò que sent i viu, aleshores el seu silenci esdevé també expressiu i creador amb el temps de noves significacions plenes de sentit. Apareix la creació poètica, la paràbola, la metàfora, la paradoxa, és a dir, tot allò que expressa el que no podem dir directament però que el mostra en allò que es pot dir i al mateix temps n'és el seu fonament i possibilitat d'expressió<sup>5</sup>.

Amb tot, la parla viva i el relat autèntic ens permeten de descobrir com s'han anat estructurant en el corrent del pensament occidental les relacions natura-cultura i de retrobar-ne el seu sentit. En definitiva, retornar a les llengües originals i beure en les seves fonts, tot deixant-se interpel·lar pel geni de cada expressió i l'encunyament de cada concepte significatiu, és tot el que tenim a les mans per a fer memòria i saber d'on venim, escatir on som i esbrinar cap a on hauríem d'anar. En aquest punt la cultura ja no bressola la natura sinó que la deixa llesta per a encetar la seva majoria d'edat. En aquesta línia, per a posar uns exemples, Aristòtil elabora —gairebé sense dir-ho— el seus apunts d'Ètica. També el pensament del Renaixement marxa en aquesta direcció. Malauradament, però, la Il·lustració i el Romanticisme van accentuar sobretot l'alteritat i fins l'oposició entre Natura i Cultura. Encara la dicotomia diltheyana entre les *ciències de la natura* i les *ciències de l'esperit* (o de la *cultura*, o simplement *humanes*, que el nom no fa la cosa) batega sota l'atomització actual de les ciències i estructura formalment tots els plans d'estudi<sup>6</sup>.

##### 5. La instància ètica, mediació clau entre natura i cultura

En les dues aproximacions culturals a la natura humana, la científica i la filosòfica, hem topat amb la qüestió ètica. Ara és el moment de dir-ne alguna cosa pel que fa a la relació natura-cultura. El punt de vista ètic no ens apareixia aleshores com un adveniment extrínsec o opcional en la relació natura-cultura. Ben al contrari, es presentava com una exigència bàsica de sentit en la mateixa tasca de la investigació científica i com una estructura antropològica indispensable en ordre a

---

5. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London 1922; trad. cat. i intr. per J. M. TERRICABRAS, Barcelona, Laia, 1981. P. RICOEUR, *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

6. J. LADRIÈRE, *Historicité et vérité. Approche Philosophique*, dins *Historicité et vérité* 11-41.

la viabilitat de la persona humana que ha de fer-se càrrec d'ella mateixa i, consegüentment, del sentit i de l'orientació real de la seva vida.

La qüestió ètica emergeix d'una natura inculturada. En el pla de l'individu presenta diverses fases d'aprenentatge en ordre al seu compliment i, en el pla col·lectiu de la història humana, es poden distingir diverses pautes o nivells de descoberta i de realització d'acord amb els diferents projectes o ideals de perfecció de l'home<sup>7</sup>. Però ens interessa destacar aquí la dinàmica d'aquesta emergència que apareix amb la dimensió primària de la seva intel·ligència: l'home es troba per sobre d'ell mateix, davant d'ell mateix i anteposat a si mateix en forma de plenitud o exigència ideal de realització. Es tracta de la seva única tasca pròpia i original que consisteix simplement en esdevenir amb els altres, davant els altres i per als altres allò que humanament ha de ser d'acord amb les seves possibilitats històriques.

La instància ètica recolza sobre el caràcter tendent de la natura. El desig, l'apetició i el sentiment l'afecten realment en ordre a l'elecció i a la determinació del seu bé mitjançant les possibilitats incorporades en el curs de la vida. Prèviament a l'elecció de la seva resposta, la instància ètica es presenta com a discerniment, amb el seu moment estimatiu, valoratiu, ponderatiu. Això pressuposa models, patrons i criteris inculturats que prenen sentit moral i tenen funció de guiatge perquè la persona es troba naturalment situada en el terreny moral, necessàriament abocada a la incorporació del seu bé mitjançant la transformació de les seves apeticions en determinacions realment humanes. Al meu entendre, aquest és el sentit del «*Bonum faciendum, malum vitandum*», més ençà del seu contingut formal i, en opinió d'alguns, tautològic<sup>8</sup>.

En actualitzar-se la instància ètica, la natura personal de l'home desvela, doncs, el camp de la moralitat. I, més enllà de la seva irrepètible particularitat històrica, la cultura s'obre a la recerca del seu propi sentit humà per tal de retrobar la resposta ajustada, humanament adient. La instància ètica exerceix una mediació clau de sentit en la relació natura-cultura. En conseqüència l'experiència ètica, sempre culturalment plural, es constituirà per una referència significativa a allò que és específicament humà. La instància ètica en la seva interpel·lació original no permet que el condicionament propi de la relativitat cultural s'expressi

7. Ens referim principalment als estudis de Piaget i de Kohlberg.

8. Sobre el desenvolupament contemporani de les concepcions de la Llei Natural en l'àmbit filosòfic italià, P. ZECCHINATO, *La normatività della natura nella più recente filosofia italiana*, dins E. BERTI (ed.), *Problemi di Etica: Fondazione, Norme, Orientamenti*, Padova 1990, pp. 327-427.

en qualsevol forma de relativisme fort que esquinçaria la unitat moral de l'espècie humana. Es tractaria d'una resposta literalment «impertinent», fora de lloc, desajustada i, per tant, «in-humana» per manca d'aquella raonabilitat estimativa que justifica la conducta humana com a tal.

