

Principios agustinianos para una praxis de inculturación. Una visión para América Latina

*Venit Christus ex semine Abrahae,
benedictae sunt in Christo iam omnes gentes.
Sermo XXII 4*

En el Discurso inaugural de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, el Papa al referirse a la nueva evangelización afirmó que la riqueza de Cristo no extingue ninguna cultura sino que por el contrario, los hombres de cualquier cultura y de cualquier tiempo, podemos acercarnos a él para encontrar la respuesta a «aquellas preguntas, siempre antiguas y siempre nuevas, que se nos presentan en el misterio de nuestra existencia, y que de modo indeleble llevamos grabadas en nuestros corazones desde la creación y desde la herida del pecado»¹. La referencia del Santo Padre denota un trasfondo netamente agustiniano: «¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Tu estabas dentro de mí y yo fuera. Y fuera te andaba buscando y, como equivocado, me dejaba llevar por la belleza de tus creaturas. Tu estabas conmigo, pero yo no estaba contigo pues me tenían prisionero lejos de tí aquellas cosas que si no existieran en ti, ni siquiera existirían»².

Es precisamente desde esta perspectiva que pretendemos acercarnos al fenómeno de la cultura, para recoger algunos principios agustinianos que

1. Ioannes Paulus II, *Discurso Inaugural en Santo Domingo. Conclusiones*, (ed. Paulinas) Colombia 1992, II,6 (p. 12): el original fue pronunciado en portugués, la traducción es nuestra.

2. *Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris, et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis iruebam. Mecus eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent: Confes. X 27,38 (CCL 37, 175).*

permitan confrontar nuestra forma de vida con el reto de actualizar el carisma de la comunidad agustiniana en una cultura concreta y determinada por una religiosidad mestiza, como lo es la latinoamericana.

1. *Nota metodológica.*

Una lectura agustiniana de una evangelización de la cultura presenta algunos problemas desde el punto de vista metodológico. Es decir, debemos afrontar un problema que se formula con las siguientes expresiones: “fidelidad al espíritu del Fundador”, “fidelidad al carisma fundacional”, o “fidelidad a la Tradición” y que es inherente al método histórico crítico con el que nos acercamos al pensamiento agustiniano, lo que supone liberarse de ciertos prejuicios para evitar por una parte, el anacronismo en el que podemos encerrar sus escritos, y por otra, la instrumentalización de su pensamiento en una actualización arbitraria³.

Ilustrando esta dificultad metodológica, podemos hacer la siguiente observación a propósito de un tema reciente. La propuesta de Clodovis Boff de hacer una lectura de la *Regula ad Seruos Dei* desde la teología de la liberación⁴ presenta sus riesgos ya que una lectura “liberacionista” puede no concordar con la intención del mismo Agustín, forzando el texto de manera tal que no sea una espiritualidad agustiniana –como propuesta de vida–, cuanto una serie de implicaciones ético religiosas desde la “óptica del pobre”, hasta el punto de olvidarnos del carácter específico de la misma *Regula*, es decir, un texto netamente “monástico”, y por tanto dirigido a personas consagradas que viven ante todo un compromiso en una comunidad concreta⁵. Recientemente Teófilo Viñas⁶ haciendo algunas observaciones a este tipo de “relectura”, ha señalado cómo una óptica agustiniana es necesaria para poder mantener un equilibrio entre la intención del legislador y la actualidad del texto. Aunque si en este caso, se corre también el peligro de presentar

3. Cfr. Congregación para la Educación Católica, *Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la Formación Sacerdotal*, Roma 1989, n. 55.

4. C. Boff, *A via da comunhão de bens*, Rio de Janeiro 1988 (traducido al español por la OALA y por Ediciones Paulinas). Ya él mismo había intentado elaborar un ensayo titulado *San Agustín de Hipona y la Pastoral de la Liberación* (OALA, Iquitos 1983), donde sus propuestas de actualización no siempre me parecen precisas, aunque si el resumen que presenta del libro de Hamman (*La vida cotidiana en Africa del Norte en tiempos de San Agustín*, Iquitos 1989), resulta de muy agradable lectura.

5. A propósito véanse los trabajos de Luc Verheijen, *La Règle de Saint Augustin*, (2 vols.), Paris 1967 y *Nouvelle Approche de la Règle de Saint Augustin*, T. I Abbaye de Bellefontaine 1980, T. II Louvain 1988.

6. Teófilo Viñas Román, «*Regula ad Seruos Dei* y Teología de la liberación» en *Augustinus* 37(1993). 527-547.

utopías descontextualizadas de una realidad a la que el texto y el pensamiento agustiniano trataron de responder, y por tanto, hoy es necesario actualizar en un proceso de constante evaluación y adaptación como respuesta a los problemas que interpelan un “estilo de vida” particular, que en este caso es el agustiniano, para hacerlo creíble ante el mundo⁷.

2. La evangelización de la cultura en San Agustín.

Diversos agustinólogos e historiadores han propuesto estudios serios respecto al ambiente histórico, social, económico y cultural del Cristianismo africano como Van der Meer⁸ o Hamman⁹. Hoy los estudios al respecto se multiplican, facilitando un mejor acceso al estudio de Agustín, sobre todo a partir del hombre de cultura como lo fue Agustín en confrontación con su entorno polémico: maniqueísmo, donatismo, pelagianismo y arrianismo¹⁰. Pero sin duda alguna que es en el donatismo y en el pelagianismo donde mejor se puede apreciar la confrontación con una cultura africana¹¹.

2.1. Donatismo.

El donatismo se presenta como un movimiento de cultura local y popular dentro del dominio imperial¹². De hecho, el donatismo reviste características particulares que lo colocan como expresión del sentir africano: liturgia, culto a

7. «La permanente necessità di interpretare il linguaggio del passato, lungi dal sacrificare questa verità, la rende piuttosto accessibile e sviluppa la ricchezza dei testi autentici. Camminando sotto la guida del Signore, che è la via e la verità (Gv 14,6), la Chiesa, docente e credente, è sicura che la verità espressa nelle parole della fede non solo non opprime l'uomo, ma lo libera (Gv 8,32) ed è l'unico strumento di vera comunione tra uomini di diverse classi e opinioni, mentre una concezione dialettica e relativistica lo espone a un decisionismo arbitrario»: *Notificatio: Leonardo Boff: Chiesa: carisma e potere* (Marzo 11, 1985).

8. F. van der Meer, *San Agustín pastor de almas*, Barcelona 1965.

9. A.G. Hamman, *La vida cotidiana en Africa del Norte en tiempos de San Agustín*, Iquitos 1989.

10. Cfr. J.P. Brisson, *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique Romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris 1958; M. Benabou, *La résistance africaine à la romanisation*, Paris 1976; S. Raven, *Rome in Africa*, London 1993, pp. 186-195; A. Isola, *I cristiani dell'Africa vandolica nei «Sermones» del tempo (429-534)*, Milano 1990; F. Decret-M. Fantar, *L'Afrique du Nord dans l'Antiquité. Des origines au Ve siècle*, Paris 1981, pp. 276-318.

11. R.A. Markus, *From Augustine to Gregory the Great. History and Christianity in late Antiquity*, London 1983.

12. Objetivamente hablando, el donatismo es ante todo un movimiento religioso que adquirió una connotación popularista. Actualmente la posición de W.C.H. Frend (*The Donatist Church, a movement of protest in Roman North Africa*, Oxford 1971) ha sido prácticamente superada. El mismo Frend ha reconocido que «a pesar de ser ante todo y desde el principio un movimiento religioso que consideraba a Donato como reformador y purificador de la iglesia

los mártires, circunceliones, representan el espíritu africano en vivo frente a la dominación romana que, si bien respetó las religiones y los cultos locales, poco a poco iba imponiendo una nueva concepción del mundo a través de un lenguaje predominante (latín), de la organización imperial de gobierno y de costumbres itálicas no conocidas ni practicadas en Africa del Norte.

