Revista internacional de Teología
CONCILIUM
editorial verbo divino

TEMA MONOGRÁFICO

LA IGLESIA DEL FUTURO

Thierry-Marie Courau, Stefanie Knauss y Enrico Galavotti (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Gerard Mannion, Pier Luigi Cabri
y Gianluca Montaldi, Antonio Autiero

377
SEPTIEMBRE 2018
evd

Revista internacional de Teología
CONCILIUM

377

SEPTIEMBRE • 2018

TEMA MONOGRÁFICO

LA IGLESIA DEL FUTURO

Thierry-Marie Courau, Stefanie Knauss y Enrico Galavotti (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Gerard Mannion, Pier Luigi Cabri y Gianluca Montaldi,
Antonio Autiero

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos
a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

374	FEBRERO 2018	CRISTIANISMOS ASIÁTICOS
375	ABRIL 2018	SEGURIDAD HUMANA Y ORDEN INTERNACIONAL
376	JUNIO 2018	SABIDURÍAS Y TEOLOGÍA DEL PUEBLO
377	SEPTIEMBRE 2018	LA IGLESIA DEL FUTURO
378	NOVIEMBRE 2018	ECOLOGÍA Y TEOLOGÍA DE LA NATURALEZA

CONCILIUM

CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Thierry-Marie Courau – Presidente
Linda Hogan – Vicepresidenta
Daniel Franklin Pilario, C.M. – Vicepresidente

FUNDADORES

Anton van den Boogaard †
Paul Brand †
Yves Congar, O.P. †
Hans Küng
Johann-Baptist Metz
Karl Rahner, S.J. †
Edward Schillebeeckx, O.P. †

CONSEJO EDITORIAL

Susan Abraham	Los Angeles-EE.UU.
Michel Andraos	Chicago-EE.UU.
Mile Babić, O.F.M.	Sarajevo-Bosnia y Herzegovina
Antony John Baptist	Bangalore-India
Michelle Becka	Wurzburgo-Alemania
Bernardeth Caero Bustillos	Osnabrück/Alemania
Catherine Cornille	Boston/EE.UU.
Thierry-Marie Courau, O.P.	París-Francia
Gerardo Luiz De Mori, S.J.	Belo Horizonte-Brasil
Enrico Galavotti	Chieti-Italia
Margareta Gruber, O.S.F.	Vallendar/Alemania
Linda Hogan	Dublín-Irlanda
Huang Po-Ho	Tainan-Taiwán
Stefanie Knauss	Villanova-EE.UU.
Carlos Mendoza-Álvarez, O.P.	Ciudad de México-México
Gianluca Montaldi, F.N.	Brescia/Italia
Agbonkianmeghe Orobator S.J.	Nairobi-Kenia
Daniel Franklin Pilario, C.M.	Quezon City-Filipinas
Léonard Santedi Kinkupu	Kinshasa (R. D. Congo)
João J. Vila-Chã, S.J.	Roma-Italia

SECRETARÍA GENERAL

Couvent de l'Annonciation
222 rue du Faubourg Saint-Honoré
75008 París (Francia)

Correo electrónico: secretariat.concilium@gmail.com
Secretario ejecutivo: Gianluca Montaldi, F.N.
www.concilium.in