La instància ètica posa la relació natura-cultura a la recerca de la veritable humanitat de l'home. Tasca històrica, mai acabada, que tots hem d'assumir solidàriament davant els nous problemes que ens assetgen. I ho hem de fer a partir de les nostres arrels culturals, ben precisades i reinterpretades, per tal de deixar rere nostre un univers més humanament habitable i convivencial. La instància ètica no és un somni il·lusori. És una crida real, radicalment entranyada en nosaltres, desvetllada i agombolada pels altres, que troba en darrer terme la seva significació plena i absoluta en aquell que és el Tot Altre, font de tot sentit i creador d'aquella instància personalitzadora que ens demana d'anar posant la vida al servei de la veritable humanitat de l'home.

Èticament, natura i cultura convergeixen i es conjuguen en un camí de reciprocitat solidària, d'autèntica estimació. Els cristians creiem que el Crist ha assumit històricament aquest camí, l'ha acomplert perfectament i l'ha obert definitivament per a tots. Tot fent també camí, a Catalunya, en la segona meitat d'aquest segle, hem tingut la sort de trobar alguns mestres. El professor i amic Eusebi Colomer n'ha estat un. Gràcies. Que per molts anys puguem gaudir encara del seu mestratge.

Ramon PRAT I PALLARÉS  
Diputació 231  
E-08007 BARCELONA

### Summary

The author regards ethical instance as a true clue of sense that norms the continuous interaction between human nature and culture. Their historical dimension and the mediation of language open the way to the ethical instance, always beyond plurality in questioning the real human sense of cultural performances.







\* A R T Y C A P I T O L \*



## NOTES SOBRE LA INCULTURACIÓ

Lluís DUCH

### 1. Introducció

Actualment, hom parla molt d'inculturació<sup>1</sup>. Seguint Hans Waldenfels, entenem per inculturació «el procés, per mitjà del qual el missatge i la realitat de l'Evangelí de Jesucrist s'arrelen en les diverses cultures i religions de la terra»<sup>2</sup>. Tanmateix hom no hauria d'oblidar que el missatge cristià, perquè en la seva entranya més profunda posseeix una exigència d'universalitat, *sempre* s'ha trobat confrontat, positivament i negativament, amb l'univers de les cultures<sup>3</sup>. La cultura, cada cultura concreta, a més, no és alguna cosa exterior a la mateixa substància cristiana, sinó que constitueix la mateixa possibilitat de la seva

---

1. No hi ha dubte que hi ha una enorme confusió terminològica en relació amb aquest terme i amb alguns altres emparentats amb ell com, per exemple, *aculturació*, el qual indica més aviat el procés de canvi que sofreix un grup humà a causa dels contactes immediats amb les cultures més diverses. Cal referir-se també al terme *enculturació*, introduït en l'antropologia l'any 1948 per M. HERSKOVITS, *Man and His Works*, New York 1952, el qual expressa el procés, per mitjà del qual un individu s'acomoda a la seva pròpia cultura. Aquest últim terme, sovint, s'empra amb el mateix sentit que *socialització* (cf. A. QUACK, *Enkulturation / Inkulturation*, dins H. CANKI *et al.* (edd.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe II*, Stuttgart-Berlin-Köln 1990, pp. 283-284).

2. H. WALDENFELS, *Inkulturation*, dins F. KÖNIG - H. WALDENFELS (edd.), *Lexikon der Religionen. Phänomene - Geschichte - Ideen*, Freiburg-Basel-Wien 1988, p. 307. «La inculturació és la inserció de la vida i del missatge cristians en una àrea cultural concreta, de tal manera que aquesta vida i aquest missatge no tan sols arriben a expressar-se en els elements propis de la cultura en qüestió, sinó que també posseeixen una funció inspiradora, normativa i unificadora, que transforma i recrea aquesta cultura, tot donant lloc a una "nova creació"» (A. A. ROEST CROLLIUS, *Per una teologia pràctica dell'inculturazione*, dins *Inculturazione. Concetti - problemi - orientamenti*, Roma, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1983, p. 37).