Pero sobre todo, como otras regiones sometidas, en el período del 385 al 391 se inicia un cambio en el espíritu religioso, ya que se da el giro teodosiano que identifica “cristianismo” con “romanización” en un sentido universalista¹³. Y aunque si en Africa poco sabemos del paganismo subsistente, nos enfrentamos con procesos de romanización o de “civilización” que hace explotar a grupos rebeldes y marginados opuestos a una tal inculturación, grupos violentos que tratan de establecer una religión también local y nacionalista, hasta el punto de identificar el donatismo con la religión popular africana y a la Católica con la clase dominante y pudiente: se trata de grupos de “resistencia” a la romanización.

Desde esta perspectiva, Agustín aparece como un opositor de la cultura regional, apelando al Emperador y a Marcelino, tribuno de Cartago, y a su vez, él y los Sínodos episcopales africanos como instrumento de institucionalización de una cultura latina de ultramar. Sin embargo, Peter Brown ha observado que no es posible este acercamiento sociológico de la cultura la que permite establecer un juicio objetivo al respecto, ya que en realidad, toda oposición no sería establecida desde el punto de vista del conflicto entre ciudad-campo, o católico-dominante y donatista-campesino como se ha establecido de una agustinología de corte sociológico, sino más bien «entre dos estratos de la aristocracia ciudadana...La aristocracia “tradicional” de los *curiales* y de los *grammatici* que propiciaba el paganismo o el donatismo, mientras que la “nueva” aristocracia de los *honorati*, que dependía del patronato imperial, siguiendo a sus representantes en el catolicismo»¹⁴.

2.2. Pelagianismo.

Por su parte, el pelagianismo surgido en la península itálica, se presenta como un movimiento de “moda” en el ambiente africano y cartaginés,

tenía seguidores de todas las clases dentro de la iglesia africana y ejercía un gran atractivo social y cultural» (vox *Donatismo* en DPAC, Salamanca 1991, vol. I, col. 638). Véase: P. Langa, «Introducción General a las Obras Donatistas» en *Obras Completas de San Agustín. Escritos Antidonatistas I*, (BAC 498) Madrid 1988, 3-155.

13. L. de Giovanni, *Il libro XVI del Codice Teodosiano alle origini della codificazione in tema di rapporti chiesa-stato*, Napoli 1985.

14. P. Brown, «Cristianesimo e cultura locale nell’Africa della tarda romanità» en *Religione e società nell’età di sant’Agostino*, Torino 1975, 265-285, p. 276.

importado por los aristócratas romanos que huían ante la caída de Roma por la invasión bárbara. Desde este punto de vista, el pelagianismo adquiere una connotación elitista¹⁵. Así, mientras que Agustín parece ser “romanizante” ante el donatismo, ante los cultos pelagianos, no deja de ser un obispo de provincia. Sin embargo, su dialéctica y su agudo pensamiento retórico lo llevó a flote ante sus opositores de una manera magisterial. Y haciendo uso de un patrimonio teológico extraordinario, Agustín responde ante las acusaciones de Julián de Eclana¹⁶.

2.3. *Cultura local y cultura cristiana.*

Como quiera que sea, la predicación cristiana y la controversia religiosa fueron ciertamente un medio por el cual, la gente de la ciudad africana del siglo IV y V, iba adquiriendo una cultura de tipo cristiana¹⁷.

Por otra parte, fuera de las clases culturalmente elevadas, el conflicto que se establece entre la gente común, se encuentra en la realidad cultural del Africa romana: una cultura local o nativa, distinta y antagónica de la cultura líbica. Ambas culturas asociadas a dos lenguas indígenas: el púnico de una parte y el líbico o “bereber”. A partir de esta distinción de tipo lingüístico, ya que sostienen la sobrevivencia de una lengua y de las ideas asociadas a ella¹⁸.

Respecto al púnico, se trata de demostrar como prevalece la antigua cultura cartaginesa, es decir, la vitalidad del sustrato específicamente semítico del Africa septentrional. Al lenguaje, se argumenta la existencia de un cuerpo de ideas religiosas distintivas que permanecen radicalmente diversas de las del paganismo romano clásico y afín a las costumbres de los hebreos. Por lo que respecta al líbico o bereber, parece ser que en realidad se llega a palpar una verdadera y auténtica cultura indígena que conserva tradiciones locales de prácticas culturales que datan de tiempos prehistóricos, y que paulatinamente van adquiriendo carácter propio de la Numidia¹⁹.

15. N. Cipriani, «La morale pelagiana e la retorica» en *Augustinianum* 31 (1991), 309-327.

16. N. Cipriani, *La controversia tra Giuliano d'Eclano e S. Agostino nell'Opus imperfectum: due teologie a confronto*, Roma 1993.

17. G. Evans, «Augustine on Knowing What to Believe» en *Augustinian Studies* 24 (1993), 7-25.

18. Cfr. los estudios de las actas del *I Congresso di studi fenici e punici*, vol. III, Roma 1983: A. Penna, «Vocabuli punici in S. Girolamo e in S. Agostino», 885-895 y U. Pizzani, «Proposta di ricupero di una glossa punica nell'*Ars breuiata* attribuita a S. Agostino», 897-902; M.G. Cox, «Augustine, Jerome, Tyconius and the *Lingua Punica*» en *Studia Orientalia* 64 (1988), 83-105.

19. En realidad, el bereber se deja aflorar como forma subislámica de devoción popular del pueblo bereber, sobre todo a partir del siglo VIII y no antes. Esto sugiere que en el tiempo

En realidad, Agustín emplea el término “púnico” simplemente para indicar con un término latino indiferenciado: cualquier o cualquiera idioma nativo de Africa. De hecho, nos encontramos que «un renacimiento de culturas locales aparecía contemporáneamente con la vida social y política del Africa romana en los siglos IV y V, y en retener crucial la función del cristianismo como vehículo de este renacimiento»²⁰.

Respecto a la diócesis de *Hippo Regius* sabemos que se encuentra la presencia de una cultura local. Agustín estaba convencido que el uso común de las palabras reflejan un plan o diseño providencial para iluminar profundas verdades. De hecho, «la *lingua punica* ocupa un puesto privilegiado en su mente: pero solamente como una etapa hacia una latinidad integral»²¹, lo que le ha valido el título de “Padre de la cultura occidental”²², llevando incluso a los más simples²³ el mensaje de salvación, sobre todo con su predicación.

2.4. Latinidad y cultura cristiana popular.

Agustín estaba convencido del uso común de las palabras y de que ellas reflejan un plan providencial para explicar mejor los misterios divinos²⁴, sobre todo, clarificando el lenguaje teológico latino y enriqueciéndolo con imágenes vivas.

de Agustín, esa presencia era velada en formas sincréticas con el cristianismo local y sucesivamente, con las prácticas vandálicas: cfr. A. Isola, *I cristiani...*, o.c.

20. P. Brown, «Cristianesimo...» art.c., p. 267.

21. P. Brown, «Cristianesimo...» art. c., p. 271.

22. Cfr. *Sant'Agostino. Padre della civiltà europea ed africana. V Conferenza internazionale dell'Istituto Schiller*, Roma 1986.

23. Esta preocupación de Agustín la dejó expresada en el manual *De catechizandis rudibus*. Dice José Oroz Reta que «tratando de definir con precisión el término *rudis*, podríamos afirmar que ocupa un lugar intermedio entre el pagano que debe ser evangelizado por primera vez y el catecúmeno propiamente dicho. Es decir, se trata del pagano que, deseoso de ser admitido entre los catecúmenos que han de recibir la instrucción cristiana y más tarde, el bautismo, se considera ignorante de las verdades de la fe que trata de abrazar. En otras palabras, el término *rudes* no hace referencia alguna a las actitudes y cualificaciones intelectuales; por eso, el *rudis catechizandus* puede ser un campesino o bien un hombre bien cultivado en las ciencias humanas»: «Introducción al *De catechizandis rudibus*» en *Obras Completas de San Agustín. Escritos varios (I°)*, (BAC 499), Madrid 1988, 425-446, p.428.