COMITÉ CIENTÍFICO

Regina Ammicht Quinn	Alemania
María Pilar Aquino	Estados Unidos
José Óscar Beozzo	Brasil
Wim Beuken	Bélgica
Maria Clara Bingemer	Brasil
Leonardo Boff	Brasil
Erik Borgman, O.P.	Países Bajos
Christophe Boureux, O.P.	Francia
Lisa Sowle Cahill	Estados Unidos
John Coleman	Estados Unidos
Eamonn Conway	Irlanda
Mary Shaw Copeland	Estados Unidos
Dennis Gira	Francia
Norbert Greinacher	Alemania
Gustavo Gutiérrez, O.P.	Perú
Hille Haker	Estados Unidos
Hermann Häring	Alemania
Diego Irarrazaval, C.S.C.	Chile
Werner G. Jeanrond	Reino Unido
Jean-Pierre Jossua, O.P.	Francia
Maureen Junker-Kenny	Irlanda
François Kabasele Lumbala	Rep. Dem. del Congo
Hans Küng	Alemania
Karl-Joseph Kuschel	Alemania
Nicholas Lash	Reino Unido
Solange Lefebvre	Canadá
Mary-John Mananzan	Filipinas
Daniel Marguerat	Suiza
Alberto Melloni	Italia
Norbert Mette	Alemania
Johann-Baptist Metz	Alemania
Dietmar Mieth	Alemania
Jürgen Moltmann	Alemania
Paul D. Murray	Reino Unido
Sarojini Nadar	Sudáfrica
Teresa Okure	Nigeria
Aloysius Pieris, S.J.	Sri Lanka
Susan A. Ross	Estados Unidos
Giuseppe Ruggieri	Italia
Silvia Scatena	Italia
Paul Schotsmans	Bélgica
Elisabeth Schüssler Fiorenza	Estados Unidos
Jon Sobrino, S.J.	El Salvador
Janet Martin Soskice	Reino Unido
Luiz Carlos Susin, O.F.M.	Brasil
Elsa Tamez	Costa Rica
Christoph Theobald, S.J.	Francia
Andrés Torres Queiruga	España
David Tracy	Estados Unidos
Marciano Vidal	España
Marie-Theres Wacker	Alemania
Elain M. Wainwright	Nueva Zelanda
Felix Wilfred	India
Ellen van Wolde	Países Bajos
Christos Yannarás	Grecia
Johannes Zizioulas	Turquía

CONTENIDO

1. Tema monográfico: La Iglesia del futuro

Thierry-Marie Courau, Stefanie Knauss y Enrico Galavotti: *Editorial* 7

Marco de reflexión y método

1.1. Christoph Theobald: *La osadía de anticipar el futuro de la Iglesia* 11

1.2. Massimo Faggioli: *La Iglesia del futuro: perspectivas históricas y sociológicas* 23

Perspectivas globales

1.3. Jayeel Cornelio: *Los desafíos globales de la Iglesia del futuro* 37

1.4. Virginia R. Azcuy: *La situación «tensionada» de la Iglesia actual: cuatro retos fundamentales* 49

1.5. Stan Chu Ilo: *La Iglesia del futuro en África. Un camino hacia la praxis de la eclesiología iluminativa del papa Francisco en el catolicismo africano*..... 63

Imaginar la Iglesia del futuro

1.6. Mike van Treek Nilsson: *Imaginación y fantasía: el aporte de la Biblia a la Iglesia del futuro* 77

1.7. Serena Noceti: *Estructuras para una Iglesia en reforma* 89

1.8. Daniella Zsupan-Jerome: *La comunidad de la Iglesia. Caminar al paso del Espíritu con la cultura digital* 107

Clave de bóveda

1.9. Thierry-Marie Courau: *La escucha, camino de salvación y de* metanoia *de la Iglesia* 119

2. Foro teológico:

2.1. Gerard Mannion: *La teología y la Academia Americana de Religión* 133

2.2. Pier Luigi Cabri y Gianluca Montaldi: *Teología pública y publicada. Una perspectiva desde Europa continental occidental* ... 143

2.3. Antonio Autiero: *Cincuenta años después de la* Humanae vitae. *El sentido de un aniversario* 151

EDITORIAL

Pensar en la transformación de la Iglesia para permitirle responder mejor a su misión es una actividad que nace con su constitución. Al terminar el último concilio, Karl Rahner veía en esta actividad un deber y una oportunidad. Los tiempos actuales son los de una profunda crisis cultural del mundo en la que hay que aprender a identificar los cambios tecnológicos, económicos y sociales actuales, las llamadas a nuevas estructuras de autoridad y de participación en las decisiones, los movimientos relacionados con la globalización, la distribución de recursos y el medio ambiente, etc. La Iglesia no puede contentarse con perpetuarse como un sistema rígido, fijado de una manera definitiva. Debe encontrar sin cesar en Aquel que la funda y en conversación con los mundos en los que se halla los medios para renovarse y responder a su tarea de ser sacramento universal de salvación.

Este número consta de cuatro partes: ¿Por qué y cómo puede plantearse la cuestión de la Iglesia del futuro?; ¿cómo vislumbran esta cuestión los continentes del «Sur»?; ¿a partir de qué campos significativos pensamos en el futuro?; búsqueda de una clave de bóveda. Evidentemente, esta reflexión no pretende ser exhaustiva ni agotar la cantera. Es un proyecto y una invitación para ir más lejos, con total libertad.