3. La reflexió teològica mai no s'ha desenvolupat al defora d'un determinat univers socio-cultural, el qual no és quelcom de neutral en la interpretació i l'aplicació del mateix Evangelí als afers de la vida quotidiana dels fidels (cf. M. DE AZEVEDO, «Inculturación», dins *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid 1992, p. 689).

expressió<sup>4</sup>. Per això, tan sovint, l'anomenat diàleg «fe-cultura» resulta tan poc convincent, ja que hom sembla suposar que la «fe cristiana» i la «cultura» es comporten entre si com dues magnituds independents, que tan sols conjunturalment entren en contacte o, potser millor, en conflicte. Roest Crollius ha posat en relleu que el procés d'inculturació no ha començat quan hom ha disposat d'un terme per a precisar-lo, sinó que es tracta d'un procés, «que és coextensiu amb la història de l'Església»<sup>5</sup>. La problemàtica a l'entorn de la inculturació —i això no és cap novetat d'ara mateix— rep una forta dosi de complicació a causa de la denúncia universal de l'eurocentrisme, el qual, secularment, ha llastat d'una manera molt negativa la predicació del missatge cristià, que, d'una manera gairebé exclusiva, s'ha expressat dogmàticament, èticament i institucionalment amb l'utilatge de la cultura occidental. Hom hauria de tenir molt en compte les següents paraules d'un teòleg africà: «On se rend compte qu'en Afrique noire les catéchismes qui servent à l'éducation de la foi ne sont, d'ordinaire, que le condensé d'une théologie de Chrétienté qui évacue la dimension historique du dessein de Dieu. Nous avons été évangélisés dans l'univers de la Contre-Réforme avec ses grandeurs et ses servitudes.»<sup>6</sup>

## 2. Aproximació a la problemàtica a l'entorn de la inculturació

El concili Vaticà II s'ocupà d'una manera molt intensa de la qüestió de la cultura, ja que una de les seves màximes preocupacions va ser la forma concreta com l'Església havia de situar-se en el món d'avui per tal de superar el procés de «ghettificació» que, sobretot en el segle passat i els primers decennis de l'actual, provocà l'«eclesiastització del cristianisme» (F.X. Kaufmann) i la «teologització» (sacralització) de les estructures eclesiàstiques. Aquest procés, com és prou sabut, va donar lloc a una «subcultura catòlica», que es volia autònoma, al marge (i, sovint, francament en contra) dels processos històrics i dels desenvolupaments culturals, socials i polítics de la societat moderna<sup>7</sup>.

4. Sobre la problemàtica a l'entorn del concepte de cultura, vegeu L. DUCH, *Religió i món modern. Introducció a l'estudi dels fenòmens religiosos*, Montserrat 1984, pp. 93-127.

5. CROLLIUS, *Per una teologia pràctica* 37. De fet, tota la història de l'església mostra constants exemples de cristianisme inculturat (cf. pp. 37-38).

6. J. M. ELA, *Identité propre d'une théologie africaine*, dins C. GEFFRÉ (ed.), *Théologie et choc des cultures*. Colloque de l'Institut Catholique de Paris, Paris 1984, p. 27.

7. Vegeu les agudes anàlisis de F. X. KAUFMANN, *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg-Basel-Wien 1979, *passim*. Vegeu també

La qüestió de la inculturació com a pregunta teològica no ha de limitar-se a resoldre la possibilitat d'unir harmoniosament i creativament la fe, la teologia i les cultures no-europees sinó que també hauria de basquejar-se per «inculturar» les noves i, sovint, desconcertants formes culturals que, ara mateix, sorgeixen a casa nostra. Perquè cal no oblidar que l'actual *irrellevància gramatical* de les expressions de la fe, de la litúrgia, de les normatives eclesiàstiques, etc., incideix frontalment en el profund debilitament de la mateixa confessió de fe<sup>8</sup>. La *crisi gramatical* dels nostres dies afecta d'una manera decisiva el conjunt de les Institucions (família, escola, església, estat) que, tradicionalment, han tingut la missió de transmetre els sabers i la saviesa. Òbviament, aquesta impossibilitat expressiva es detecta d'una manera molt aguda a l'interior de l'Església: molt sovint i, sobretot, per a les joves generacions, els antics mots ja no serveixen ni per a *evocar* ni per a *invocar*: han esdevingut, gairebé sense excepcions, unes restes insignificants del passat. Per això cal peremptòriament que el missatge cristià s'inculturi en la nova cultura, la qual cosa, d'altra banda, significarà que els problemes, les angoixes i els interrogants d'aquestes generacions, pel fet d'haver estat tematitzats, esdevindran religiosament i cristianament significatius.