24. «Que nadie se haga la ilusión de que Agustín llevó a término la “helenización” del cristianismo iniciada por los apologetas griegos y demás santos Padres de la Iglesia, porque para él todos los términos griegos y latinos que usa en su exposición (naturaleza, substancia, esencia, persona, los tres relativos) se identifican de continuo con la Vida Suma, el Amor o Caridad supremos, la Suma sabiduría»: A. Turrado, «Visión panorámica de una reelaboración de la Teología a la luz de San Agustín en el marco de la “liberación integral” del hombre» en *San Agustín y la Liberación. Reflexiones desde Latinoamérica*, Iquitos 1986, 173-208, p. 186.

Como podemos observar, el latín vino a ser una “lengua cultural”, ya que la forma particular del cristianismo africano, católico o donatista, requirió una lengua común que lo expresara y que fuera entendible por todos. Por otra parte, dada la rápida cristianización de la Numidia, este lenguaje no sólo representó el renacimiento de las culturas regionales, como habíamos afirmado antes, sino que, conllevaba la creación de una cultura religiosa latina o sub-latina, que podemos denominar como una cultura latina popular, la misma que quedó codificada en la misma Biblia cristiana²⁵ usada en el Africa del Norte, y que tendía hacia una ascendente divulgación con la Vulgata²⁶.

Ahora bien, el latín de la *Vetus* podía ser despreciado por un pagano culto²⁷, pero muchos miembros del clero cristiano aprendieron a leer y escribir propiamente en este latín aún entre la gente común: *humillimini uulgi et omnino imperitorum atque idiotarum*²⁸. La misma predicación de Agustín es parte de un tentativo de poner en grado una sociedad bilingüe, capaz de participar de una cultura religiosa exclusivamente latina que giraba en torno a un texto sagrado²⁹. E inclusive, su preocupación por esta propaganda lo llevó explícitamente a dirigirse a las masas, pues donde terminaba la Biblia comenzaba el canto popular (*per Latinas litteras*)³⁰, con el cual se «atrae la atención de las masas más sencillas y de la gente ignorante y oscura, y para fijar en sus memorias cuanto mas podamos»³¹.

Gracias al cristianismo, nos encontramos en la conformación de una cultura popular, cuya característica en Africa fue la latinidad. Por tanto, la función cultural del surgir del cristianismo en el Africa tardorromana, más que favorecer la tradición indígena, prolongó el reconocimiento de la lengua latina³², como se puede apreciar en los sermones predicados en las grandes oca-

25. Cfr. P. Brown, «Cristianesimo...» art.c., p. 272; B. Studer, *La riflessione teologica nella Chiesa Imperiale (sec. IV e V)*, Roma 1989, pp. 165-193. Véase a propósito J. Gribomont, «Les plus anciennes traductions latines» en *Le monde latin antique et la Bible*, Paris 1985, 43-65.

26. A.-M. La Bonnardiere, «Augustin a-t-il utilisé la “Vulgate” de Jérôme?» en *Saint Augustin et la Bible*, Paris 1986, 303-312.

27. El mismo Agustín expresa su desilución con las traducciones circulantes en lengua latina, ya que no gozaban de la *qualitas* de los clásicos (*Confes. III 5,9*): cfr. Pío de Luis, «No me pareció digna de ser comparada con la dignidad de Tulio (*Confessiones III 5,9*)» en *Jornadas Agustinianas con motivo del XVI Centenario de la conversión de San Agustín*, Madrid 1988, 49-69.

28. *Retract. I 20* (CCL 57, 61).

29. La importancia del texto sagrado en el ámbito africano tenía una gran relevancia, sobre todo a nivel popular: cfr. P. de Luis, «La Sagrada escritura como “Testamento” de Dios en la obra antidonatista de san Agustín» en *Estudio Agustiniano* 15 (1980), 3-37; P. Langa, «La autoridad de la Sagrada Escritura en *Contra Cresconium*» en *Agustiniana* 41 (1991), 691-721.

30. Como en el caso del poema popular para hacer propaganda antidonatista: *Psalmus contra partem Donati*.

31. *Retract. I 20* (CCL 57, 61).

32. Pío de Luis, *Los hechos de Jesús en la predicación de San Agustín. La retórica clásica al servicio de la exégesis patristica*, Roma 1983, p. 281.

siones, ya que estas muestras reflejan la lengua corriente de la ciudad, el latín, que resplandezca con sus mejores galas³³.

3. Criterios de adaptación del mensaje.

Agustín, como pastor, no duda en tratar de adaptar el discurso a sus fieles³⁴. De hecho, afirma categóricamente: «prefiero decir un barbarismo pero ser entendido, que hablar como en un desierto»³⁵.

3.1. El criterio de adaptación: la caridad.

En el libro *de Catechizandis rudibus* se expresan una serie de recomendaciones a propósito para ser entendido por todos, tomando en cuenta todas las circunstancias de los fieles que lo escuchan cotidiana y dominicalmente:

Quiero que pienses que una es la intención del que dicta algo, pensando en un lector futuro, y otra la del que habla en presencia directa de un oyente (...) o cuando el pueblo, en silencio, está escuchando en suspenso a una persona que les habla desde un lugar elevado. También importa mucho, cuando hablamos, si son muchos o pocos los que escuchan, si son doctos o ignorantes, o entremezclados; si son habitantes de la ciudad o campesinos, o si ambos están mezclados; o si se trata de una asamblea formada por todo tipo de hombres. Es inevitable, en verdad, que unos de una manera y otros de otra influyan en el que va a hablar y enseñar, y que el discurso proferido lleve como la expresión del sentimiento interior del que lo pronuncia, y que por la misma diversidad impresione de una manera u otra a los oyentes, ya que estos se ven influidos, cada uno a su modo, por su presencia. Pero ya que ahora estamos tratando de los principiantes que debemos instruir, yo mismo te puedo asegurar, por lo que a mí respecta, que me siento condicionado, ya de una manera, ya de otra, cuando ante mí veo a un catequizando erudito o ignorante, a un ciudadano o a un peregrino, a un rico o a un pobre, a una persona normal o a otro digno de respeto por el cargo que ocupa, o a uno de esta o aquella familia, de esta o de

33. J. Oroz Reta, *La retórica en los sermones de S. Agustín*, Madrid 1963; A. Olivari, *La predicación cristiana antigua*, Barcelona 1991, pp. 330-389; S.M. Oberhelman, *Rhetoric and Homiletics in Fourth-Century Christian Literature. Prose, Rhythm, Oratorical Style and Preaching in the Works of Ambrose, Jerome and Augustine*, Atlanta 1991.

34. Cfr. O. Pasquatto, «Evangelizzazione e cultura: testimonianza di Agostino» en *Augustinianum* 27 (1987), 539-558 así como las diversas aportaciones sobre nuestro tema en los volúmenes *San Agustín y la Liberación...*, o.c., y *Práctica y Contemplación...*, o.c.

35. *En. in ps.* 36, sermo 3,6 (CCL 38,371). A propósito es sumamente ilustrador el estudio de José Oroz R. sobre la utilización de dichos populares en la predicación de Agustín, donde se resalta el deseo de ser mejor entendido por todos: «El genio paremiológico de san Agustín» en *Augustinus* 33 (1988), 93-125.

aquella edad, sexo o condición, de esta o aquella escuela, formado en una u otra creencia popular; y así, según la diversidad de mis sentimientos, el discurso comienza, avanza y llega a su fin, de una manera u otra³⁶.