La inculturació, per tant, i no solament des d'una perspectiva religiosa, planteja d'una manera molt aguda el problema de la *traducció*<sup>9</sup>, és a dir, de la possibilitat d'expressar *el mateix* mitjançant els artefactes expressius proporcionats per un altre marc lingüístico-cultural. Si, pels motius que sigui, la inculturació no fos possible, aleshores, irremediablement, s'esfondrarien els antics panteons juntament amb els «sistemes religiosos» que aquells havien fonamentat<sup>10</sup>. En el nostre estudi sobre

---

F. X. KAUFMANN, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989, pp. 70-87. En el nostre estudi *Simfonia inacabada. La situació de la tradició cristiana*, Montserrat 1994, pp. 147-233, hem analitzat les conseqüències del procés de «ghettificació» en l'Església catòlica de la passada centúria. A més, hom hauria de tenir en compte les precisions de Jean-Marc ELA: «Nous [les esglésies africanes] ne pouvons aborder aucun aspect du christianisme sans procéder à une réévaluation critique des structures globales des Églises coloniales» (*Identité* 28).

8. Cf. L. DUCH, *De Jerusalem a Jericó. Al·legat per a unes relacions fraternals*, Barcelona 1994, pp. 155-171.

9. Cf. M. AUGÉ, *Génie du paganisme*, Paris 1990, pp. 134-139: «Si l'on s'en tient à l'exemple des systèmes africains, on sera tenté de donner raison à Bataille lorsqu'il écrit que l'effort pour concevoir un Être Suprême a partout échoué: abstrait et lointain ou proche et manipulable, le dieu païen n'est en tout cas jamais l'équivalent de la figure simultanément intime et transcendente du destin individuel qu'a élaborée le christianisme» (p. 139).

10. Cf. AUGÉ, *Génie* 69. Ací fóra molt convenient de referir-se a la qüestió del *sincretisme* que, en el moment present, és l'objecte d'anàlisis molt interessants i innovadores. Vegeu, per exemple, H. P. SILLER (ed.), *Suchbewegungen. Synkretismus-Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis*, Darmsdtadt 1991; K. RUDOLPH, *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*, Leiden-Né. York-Köln 1992, pp. 193-215.

els franciscans que a la primeria del segle XVI van evangelitzar Mèxic, vam presentar exhaustivament la *desestructuració simbòlica* que va seguir a la «mort dels déus» dels antics asteques<sup>11</sup>. La impossibilitat d'inculturació, ja sigui teòrica o pràctica, comporta sempre la «mort dels déus», és a dir, la defunció dels mots i de les expressions que fins aleshores havien estat emprats per a expressar, viure i experimentar el més enllà de les tangibilitats quotidianes.

### 3. *La inculturació considerada terminològicament*

L'any 1953, el missionòleg francès Pierre Charles, amb referència explícita al terme *enculturation*, creat, l'any 1948, per l'antropòleg americà Melville Herskovits<sup>12</sup>, va introduir el terme francès *inculturation*, a fi de poder expressar la relació entre l'Evangeli i les diverses cultures<sup>13</sup>. No hi ha dubte que la introducció del terme «inculturació» en l'argot teològic tenia una intenció apologètica: calia donar un nou vigor a la missió cristiana en els llocs i en les cultures que es trobaven fora de l'òrbita occidental<sup>14</sup>. «L'inculturation prend toute la vie de l'individu, la fusionne avec celle du groupe auquel il appartient et détermine parfois des réactions psycho-physiologiques qui paraissent instinctives.»<sup>15</sup> La conclusió que treia Pierre Charles és que calia mis-

11. Vegeu L. DUCH, *La memòria dels sants. El projecte dels franciscans a Mèxic*, Montserrat 1992, *passim*; *Religió i món modern* 279-283.

12. Cf. HERSKOVITS, *Man and His Works*, ja citat. Per a Herskovits, l'enculturació és el procés, per mitjà del qual l'individu esdevé una part de la seva pròpia cultura. L'intent de l'antropòleg americà anava dirigit a la substitució del terme *socialització*, fins aleshores emprat a bastament en l'antropologia, pel terme *enculturació*, ja que el primer, d'acord amb el seu paper, quedava massa limitat a un «adjustment of social living», tot descurant el creixement global de l'individu (cf. pp. 39-40).

13. P. CHARLES, *Missiologie et Acculturation*, dins *Nouvelle Revue Théologique* 75 (1953) 15-32. «Le procédé par lequel l'individu est contraint de s'adapter à la discipline de son groupe a été appelé, depuis une vingtaine d'années, l'inculturation» (p. 19). La definició que en dona Herskovits és: «The aspects of learning experience which mark off man from other creatures, and by means of which, initially, and in later life, he achieves competence in his culture, may be called *enculturation*» (HERSKOVITS, *Man and His Works* 39). Una de les millors aproximacions al terme és la que ofereix A. A. ROEST CROLLIUS, *What is so new about Inculturation? A Concept and its Implications*, dins *Gregorianum* 59 (1978) 721-738; *Inculturation and the Meaning of Culture*, dins *Gregorianum* 61 (1980) 253-274; *Inkulturation als Herausforderung*, dins M. STEVERNICH - G. SWITEK (edd.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg-Basel-Wien 1990, pp. 613-623. Una revisió a fons d'aquesta problemàtica ofereix K. HILPERT, *Inkulturation. Anspruch und Legitimation einer theologischen Kategorie*, dins K. HILPERT - K. H. OHLIG (edd.), *Der eine Gott in vielen Kulturen. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung*, Zürich 1993, pp. 13-32.

14. Vegeu CHARLES, *Missiologie* 15-16, 27-28.

15. CHARLES, *Missiologie* 20.

sonar sense destruir les estructures socials, culturals i familiars dels habitants dels països no-occidentals<sup>16</sup>. Aquest article va desencadenar una forta discussió teòrica, que contribuï a posar en marxa un beneficiós procés de substitució del vocabulari i, potser també, de les actituds tradicionals. En efecte, els termes que fins aleshores s'havien utilitzat (*acomodació, adaptació, aculturació, indiginització, contextualització*) foren bandejats en profit del neologisme creat per Pierre Charles<sup>17</sup>. L'any 1962, en un clima religiós i cultural molt diferent, J. Masson va acceptar el terme creat per Charles, però en canvià el sentit<sup>18</sup>. Seguint, d'alguna manera, les pistes encetades pel concili Vaticà II que propugnava una *catolicitat espacial*<sup>19</sup>, advocava per un «catolicisme inculturat d'una manera polimorfa» («un catholicisme inculturé d'une façon polymorphe») en les diverses cultures situades al defora de l'àmbit occidental<sup>20</sup>. «L'Église [...] ne doit, ne peut pas exiger qu'ils (els cristians no-occidentals) renoncent à eux-mêmes pour se faire européens.»<sup>21</sup> En la resolució de la XXXII Congregació General de la Companyia de Jesús (del primer de desembre de 1974 fins al 7 d'abril de 1975), en els apartats 36 i 53-56, hom va acceptar el terme<sup>22</sup>. Finalment, en el document pontifici «Catechesi tradendae» (1979), hom subratllava per primera vegada en el llenguatge oficial de l'Església catòlica el lligam entre l'evangelització i la inculturació<sup>23</sup>.

16. Vegeu CHARLES, *Missiologie* 29-31.

17. Un dels partidaris més importants del concepte «acomodació», en contra d'altres que s'havien proposat (especialment, «indiginització»), fou W.-A. VISSER'T HOOFT, *Accommodation: le problème de la juste ou fausse adaptation*, dins *L'Évangile hier et aujourd'hui*. Mélanges offerts au Professeur Franz-J. Leenhardt, Genève 1968, pp. 277-292.

18. J. MASSON, *L'Église ouverte sur le monde. Aux dimensions du Concile*, dins *Nouvelle Revue Théologique* 84 (1962) 1032-1043. L'actitud defensiva de Pierre Charles contrasta amb la de Masson, que considera que el tret més característic del moment actual, tot adoptant, potser, una intuïció de Teilhard de Chardin, és «une sorte d'unité spatiale» de tota la humanitat (p. 1032); «les nations ne peuvent se suffire et s'isoler [...] Chaque homme du XX<sup>e</sup> siècle est ébranlé par les vibrations de la planète toute entière» (p. 1033).

19. MASSON, *L'Église* 1033-1034. La consciència d'una església mundial constitueix una de les urgències de l'actual necessitat d'inculturació. Aquesta valoració, però, no significa ni l'esmussament del valor de les esglésies locals ni tampoc l'afany de crear una «cultura mundial», una mena d'«Il·lustració pancatòlica» (cf. AZEVEDO, *Inculturación* 694-696).

20. MASSON, *L'Église* 1038.

21. MASSON, *L'Église* 1038.

22. H. DUMOULIN, *Inkulturation in der Jesuitenmission Japans*, dins SIEVERNICH - SWITEK (edd.), *Ignatianisch* 254, comença el seu interessant article amb aquestes paraules: «Die sprachliche Neubildung, "Inkulturation", steht in besonderer Beziehung zur Gesellschaft Jesu.» El P. Arrupe, general dels jesuïtes, va dedicar a la temàtica de la inculturació un llarg escrit (14.V.1978), que hom trobarà en les *Acta Roma Societatis Iesu* 17 (1979) 256-263.

23. El document de Pau VI, *Evangelii nuntiandi* (9.XII.1975), que es feia ressò del sínode de 1974 dedicat a l'evangelització, també va servir per aprofundir el plantejament d'aquesta temàtica.