En realidad, la atención de parte del evangelizador a las circunstancias que se establecen en la asamblea, no son otra cosa que el ejercicio de la caridad ante todos y para todos, formulado de diversas maneras en otras obras, aquí con estas palabras:

Y como quiera que a pesar de que a todos se debe la misma caridad, no a todos se ha de ofrecer la misma medicina: la misma caridad a unos da a luz y con otros sufre, a unos trata de edificar y a otros teme ofender, se humilla hacia unos y se eleva hasta otros, con unos se muestra tierna y con otros severa, de nadie es enemiga y de todos es madre. Y el que no ha tenido la experiencia de lo que estoy exponiendo, por ese espíritu de caridad, cuando se da cuenta de que estamos en los labios de todos a causa de ese poco talento que Dios nos ha dado, nos considera felices; Dios, en cambio, a cuya presencia llegan los gemidos de los esclavos, verá nuestra humildad y nuestro esfuerzo, y así perdonará nuestros pecados³⁷.

Ciertamente, estas recomendaciones surgían naturalmente de la sensibilidad del mismo Agustín por todo lo que sucede en su alrededor³⁸, pero sobre todo debido a su preocupación como pastor: «por eso, dice a Deogracias, si nuestra manera de hablar te ha gustado hasta el punto de pedirme que te señale algunos consejos sobre tus discursos, creo que más aprenderás viendo y escuchándonos cuando desempeñamos nuestra función que leyendo lo que estamos dictando»³⁹.

3.2. Exigencia de la adaptación del mensaje: la pastoral.

De hecho, como todos los pastores del siglo V, se encontró ante el fenómeno de la conversión en masa, con el consiguiente dato de hecho: una cultura popular (en nuestro caso la hemos definido prevalentemente latina)

36. *De cat. rud.* 15,23 (CCL 46, 147).

37. *Ibidem*.

38. A propósito afirma S. Alvarez que esta sensibilidad respondía a su ser africano, es decir, culturalmente «se define como un pueblo pragmático, preocupado por la incidencia de lo cotidiano en la vida real y normal. Es más fácil cambiar de vida que de idea (...) A estas características nacionales hay que añadir las lógicas situaciones propias de un pueblo invadido. Todo esto deja al norte de África en una condición natural de conflicto, de búsqueda de identidad propia, preocupado por su independencia política y cultural»: «Breve aproximación al mundo y al tiempo de San Agustín» en *San Agustín y la Liberación...*, o.c., pp. 63-64.

39. *De cat. rud.* 15,23 (CCL 46, 148).

evangelizada a medias. «En su condición de pastor se sintió en la obligación de trabajar para lograr una evangelización más plena. La superficialidad de la evangelización aludida se entiende de dos modos, como dos caras de la misma moneda: no consiguió arrancar todas las manifestaciones externas de la anterior mentalidad cultural y donde consiguió introducir las propias, no lo hizo con toda la pureza deseable: el espíritu antiguo pervivía no raras veces bajo las formas nuevas»⁴⁰.

Agustín pues, se confrontó con la cultura de su época en forma dialéctica, sobre todo en contexto polémico. Supo establecer un criterio y un método objetivo para afrontar diversas perspectivas (maniquea, pelagiana y pagana), según las cuales «el problema del mal ocupa el puesto central como efecto de la crisis social y cultural del tiempo» de manera que valoró y afrontó el problema «en sus aspectos metafísicos y religiosos como era natural, pero aún más, en sus manifestaciones históricas»⁴¹. Supo dialogar, atacar y anunciar los elementos comunes de respuesta para establecer la verdad contenida en la fe cristiana y descubrir la falsedad de otras opiniones, antes tenidas por verdaderas.

Ante el problema de la cultura, Agustín se proyecta en el progreso doctrinal, que corresponde a la elaboración dogmática u ortodoxia, y la vivencia de fe como compromiso cristiano u ortopraxis. Su pensamiento se centra en la comprensión del contenido de la fe, en donde su método teológico supone la adhesión plena a la autoridad de la fe (una en su origen: Cristo), que se manifiesta a través de la Escritura, la Tradición y la Iglesia; al ardiente deseo de comprender la propia fe; el sentido del misterio del hombre y la búsqueda de Dios; la seguridad convencida de que la doctrina cristiana viene de Dios y tiene por lo mismo su originalidad que no sólo hay que conservar en su integridad, sino que debe servir también como medida para juzgar filosofías contrarias o conformes a ella, conservando siempre la medida de la caridad⁴²: «la orientación de la investigación a la que nutría incesantemente el amor, tuvo dos coordenadas: una mayor comprensión de la fe católica y su defensa contra quienes la negaban como los maniqueos y los paganos, o daban de ella interpretaciones equivocadas, como los donatistas, pelagianos y arrianos»⁴³.

40. P. de Luis, «San Agustín, evangelizador de la cultura» en *Práctica y Contemplación en América Latina*, Iquitos 1990, 205-283, p. 256.

41. Nello Cipriani, «San Agustín frente a las culturas de su tiempo» en *Práctica...*, o.c., 165-188, pp. 168-169.

42. Ioannes Paulus II, *Augustinum Hipponensem* (Agosto 28, 1986) II 4: AAS 79 (1987), pp. 167-168.

43. *Ibidem* II, p. 146.

4. *El pensamiento agustiniano y la inculturación*

Desde nuestra perspectiva al pensamiento agustiniano, el criterio para encarnar la Palabra que se anuncia a una cultura concreta se basa en dos ideas importantes: la verdad interior y la encarnación del Verbo.

4.1. La Verdad interior.

Que la verdad está en la conciencia del hombre es una idea que se presenta desde las obras juveniles. La verdad misma, la Suma Verdad (Dios) «es lo más íntimo de mí y lo más alto de lo más profundo de nuestro ser»⁴⁴. Efectivamente, «es dentro de mí, dice Agustín, sí dentro, en la morada del pensamiento, donde la Verdad, que no es ni hebrea, ni griega, ni latina, ni bárbara, sin ruido de sílabas, me diría: “dice verdad”»⁴⁵.

En última instancia, es la Verdad misma a la que se deben conformar todas las costumbres de todas las culturas y pueblos⁴⁶, así como del actuar del hombre en la sociedad y en la cultura: «Ame en mí el alma fraterna lo que enseñas que se debe amar y deplora en mí lo que enseñas que se debe deplorar»⁴⁷.

44. *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo: Confess. III 6,11 (CCL 37, 33)*. Agustín propone un método concreto para llegar a la verdad interior, el mismo que se enuncia en el famoso dicho agustiniano: *noli foras ire; in teipsum redi; in interiore homine habitat ueritas (De uer. rel. 39, 72)*, sin embargo, el método de la interioridad no es sólo un método de la búsqueda de Dios a partir de lo sensible hasta llegar a lo ininteligible y trascendente, sino que sobre todo es un verdadero encuentro, diálogo y discernimiento del entorno, luego de la misma cultura en la cual se descubre la presencia de Dios tal y como lo podemos apreciar en el libro décimo de las Confesiones. Es claro que sea en el *De uera religione* como en *Confessiones X*, verdad no significa otra cosa que el mismo Cristo según se demuestra de la igualdad establecida en *De Magistro* y otros textos afines: *Ille autem, qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus (De mag. 11, 38: CCL 29, 196)*.

45. *Intus utique mihi, intus in domicilio cogitationis, nec hebraea, nec graeca nec latina nec barbara ueritas sine oris et linguae organis, sine strepitu syllabarum diceret: “Verum dicit”: Confess. XI 3,5 (CCL 37, 196)*.

46. *Et non noueram iustitiam ueram interiore non ex consuetudine iudicantem, sed ex lege lectissima Dei omnipotens, qua formarentur mores regionum et dierum pro regionibus et diebus, cum ipsa ubique ac semper esset, non alibi alia nec alias aliter: Confess. III 7,13 (CCL 37, 33)*.

47. *Amet in me fraternus animus quod amandum doces, et doleat in me quod dolendum doces. Animus ille hoc faciat fraternus, non extraneus, non filiorum alienorum, quorum os locutum est uanitatem, et dextera eorum dextera iniquitatis, sed fraternus ille, qui cum approbat me, gaudet de me, cum autem improbat me, contristatur pro me, quia siue approbet siue improbet me, diligit me: Confess. X 4,5 (CCL 37, 157)*. Así mismo afirma hablando de la ambigüedad de la interpretación de la Escritura: *Ac per hoc qui cum iudicio legunt et secundum regulam fidei adprobanda adprobant et inprobant inprobanda, etiamsi commendant memoriae quae inprobanda dicuntur, nulla uenenata sententiarum praeuitate laeduntur: De anima et eius orig. II 17,23 (CSEL 60, 358)*.

Desde este presupuesto, desde la verdad interior, Agustín propone un criterio de confrontación que se puede determinar de un análisis detenido del libro III de las Confesiones, especialmente de los capítulos 7 al 10, escritos en un declarado contexto anti-maniqueo. De este acercamiento a ciertos problemas conflictivos entre las costumbres de la sociedad y el mandato divino, Agustín concluye:

Pero entre las maldades, delitos y tanta muchedumbre de iniquidades están los pecados de los proficientes, que los hombres de buen juicio vituperan, según la regla de perfección (*ex regula perfectionis*), y alaban por la esperanza del fruto (...) Otras cosas hay semejantes a los pecados o delitos y que no lo son, porque ni ofenden a ti, Señor Dios nuestro, ni son tampoco contra la sociedad humana, como acontece cuando se procuran algunas cosas convenientes para el uso de la vida tomando en cuenta las circunstancias (...) De aquí sucede que muchas cosas que parecen a los hombres contrarias son aprobadas por tu testimonio, y muchas alabadas por los hombres son condenadas por ti, su testigo, por ser con frecuencia una cosa las apariencias del hecho y otra el ánimo del que obra y las circunstancias secretas del tiempo. Mas cuando tu mandas de repente algo inusitado e imprevisto, aun cuando lo hayas prohibido alguna vez, aun cuando ocultes por algún tiempo la causa de su mandato, aun cuando sea contra el pacto de algunos hombres de la sociedad ¿quién dudará de que se ha de hacer, siendo justa la sociedad humana que te sirve? Pero felices los que saben que tú lo has mandado, porque los que te sirven lo hacen todo o porque así lo requiere el tiempo presente o para significar el porvenir⁴⁸.

En ámbito antidonatista, aclara mejor lo anterior, presentándolo como una *regula apostolica*⁴⁹:

Siguiendo, pues, nosotros esta regla apostólica transmitida por nuestros padres, si encontramos cualquier elemento de verdad incluso en los hombres peores, corregimos la perversidad sin alterar lo que ellos hay de recto y justo. Así, en el mismo hombre enmendamos sus falsas opiniones a partir de las verdades admitidas por él, evitando destruir las convicciones verdaderas con las críticas falsas (...) Lejos de mí el detestar la iniquidad hasta el punto de negar la verdad de Cristo, que encuentro en ti para tu perdición; lejos de mí el corregirte de modo que destruya aquello por lo que te corrijo, a no ser que deba corregir lo verda-

48. *Confess. III* 9,17 (CCL 37, 36-37).

49. Sobre el concepto de *regula apostolica* y sobre su valor normativo para los fieles, véase: L.J. van der Lof, «*Regula apostolica* in the *Liber de unico baptismo*» en *Augustiniana* 21(1971), 449-456; C.P. Mayer, «Herkunft und Normativität des Terminus *regula* bei Augustinus» en *Augustiniana* 40 (1990), 127-154 y «Die Bedeutung des Terminus *regula* für die Glaubensbe-gründung und die Glaubensvermittlung bei Augustinus» en *Revista Augustiniana* 33(1992), 639-675; también nuestro estudio al respecto: M. Mendoza, «La *regula fidei* en la teología de San Agustín» en *Estudio Augustiniano* 27(1992), 1-32.

dero que encuentro en el alma de los herejes, como el Apóstol no destruyó lo que encontró verdadero en la piedra de los paganos⁵⁰.

A partir de estas afirmaciones, la coexistencia de falsas y verdaderas opiniones, costumbres, tradiciones o normas, se deben ver como complementación y discernimiento en la caridad, dentro del *ordo amoris*, en donde aquello que se aprueba o reprueba, se ama de todos modos⁵¹. En este contexto, la Iglesia auténtica, la Católica, desarrolla su función de conducir todo hacia Cristo, la vía de la Verdad:

Nuestra forma de actuar con los hombres es primero saber qué saben ya de cierto para conducirlos de ahí a las verdades que aún no conocen o que no quieren creer. Mostrando la secuencia lógica de estas verdades con las admitidas por ellos son obligados a aprobar otras verdades antes negadas. De este modo la verdad, que antes tenían por falsa, se distingue de la falsedad porque es vista en armonía con la verdad⁵².

4.2. Encarnación del Verbo.

Jesucristo es el modelo de toda encarnación. Asume en su persona la plenitud del hombre y lo lleva a su plena realización, pues «siendo Dios, se hizo hombre para que el hombre se reconociese hombre»⁵³.

50. *Hanc itaque et nos per maiores nostros traditam nobis sequentes apostolicam regulam si quid etiam in peruersis inuenerimus, eorum peruersitate correctam illud quod rectum est minime uiolamus, ut in uno homine ex his quae uera tenet etiam falsa emendatur, non ex falsis conuictis etiam uera destuantur (...) Ego autem absit ut sic detester iniquitatem tuam, ut Christi abnegem ueritatem, quam in te inuenio ad damnationem tuam, absit ut sic te corrigam, ut illud unde te corrigo destruiam, nisi forte destruere debeo uerum quod inuenio in anima haereticorum, cum apostolus nos destruxerit uerum quod inuenit in lapide paganorum: De unico bapt. V 7 (CSEL 53, 7.8-9).*

51. Cfr. *Confess. X 4,5* (CCL 37, 157).

52. Todo el capítulo es significativo: *Qui enim disputat, uerum quid sit disputando discernit a falso. Quod qui non possunt et tamen dialectici uideri uolunt, per insidiosas interrogationes captant incautorum adhesiones, ut ex eorum responsionibus concludant, unde illos uel in aperta falsitate deceptos rideant uel occultam falsitatem deceptis persuadeant, quam plerumque etiam ipsi existimant ueritatem. Qui autem uerus disputator est, id est ueritatis a falsitate discretor, primo id apud se ipsum agit, ne non recte discernens ipse fallatur, quod nisi diuinitus adiutus peragere non potest, deinde cum id quod apud se egit ad alios docendos profert, intuetur primitus quid iam certi nouerint, ut ex his eos adducat ad ea quae non nouerant uel credere nolebant, ostendens ea consequentia his, quae iam scientia uel fide retinebant, ut per ea uera, de quibus se perspicunt consentire, cogantur alia uera quae negauerant ad probare, et sic uerum quod falsum antea putabatur discernatur a falso, cum inuenitur consentaneum illi uero, quod iam antea tenebatur: Contra Cresc. I 15,19 (CSEL 52, 342).*

53. *Sermo 77, 11* (PL 38,488). También tenemos expresiones donde la encarnación del Verbo se eleva al hombre a un estado de divinización: *Sermones 184, 1, 1; 188, 3, 3; 189, 4; 190, 2,2; 192, 3; etc.*

Es en este asumir la carne mortal que el Verbo se expresa a todos los hombres:

Con toda razón comprende el hombre, o lo cree al menos si no lo llega a comprender, que ha sido hecho a imagen de Dios (...) Pero como la mente, dotada por naturaleza de razón e inteligencia, se ha debilitado con ciertos vicios tenebrosos e inveterados, necesita primero ser penetrada y purificada por la fe, no sólo para unirse a la luz inmutable con gozo, sino también para soportarla, hasta que, renovada y curada, de día en día, se hiciera capaz de tamaña felicidad. Para caminar con más confianza en esa fe hacia la verdad, el Hijo, Dios de Dios, tomando al hombre sin anular a Dios, fundó y estableció esa misma fe a fin de que el hombre tuviera camino hacia el Dios del hombre mediante el hombre Dios. Pues éste es el Mediador de Dios y de los hombres, el hombre Cristo Jesús; Mediador por ser hombre, y por eso también camino (...) Hay un solo camino que excluye todo error: que sea uno mismo Dios y hombre: a donde se camina, Dios, y por donde se camina, el hombre⁵⁴.