Des d'una perspectiva convencionalment protestant, Visser't Hooft, l'any 1968, a partir del terme per ell escollit (*acomodació*), escrivia que les joves Esglésies d'Àfrica i d'Àsia havien de fer una distinció tallant entre «les décisions fondamentales ayant trait à la nature de la foi chrétienne et le développement doctrinal de ces décisions selon les catégories disponibles à un moment particulier de l'histoire»<sup>24</sup>. En el benentès, però, que l'acomodació perfecta i definitiva resulta completament impossible; cada generació i cada tombant cultural han de plantejar-se aquesta tasca, perquè la Paraula de Déu no es troba lligada als nostres pobres mitjans conceptuals<sup>25</sup>. Un dels estudiosos que més s'ha ocupat del problema de la inculturació ha estat Ulrich Berner, que la defineix així: «En la inculturació —anomenada, a vegades, també indigenització— es tracta de la separació del cristianisme de la cultura europea i de la seva introducció en una altra cultura.»<sup>26</sup>

Tèdicament i en relació amb la inculturació, la qüestió que hom hauria de plantejar és: la inculturació consisteix merament en l'ús d'una categoria per a la *descripció* dels contactes culturals entre la religió cristiana i les cultures no-occidentals o, per contra, es tracta d'una *idea normativa* que actua com a principi o criteri en els contactes culturals amb els altres? Seguint Konrad Hilpert, estem convençuts que la segona posició és l'única que fa possible una comprensió raonable d'aquest concepte i, a més, ofereix nombroses possibilitats per a una vivificació de la proclamació cristiana des de l'interior de les diverses cultures, tot evitant, alhora, qualsevol mena de colonialisme religiós i cultural<sup>27</sup>.

Arij A. Roest Crollius ha assenyalat l'enorme importància del pas del terme antropològic de l'*enculturació* a la noció missionològica de la *inculturació*. Aquest autor afirma que «de la mateixa manera que l'individu s'introdueix en la seva pròpia cultura (esdevé "enculturat"), podem afirmar que l'Església s'introdueix dins una determinada cultura (esdevé "inculturada")»<sup>28</sup>. Hi ha, doncs, algunes analogies entre aquests dos termes, la qual cosa significa que entre ells romanen dempeus algunes diferències prou significatives. La diferència fona-

24. VISSERT' T HOOFT, *Accomodation* 288.

25. Cf. VISSERT' T HOOFT, *Accomodation* 292.

26. U. BERNER, *Synkretismus und Inkulturation*, dins SILLER (ed.), *Suchbewegungen* 132.

27. Cf. HILPERT, *Inkulturation* 17-18. En relació amb aquesta qüestió, fóra molt convenient de referir-se a la «ideologia colonial», que tanta importància ha tingut per a la comprensió del cristianisme dels pobles occidentals com dels pobles situats fora de l'òrbita occidental.

28. ROEST CROLLIUS, *What is so new about Inculturation?* 726. Azevedo indica que la inculturació constitueix sempre un procés actiu —i mai no acabat— a l'interior d'una determinada cultura (cf. AZEVEDO, *Inculturación* 689-690).



mental és que l'individu que s'encultura, *encara* no posseeix la seva pròpia cultura, sinó que l'adquireix en el mateix procés d'enculturació. L'església, encara que no es troba limitada a cap cultura concreta, no és capaç de penetrar en cap cultura estranya si, prèviament, no es troba vinculada a elements d'una altra cultura<sup>29</sup>.

#### 4. Models d'inculturació

a) Un primer model d'inculturació és el que parteix de la base que hi ha un substrat genuïnament cristià. El treball propi de la inculturació ha de consistir a separar els elements fonamentals de la fe cristiana dels afegitons no-cristians amb els quals s'ha barrejat com a conseqüència de les diverses peripècies històriques. Es tracta, per tant, de deslliurar el nucli essencial cristià de les excrescències i de les falsificacions, a fi de transmetre'l d'una manera pura i incontaminada.

Aquesta comprensió es fonamenta inevitablement en una mena de *Verfallstheorie*, per a la qual la història no és altra cosa que un procés de degeneració, que tan sols pot ser aturat mitjançant esforços molt consistents, els quals, molt sovint, no arriben a evitar una certa comprensió sectària del missatge cristià<sup>30</sup>. Un altre aspecte no pas massa positiu d'aquest model consisteix en el fet que privilegia d'una manera molt important, que sovint arriba fins a un cert esperit colonialista, la cultura dels «orígens» cristians. No sempre es tracta de la cultura semítica o hel·lenista, sinó que la cultura de referència acostuma a ser la de la Vella Europa, la qual, sovint, per a moltes esglésies no-occidentals, roman la referència cristiana per excel·lència.

b) El model que ara considerarem intenta corregir les unilateralitats del model anterior, tot proposant-se de mantenir la identitat i la dignitat de les cultures no-occidentals que reben la predicació cristiana. Per això cal introduir modificacions importants en les representacions i en els cossos

---

29. Cf. ROEST CROLIUS, *What is so new about Inculturation?* 726.

30. Tot això caldria exposar-ho molt més detalladament. En efecte, hom hauria de referir-se al sentit d'una expressió com, per exemple, *ad fontes*. Caldria, a més, comprovar fins a quin punt aquest model d'inculturació no es troba llastat per un procés de fonamentalització molt incisiu, el qual, en el fons, es caracteritza per una comprensió *ahistòrica* de la veritat (cf. DUCH, *De Jerusalem a Jericó* 155-171). Aquest model, amb una presentació de caire més aviat etnològic, ja fou proposat per Wilhelm Schmidt i l'anomenada «escola de Viena» a començament del nostre segle. Enfront de l'evolucionisme etnològic (el «darwinisme social»), Schmidt proposava un *Urmonotheismus* dels orígens (del «temps abans del temps»), a fi de fer front al «policentrisme» («politeisme») originat en la història. En un mot: en comptes de *progressió*, Schmidt es decantava per la *regressió*.