Efectivamente, «ahora acomodamos la fe y las creencias a las cosas temporales, como esperamos la verdad y contemplación de las eternas»⁵⁵. Esta forma de afrontar la realidad se encuentra tocando el problema de lo cultural, o de las costumbres, ya que sólo mediante el filtro del Verbo encarnado, se puede llegar a una cultura cristiana, o mejor dicho cristificada, pues «el fin de nuestra intencionalidad es Cristo, ya que aunque personalmente nos esforcemos, en él nos perfeccionamos, y por él somos perfeccionados; y toda nuestra perfección es ésta: llegar a él. El nos propuso en esta vida un modelo del vivir y nos dará en la vida futura un premio del vivir»⁵⁶. Es decir, el Verbo encarnado, es el modelo en el aquí y en el ahora del hombre situado y concreto pero tendente a su perfección⁵⁷. En el decir de Agustín, «no podíamos purificarnos» -ni purificar nuestra cultura-, «para acomodarnos a las cosas eternas, sino mediante las temporales a las que estábamos ya acomodados»⁵⁸.

Desde este punto de vista, el problema está en la no aceptación de Jesucristo, quien siendo Dios y hombre verdadero, el único Mediador⁵⁹. Así, los hombres, como los filósofos griegos o los necios judíos, situados en esferas

54. *De civ. Dei* XI 2 (CCL 48, 322).

55. *De Trin.* IV 18,24 (CCL 50, 191-192).

56. *En. in ps.* 56,2 (CCL 39, 695).

57. *Exp. ep. ad Gal.* 30 (CSEL 84, 96).

58. *De Trin.* IV 18,24 (CCL 50, 191-192).

59. *In quantum enim Homo, in tantum Mediator, in quantum autem Verbum, non Medius, quia aequalis Deo et Deus apud Deum et simul unus Deus: Confess. X* 43,68 (CCL 37, 192). Cfr. G. Remy, «La théologie de la médiation selon saint Augustin» en *Revue Thomiste* 91(1991), 580-623; J.M. Cuenca, *El Cristocentrismo de San Agustín*, Valladolid 1986, pp. 93-126.

inferiores «hicieron ídolos a los que adoraron. Luego nuestra ciencia es Cristo y nuestra sabiduría es también Cristo. El nos imprime la fe, valiéndose de las cosas temporales, él nos manifiesta la verdad, valiéndose de las eternas. Por él, vamos a él; por la ciencia tendemos a la sabiduría; pero sin separarnos de un mismo Cristo *en quien están todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia escondidos* (Col 2,3)»⁶⁰.

Precisamente, porque en el Verbo encarnado se encuentra la realidad de lo que seremos, «por eso, dice Agustín, incita el Señor a los creyentes a que permanezcan en la palabra de la fe y a que se dejen conducir por ella a la verdad y por ésta a la eternidad, y de este modo se libre de la muerte»⁶¹, la cual se expresa a través de los pensamientos, actos, costumbres, tradiciones o normas, en una palabra, la *cultura de muerte*.

4.3. La verdad de la Iglesia.

Objetivamente, la verdad que el hombre descubre en su interior, o la veracidad de sus actos, costumbres y tradiciones que configura a la Suma Verdad, se expresa en la vida de fe, o mejor dicho, en la recta vida de fe y recta observancia de las costumbres⁶². Ciertamente, la convicción de la cual se parte es que en la gran Iglesia, la Católica, se posee la verdad en forma clara según el tiempo y el espacio en el que se va transmitiendo⁶³, continuando la unión con la Iglesia normante de los Apóstoles⁶⁴, mediante la sucesión de los obispos, pues «la santa Iglesia apostólica se propagó y creció gracias a estos agricultores, regantes, arquitectos, pastores y proveedores»⁶⁵ en quienes se funda la verdad apostólica⁶⁶. De hecho, ellos han enseñado a la Iglesia

60. *De Trin.* XIII 19,24 (CCL 50, 416-417).

61. *De Trin.* IV 18,24 (CCL 50, 192).

62. *Nos instruimus sermonibus, uos proficite moribus, spargimus sermonem uerbi, fructum reddite fidei. Omnes secundum uocationem qua uocati sumus a Domino, in eius uia semitaque curramus; nullus retro respiciat: Sermo* 216,1 (PL 38, 1076).

63. *Catholica autem fides ex utroque uerum tenens quod tenet, et praedicans quod credeat, et Deum Christum intellexit, et hominem credit; utrumque enim scriptum est, et utrumque uerum est: In Io. ev. tract.* 36,2 (CCL 36, 324).

64. *Hoc Ecclesia semper habuit, semper tenuit: hoc a maiorum fide perceptit; hoc usque in finem perseueranter custodit: Sermo* 176, 2,2 (PL 42, 176).

65. *Isti episcopi sunt, docti, graues, sancti, ueritatis acerrimi defensores aduersus garrulas uanitates, in quorum ratione, eruditione, libertate, quae tria bona iudici tribuisti, non potest inuenire quod spernas(...)* *Talibus (Patres) post Apostolos sancta Ecclesia plantatoribus, rigatoribus, aedificatoribus, pastoribus, nutritoribus creuit: Contra Iul. II* 10,37 (PL 44, 700).

66. *Memento catholicam te loqui, catholicis loqui. Fides enim nostra, id est fides uestra, fides recta, fides catholica, non opinione praesumptionis sed testimonio lectionis collecta, nec haeretica temeritate incerta sed apostolica ueritate fundata: Sermo* 52,2 (PL 38,356).

lo que han aprendido en ella a través de la sana y recta tradición⁶⁷, la misma que se basa en la Escritura⁶⁸, así el cristiano tiene la seguridad de que su comportamiento corresponde a las *regulas saluberrimas tradunt*:

En esta fe no hay diferencia de griego y judío, de siervo y de libre, de hombre y mujer. En cuanto que todos son fieles, todos son uno en Jesucristo (...) Sin embargo, como aún está muerto el cuerpo por el pecado, esta diferencia de gentiles, de condición y de sexo, abolida ya por la unidad de la fe, permanece, no obstante, en el estado mortal, de suerte que ha de observarse su orden en la peregrinación de esta vida. Los Apóstoles, que dieron saludabilísimas normas de vida, mandaban la forma como deban vivir entre sí según la condición de nación giega o judía; según la diferencia de estado, de señor o siervo, y según la diferencia de sexo, de hombres o mujeres. Lo mismo dígase de otras diferencias por el estado que ocurran. Antes que ellos lo estableció el Señor cuando dijo: *dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios* (Mt 22,21). Así, unas cosas son las que observamos en la unidad de la fe sin diferencia alguna, y otras las que como pasajeros guardamos en el orden de esta vida, para que no se blasfeme del nombre y doctrina de Dios⁶⁹.

Si la Iglesia es la depositaria y garantía de la verdad del hombre en Cristo, ella tiene la autoridad de corregir las costumbres de los hombres⁷⁰. Así «todo lo que observamos por tradición, aunque no se halle escrito; todo lo que observa la Iglesia en todo el orbe, se sobreentiende que se guarda por recomendación de los apóstoles o de los Concilios plenarios, cuya autoridad es indiscutible en la Iglesia. Lo mismo diremos de cualquier otra práctica semejante que se observe en toda la Iglesia universal»⁷¹.

Pero ante todo, la Iglesia debe mostrarse siempre en esa continua búsqueda de aquello que pueda encontrar de “cristiano” en todos, para ganarlos a favor de Cristo, en quien han sido bendecidos⁷² todos los pueblos de la tierra: «se bueno interiormente y tolera al malo interior y exteriormente. Tole-

67. *Sed sanctos et in sancta Ecclesia illustres antistites Dei, non Platonicis et Aristotelicis et Zenonicis aliisque huiusmodi uel graecis uel latinis, quanquam et istis aliquos eorum omnes sacris litteris eruditos, nominatum sicut oportebat expressi (...) Quod inuenerunt in Ecclesia, tenuerunt; quod didicerunt, docuerunt; quod a patribus acceperunt, hoc filii tradiderunt: Contra Iul. II 10,34 (PL 44, 697). Cfr. Contra Iul. op. imp.1,117.*

68. *In his enim quae aperte in Scripturis posita sunt, inueniuntur illa omnia quae continent fidem moresque uiuendi: De doc. christ. II 9,14 (CCL 32,41). Cfr. Confes. VI 5,8 (CCL 37, 78).*

69. *Ex. ep. ad Gal. 28 (CSEL 84, 193).*

70. *De Bapt. V 27,38 (CSEL 51,295).*

71. *Illam autem quae non scripta, sed tradita custodimus, quae quidem toto terrarum orbe seruantur, datur intelligi uel ab ipsiis Apostolis, uel plenariis conciliis, quorum est in Ecclesia saluberrima auctoritas, commendata atque satuta reteneri (...) et si quid aliud tale occurrit quod seruatur ab uniuersa, quacumque se diffundit, Ecclesia: Ep. 54,1 (CSEL 34, 159-160). Cfr. Sermo 172 2,2; De Bapt. contra. Donat. 4,24.*

72. *Diffusa est Ecclesia per totum orbem terrarum. Ante millia annorum promissum est Abrahae: In semine tuo benedicentur omnes gentes (Gen 22,18). Venit Christus ex semine Abrahae, benedictae sunt in Christo iam omnes gentes: Sermo 22, 4 (PL 38, 151).*

ra exteriormente al hereje, tolera al pagano y al judío. Y tolera interiormente al mal cristiano»⁷³.

5. *Hacia un modelo de evangelización agustiniana*⁷⁴

Hemos visto como en el pensamiento agustiniano encontramos elementos para establecer una metodología agustiniana en confrontación con la cultura de hoy. Tratemos de establecer, de una manera sistemática (véase el cuadro), los criterios que podemos aplicar a nuestra cultura latinoamericana desde nuestro ser-agustino, tomando como puntos de reflexión tanto las conclusiones de Sto Domingo, como el último Capítulo General Ordinario de 1989:

a. Coyuntura histórica.

Un análisis de la realidad de nuestro entorno cultural, nos permite constatar como nos enfrentamos ante un neopaganismo que engendra constantemente expresiones letales: droga, placer, desempleo, miseria, sida, etc. Estos síntomas de una cultura de muerte han sido ya detectados en otros lugares con mayor precisión que en el presente estudio. Ciertamente, señalamos que una cultura así, presenta formas culturales (pluralismo) o fenómenos sociales (sectas, voluntariado social, etc.) que provocan la identidad y el quehacer de una comunidad eclesial, como lo es la comunidad religiosa. Concretamente, seguir a Cristo con los ojos del “carisma fundacional” supone asumir la cultura como lo hizo Agustín: «En este ir y venir, ondulante y pendular de la historia de los hombres y las ideas estamos, otra vez, viviendo tiempos Agustiniños. Tiempos de decadencias morales y desencantamientos políticos. De materialismos maniqueos y humanismos pelagianos. De sectarismos donatistas y escepticismos académicos. Tiempos de muchas palabras y poco silencio. De muchos ruidos y poca interioridad. De muchas instancias confusas y pocas referencias trascendentes»⁷⁵.

b. Perspectiva.

Hablamos de perspectiva en el sentido de una forma particular de comprender el mundo que nos rodea. Es decir, una visión desde nuestro carisma inmerso en la realidad. Hemos notado como esa perspectiva se encuentra en

73. *Esto ergo bonus intus, malum tolera et foris et intus. foris tolera haereticum, tolera paganim, tolera iudaeum; tolera et intus malum christianum: Sermo 15, 6 (PL 38, 119).*

74. Seguimos el análisis de Luis Zanotto B., «Mi parroquia en estado de nueva evangelización» en *SENEYC*, Enero-Marzo 1991, 4-13.

75. P. Rubio, «San Agustín: una conciencia crítica para hoy» en *San Agustín y la Liberación...*, o.c., p. 219.

un *ordo amoris*, donde la caridad se presenta como filtro por el cual, todo viene afrontado. Sin embargo, nuestra perspectiva debe ser real, no utópica. Reconocemos que ese mismo orden del amor está soportado por fuerzas que, si por un lado amortiguan su movimiento, por otro le dan una tensión. En términos agustinianos, nuestra visión de la realidad está en dos niveles: ciudad terrena del aquí y del ahora en tensión y contraste con la ciudad de Dios, la misma que tratamos de evidenciar en nuestro presente. El último Capítulo ha utilizado el término *nuevas fronteras*, y con él, se expresa esta perspectiva en la cual, nuestro ser agustinos viene interpelado: «Hablar pues de nuevas fronteras significa desde el carisma agustiniano abrirse a la experiencia de lo humano en el mundo de los no creyentes, de los marginados y de los pobres; incorporarse al despertar eclesial de los laicos y de los jóvenes; hacerse presente y operante en el área de las comunicaciones sociales y desde los movimientos de opinión»⁷⁶.

c. Cultura agustiniana.

Es la tensión de nuestra realidad y de nuestro ser la que permite ver hacia una cultura ideal: cultura agustiniana. Sin embargo, «estamos convencidos que poseemos en la espiritualidad de San Agustín un tesoro precioso, una doctrina espiritual, pero también una espiritualidad en el sentido de una existencia humana vivida en un cierto modo, a la manera de san Agustín, precisamente (...) Estamos también convencidos de que este tesoro podría enriquecer considerablemente al hombre de hoy. Pero nosotros no sabemos cómo explotar convenientemente este tesoro, ni para nosotros, y mucho menos para los demás. Parece que no somos capaces de fijar el punto de contacto entre, por una parte, la doctrina espiritual y la vida espiritual de san Agustín, y por otra parte, la espiritualidad agustiniana en nuestro tiempo»⁷⁷.

En este sentido, también el último Capítulo se pronunció al respecto⁷⁸, exigiendo una constante evaluación crítica, de manera que sean acortadas las distancias entre la realidad y la idealización.

76. *Los Agustinos hacia el 2000* en *Acta Ordinis Sancti Augustini* 36 (1989), n. 3.2, p. 137*. En manera profética el Capítulo de 1989 se adelantó a las "opciones" de Santo Domingo, resumidas en la Plegaria final del documento: «Danos la gracia, en continuidad con Medellín y Puebla, de empeñarnos en una Nueva Evangelización a la que todos somos llamados con especial protagonismo de los laicos, particularmente de los jóvenes, comprometiéndonos en una educación continua de la fe, celebrando tu alabanza y anunciándote más allá de nuestras propias fronteras, en una Iglesia decididamente misionera (...) Ayúdanos a trabajar por una evangelización inculturada (...) por medio de una eficaz acción educativa y de una moderna comunicación» (ed. c., p. 172).