dogmàtics del cristianisme europeu. El primer model es caracteritzava per una mera *transferència* dels símbols, dels textos i dels ritus del cristianisme europeu a les altres cultures. Aquest segon model, en canvi, opta per la *interacció* entre el missatge cristià i la nova cultura. De la interacció en sorgirà quelcom de nou, que serà cristianament significatiu. Al darrere d'aquesta manera de veure les coses, hom pot detectar-hi una vella idea del meu estimat mestre Max Seckler, segons la qual, per endavant, mai no es pot afirmar què és cristià, perquè allò que és cristià sempre s'estableix en la delimitació i en la confrontació, en la resposta a preguntes que sorgeixen quan els temps són prou madurs<sup>31</sup>. Tant el missatge cristià com la teologia són una funció del context i no pas una construcció ideològica que, *a priori*, estableixi unes exigències culturals o intel·lectuals.

Les «teologies de l'alliberament» acostumen a subratllar d'una manera intensa el fet de la inculturació com a procés interactiu, perquè aquest model, com ho subratlla Hilpert, permet d'interpretar molt adequadament la dimensió salvadora i guaridora del missatge cristià a partir de l'experiència col·lectiva de la injustícia, de la subjecció, de l'explotació i de la discriminació<sup>32</sup>. Allò que hom podria objectar a aquest model d'inculturació és que, d'una manera gairebé inevitable, es manté vinculat a l'utilatge teòric, tal com ha estat emprat pels analistes teòrics de la societat; aquest utilatge, com és prou conegut, no prové ni de les teologies clàssiques (europees) ni de les cultures aborígenes, sinó que, bàsicament, fou forjat pels corrents anticristians i secularitzadors del segle passat. Els nous corrents de la teologia de l'alliberament, d'altra banda, sembla que han copsat molt bé aquesta dificultat i que, en conseqüència, presenten unes formes de teologia de l'alliberament i, doncs, d'inculturació molt més arrelades a la tradició cultural i religiosa d'aquells pobles.

c) Hi ha un tercer model, que es distingeix per incloure tot un requitzell de passos i situacions més que no pas unes formulacions teòriques establertes per endavant. Es tracta d'una mena de recorregut, que comporta tres estacions, les quals gairebé mai no es donen seguint una seqüència lògica, sinó que acostumen a ser contemporànies. La primera, la *traducció*, amb paraules d'Arij Roest Crollius, consisteix en l'intent d'«expressar la vida i la fe de la comunitat cristiana en la llengua i en les formes habituals de la cultura»<sup>33</sup>. D'acord amb la

---

31. Vegeu M. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964.

32. Vegeu HILPERT, *Inkulturation* 19-20. Des d'una perspectiva africana, vegeu ELA, *Identité* 44-54.

33. ROEST CROLLIUS, *Inkulturation als Herausforderung* 615. Vegeu també l'interessant article

terminologia d'antany, aquesta etapa es denominava «adaptació». Només quan les doctrines i les experiències religioses comencen a adquirir una dinàmica pròpia en una determinada cultura, hom pot parlar d'una evangelització real i concreta. Aleshores hom ateny la segona estació, *transformació* i *regeneració*, ja que s'han originat unes noves formes del ser-cristià: les formes que veritablement corresponen al geni d'aquella cultura concreta<sup>34</sup>. Des del context de l'Àfrica negra, Jean-Marc Ela ho ha expressat molt bé: «La conscience qu'une société prend d'elle-même se traduit dans le langage qu'une Église produit pour dire sa foi.»<sup>35</sup> El tret característic de la primera estació era, senzillament, l'acomodació de la cultura no-occidental a les formes i les fórmules europees. Quan s'ha assolit la segona estació comença la reflexió a l'entorn de la pròpia tradició cultural i el distanciament respecte a la cultura forastera. És aleshores que hom arriba a una tercera i definitiva estació, *convergència* i *comunió*: les noves formes litúrgiques i dogmàtiques esdevenen significatives per a tota l'església mitjançant un procés d'osmosi entre les diverses esglésies<sup>36</sup>.