77. L. Verheijen, «La espiritualidad de San Agustín y la nuestra» en *Herencia común*, Roma 1988, 15-26, p. 15.

78. «En cada región geográfica o área étnica existe un modo peculiar de ser agustino, un estilo o cultura, que, a través de símbolos, prácticas y ritos expresa el profundo significado de la

d. Mensaje: opción preferencial por Cristo.

Siendo la vida consagrada una vivencia del Evangelio de Jesucristo, todo nuestro ser y nuestro quehacer debe ser cristocéntrico. Esta es la primera y única opción del Cristiano, como lo ha afirmado Sto. Domingo⁷⁹. De hecho, la espiritualidad agustiniana tiene una carga fuerte de cristocentrismo. Su mensaje debe ser ante todo la clara expresión de un encuentro personal con el Maestro interior, como gustaba llamar Agustín a Cristo⁸⁰. Tal y como lo vivió y experimentó la comunidad apostólica. El carisma enunciado como *anima una et cor unum in Deum*, no significa otra cosa que el compromiso de vivir la dimensión de la caridad con los criterios de Cristo, caminando como hermanos hacia Dios: «La comunidad agustiniana, reavivando en cada momento el espíritu del Evangelio al modo como lo intuyó Agustín de Hipona (*In ps.* 132), se siente llamada, en comunión con toda la Iglesia, a asumir como propios los temores e incertidumbres de nuestro tiempo. Acoge y expresa la libertad de los hijos de Dios en el respeto a la diferencias culturales de los diversos pueblos en donde nace y se desarrolla. Opta sin resistencias por quienes son víctimas de pecado (*Documento de Dublín* 81). Quiere hacerse evidencia inequívoca del *anima una et cor unum in Deum* (Regla 1) en medio de los hombres»⁸¹.

e. Sujeto.

El sujeto de la realización del proyecto evangelizador para lograr una cultura agustiniana es el mismo ser-agustino⁸². Este es el primer sujeto que debe asumir una cierta identidad agustiniana. Para lograrlo, se debe pasar por un proceso intercultural, ya que al asumir los valores propios del caris-

vida común y que ayuda a la persona a alcanzar el desarrollo connatural de sus potencialidades. Esta cultura agustiniana necesita, sin embargo, ser sometida incesantemente a una revisión crítica al ritmo de los cambios de las realidades y contextos históricos y a partir de su práctica evangélica concreta»: *Los Agustinos...* doc. c., n. 4, p. 132*.

79. «Señor Jesucristo, Hijo de Dios vivo, Buen Pastor y Hermano nuestro. Nuestra única opción es por Ti», ed.c., p. 172.

80. «Un cambio radical de mentalidad pasa necesariamente por una actualizada formación cristológica (adhesión a Cristo) y por una clara visión de la Iglesia como misterio de comunión (*Christus totus*). La relación personal con Cristo y la entrega generosa a los demás estimulan y generan un proceso permanente de aprendizaje y conversión»: *Los Agustinos...*, doc.c., n. 6, p. 140*. Del texto citado aparece claro que el Capítulo utilizó la palabra “adhesión” como sinónimo de “opción”.

81. *Los Agustinos...*, doc.c., n. 3.1, p. 137*.

82. La realidad nos indica, no sólo en América Latina sino en toda la Orden, un prevalencia de clérigos a pesar de definirnos en términos de Fraternidad. Esta facticidad debe asumirse, se quiera o no, para poder encarnar mejor nuestra identidad en la Iglesia y ser fieles al pueblo que servimos. Y sólo en el asumir este hecho podremos superar la constante tensión entre estos o “clases”: laicos vs clérigos, o viceversa.

ma, el proceso será limitado (aculturación limitada). Sin embargo, se trata de un proceso permanente de búsqueda de Dios en su entorno, dejarse envolver y profundizar esos mismos valores⁸³. El término de su acción es el Pueblo de Dios. El documento de Sto. Domingo determina: marginados, pobres, laicos y jóvenes, indígenas, mujeres, etc., en una palabra, el sujeto del patrimonio común de Latinoamérica y del Caribe, es decir, en primer lugar se trata de la iglesia en toda su expresión (doméstica, local y universal). Agustín lo expresa así, refiriéndose al ministerio sacerdotal: «De ustedes somos siervos, siervos suyos y al mismo tiempo siervos como ustedes; siervos suyos bajo el mismo Señor; siervos suyos pero en Jesucristo»⁸⁴.

Cuadro: Modelo de evangelización agustiniana

CRITERIO	AGUSTINISMO LATINOAMERICANO
Coyuntura	neopaganismo cultura de muerte cultura adveniente pluralismo cultural
Perspectiva	<i>ordo amoris</i> tensión entre Ciudad Terrena y Ciudad de Dios
Cultura	cultura agustiniana: idealización entre el ideal y la realidad
Mensaje	Cristocentrismo: opción preferencial por Cristo Comunidad apostólica: <i>anima una et cor unum in Deum</i>
Sujeto	Agustino: corazón inquieto marginado, pobre, laico, mujer, joven sujeto del patrimonio común latinoamericano y caribeño Comunidad local y provincial
Proceso intercultural	aculturación limitada auto-identificación con el carisma fundante proceso permanente de búsqueda de Dios (interioridad)
Iglesia	iglesia doméstica iglesia local iglesia universal

83. «Si no descubrimos, pues y experimentamos a Dios en lo más íntimo de nuestra intimidad y como parte constitutiva de nuestro ser, jamás podremos conocernos a nosotros mismos ni a la comunidad humana en toda su profundidad y esplendor»: *Los Agustinos...*, doc.c., n. 3.3, p. 137*.

84. *Sermo* 340,3 (PLS 2, 638).

Conclusiones

Como podemos apreciar, el respeto al carisma fundacional, que de suyo supone un regreso a las fuentes, es esencial en una actualización frente a los retos de la nueva evangelización, no sólo en América Latina. Desde este acercamiento, el pensamiento agustiniano es sumamente actual y alentador.

Según Agustín, el anuncio del Evangelio permite entrar en confrontación con las culturas con las que se pone en contacto. Una confrontación abierta en donde se da la búsqueda de la Verdad. En este proceso, la Iglesia, depositaria y garantía de la verdad, debe respetar todo aquello que nos refleja los valores evangélicos. Ellos son puntos de convergencia para iniciar una evangelización de la cultura y del hombre. Sin embargo, se da una oposición contraria entre los valores de la cultura existente y el anuncio del Evangelio. Ante ellos, la Iglesia debe purificarlos y complementarlos, llevándolos a la plenitud en Jesucristo.

Desde la teología agustiniana, el Verbo encarnado es el modelo de toda práctica de inculturación, ya que él se ha encarnado y a interpelado a toda la humanidad. Así, es el filtro por el cual todas las culturas deben penetrar, acceso mediante la caridad.

El acercamiento de Agustín a la cultura de su tiempo se encuentra en el núcleo de lo que el Concilio Vaticano II llama la interpretación o lectura de los signos de los tiempos. Y en consecuencia en el discernimiento evangélico de las culturas, principios fundamentales para proyectar y realizar la inculturación del Evangelio. En las exigencias actuales de un continente joven, la invitación a descubrir a Cristo, no puede ser un trabajo simple, supone la adhesión total e íntegra de toda la riqueza que la cultura contiene, de manera que se pueda exclamar «traspasaste nuestro corazón con tu Palabra y te amé»⁸⁵.

Mario MENDOZA RIOS, OSA
Instituto Teológico Agustiniiano
Tlalpan (México)

85. *Percussisti cor meum uerbo tuo, et amaui te: Confess. X 6,8 (CCL 37, 158); Sagitaueras tu cor nostrum caritate tua, et gestabamus uerba tua transfixa uisceribus et exempla seruorum tuorum: Idem IX 2, 3 (CCL 37, 134).*