Aquest model posa clarament en relleu que la inculturació no és quelcom de puntual, sinó que es tracta d'un procés mai no conclòs, el qual correspon molt adequadament a allò que, de fet, és el cristianisme: *la història, sovint atzarosa, de Déu amb tots els homes*. Ací, fóra molt oportú de referir-se a algunes de les qüestions que té plantejades el cristianisme, sobretot en relació amb la cristianització de l'Àsia. En aquest sentit, l'obra del jesuïta ceilandès Aloysius Pieris és d'una excepcional importància<sup>37</sup>. Aquest autor ha plantejat agudament la qüestió de la inculturació en el continent asiàtic, tot posant en relleu les enormes dificultats que hi ha per a assolir una entesa entre l'Occident i l'Orient. Simplificant el raonament de Pieris podem dir que el cristianisme es troba a l'Àsia amb cultures que mantenen unes íntimes relacions amb llurs religions, de tal manera que no hi és ni tan sols pensable un dels pensaments bàsics de la cultura occidental: la separació de cultura i religió<sup>38</sup>. Tan sols la tradició monàstica occidental ofereix algunes possibilitats perquè el cristianisme pugui inculturar-se en les cultures asiàtiques, fortament marcades per l'hinduisme

---

de H. B. MEYER, *Zur Frage der Inkulturation der Liturgie*, dins *Zeitschrift für Katholische Theologie* 105 (1983) 1-31.

34. Cf. ROEST CROLLIUS, *Inkulturation als Herausforderung* 616.

35. ELA, *Identité* 29. En el fons, el problema cabdal que es planteja és: com l'home africà pot ser contemporani de Jesucrist? (cf. pp. 30-31).

36. Vegeu ROEST CROLLIUS, *Inkulturation and the Meaning of Culture* 616-617.

37. Vegeu A. PIERIS, *Liebe und Weisheit. Begegnung von Christentum und Buddhismus*, Mainz 1989; *El rostro asiático de Cristo. Notas para una teología asiática*, Salamanca 1991.

38. Vegeu PIERIS, *El rostro asiático de Cristo* 97-116.

i el budisme<sup>39</sup>. En l'espiritualitat del silenci creador i de la solidaritat amb els més pobres de la terra, Pieris veu la gran possibilitat *religiosa i monàstica* del futur: d'una banda, l'Occident fecundarà espiritualment l'Orient i, de l'altra, l'Orient fecundarà espiritualment l'Occident<sup>40</sup>.

Aquestes darreres reflexions ens condueixen a un darrer model d'inculturació, el senyal distintiu del qual és l'*espiritualitat*<sup>41</sup>. De fet la història religiosa de la humanitat, en les seves profunditats més pregones, la *mística*, constitueix un punt d'arribada que és comú a *totes* les religions. Els punts de sortida, certament, són molt diversos i, a més, es troben culturalment predeterminats. Malgrat la diversitat i, quasi, la irreconciliació de llurs punts d'arrencada cultural —els innombrables punts del cercle—, els místics han pres consciència que hi ha *un sol centre* per a tots els punts del cercle. Els camins que hi condueixen són molt diversos i, sovint fins i tot, tenen poques coses en comú, però el terme del pelegrinatge —la casa del Pare, si hom vol emprar una simbologia cristiana— és idèntic per a tots els pelegrins. I això, certament, és l'essencial.

## 5. Conclusió

La inculturació no és una moda passatgera, sinó la mateixa possibilitat del futur del cristianisme. Sovint, la història de l'església ha estat centrada amb exclusivitat a l'entorn de les velles cristiandats europees. Aleshores, la *identitat cristiana* dels cristians no-occidentals, que és també sempre una *identitat cultural*, ha estat greument malmesa. Ara, els temps són propicis perquè les esglésies no-occidentals reconstrueixin llur personalitat d'esglésies de Jesucrist en el temps i en l'espai. No es tracta pas d'un procés fàcil, perquè tota aventura realment evangèlica comporta una inevitable càrrega de gosadia i de tempteigs<sup>42</sup>. L'enfortiment del cristianisme del futur i el naixement de l'home nou, però, dependran de la capacitat d'inculturació d'aquelles esglésies.

Lluís DUCH

Monestir de Montserrat

E-08699 MONTSERRAT (Barcelona)

39. Vegeu PIERIS, *Liebe und Weisheit* 47-50, 56-61.

40. Vegeu PIERIS, *Liebe und Weisheit* 61-67.

41. Vegeu HILPERT, *Inkulturation* 21-22.

42. ROEST CROLLIUS, *Inkulturation and the Meaning of Culture* 622, assenyalava els perills d'una inculturació conservadora, que converteixi l'església en un museu de «tradicions populars», sense cap incidència en el moment present dels cristians no-europeus.

## Summary

From its very beginning, the Christian message has had to *inculturate* and incarnate itself because it is an *intelligible* and *experimentable* presence of God in the midst of the world. In the human universe every inculturation and every incarnation draws on the resources of each individual culture. These resources, due to the symbolic disposition of human beings, permit the transition from *the visible* to *the invisible*, from manifestations to Being. At the present moment, the issue surrounding inculturation has acquired an unprecedented urgency in these last centuries of Church history. From different perspectives, one realizes that it is necessary to carefully limit the scope of the term «inculturation». At the same time, it is necessary to start a frank discussion, without prejudices, on the different models of inculturation which are now being applied wherever the Good News of the Gospel is announced.