La primera parte trata de establecer el marco de la reflexión sobre la Iglesia del futuro desde dos perspectivas, teológica e histórico-sociológica. Christoph Theobald, profesor de Teología Fundamental y Dogmática en las Facultades Jesuitas de París, introduce este número interrogándose sobre la legitimidad de querer perfilar la figura del futuro de la Iglesia. Responde siguiendo los pasos del Vaticano II.

Señala así un camino donde se esboza un proceso de conversión eclesial jalonado en cuatro momentos que tienen como actor principal al Espíritu Santo. Aparecen los criterios teológicos que deben acompañarlo a nivel mundial: la pastoralidad, la reforma evangélica, el carácter ecuménico y misionero, los dones carismáticos y jerárquicos enmarcados por la escucha a los fieles.

Massimo Faggioli, historiador de la Iglesia y profesor en la Universidad Villanova (Filadelfia, Estados Unidos), hace un análisis histórico-sociológico de algunas tendencias que pueden ser significativas para la Iglesia del futuro a partir de las aperturas efectuadas por el Vaticano II y recientemente por el papa Francisco. Se interroga sobre lo que afecta a la época y sobre su calificación posible de transición, a partir de la pluralidad de las culturas, de los acontecimientos trágicos del mundo y de la Iglesia, del declive sociológico, de la desinstitucionalización, de la cuestión del ministerio ordenado, del lugar de las mujeres, de la cultura popular y de la reacción neotradicionalista.

La segunda parte se dedica a precisar algunas encrucijadas vistas desde tres continentes denominados del «Sur»: asiático, latinoamericano y africano. El sociólogo filipino, joven investigador en la Universidad Ateneo de Manila, Jayeel Cornelio, parte de la consideración de la Iglesia como fenómeno mundial. Muestra inicialmente que la afirmación habitual de que el nuevo centro de la Iglesia se encuentra en el «Sur» del planeta debe ser matizada. A continuación, pone el acento en dos desafíos: las generaciones jóvenes y las desigualdades que tienen fuertes impactos en la vida actual y futura del planeta. El modo de respuesta de la Iglesia estructurará profundamente la forma que tendrá.

Virginia Azcuy, profesora de Teología en la Universidad Católica de Buenos Aires (Argentina) e investigadora en la Universidad Católica de Chile, opta por partir de la realidad de la Iglesia actual, compleja y ambigua, para imaginar su futuro. Subraya la tensión que vive la institución entre lo que es capaz de hacer y sus aspiraciones a ser en plenitud. Esta tensión le exige afrontar el fracaso y el límite. Para discernir las características de la Iglesia del futuro, la investigadora propone trabajar en eclesiología práctica a partir de cuatro desafíos

que le parecen fundamentales: la débil credibilidad, la deformación clerical, los prejuicios masculinos y la mundanidad espiritual.

Stan Chu Llo, nigeriano, profesor en la Universidad DePaul (Chicago, Estados Unidos) e investigador en ciencias del catolicismo africano, reflexiona sobre la Iglesia del futuro en África a la luz de la eclesiología del papa Francisco. Se interroga sobre un catolicismo mundial en el que las iglesias africanas están desempeñando un papel significativo en la formación de la identidad y la misión de la Iglesia universal. Plantea las bases teológicas de una hoja de ruta para la Iglesia de África que deberá comprometerse en la misión como pobre y misericordiosa con vistas a transformar los trágicos e inaceptables recorridos de la historia del continente en frutos escatológicos del Reino de Dios.

Una vez pasados los puntos de vista geográficos, donde la teología se encuentra con la sociología, la tercera parte contempla la problemática de la Iglesia del futuro a partir de campos disciplinares. Mike van Treek Nilsson, joven biblista chileno, se interroga sobre lo que puede aportar la Biblia a la vida de las sociedades y a una renovación de la Iglesia cuando es abordada por una exégesis que tiene en cuenta su fuerza de imaginación simbólica. Un enfoque sapiencial, literario y humanista de la Biblia permite abrirla y ponerla en contacto con otras experiencias de Dios, e iniciar conversaciones con universos diferentes. El desafío consiste en evitar toda forma de fundamentalismo y de instrumentalización de la Biblia a favor de la profundización en los encuentros humanos y del reconocimiento de la actividad de Dios en ellos.

La teóloga italiana Serena Noceti, eclesióloga y especialista en catequesis, trata de poner de relieve cómo, en un período de salida de una Iglesia eurocéntrica gracias al papa Francisco, es necesario y posible pensar en sus transformaciones estructurales. Se trata de reconfigurar los roles y las funciones, los poderes y su ejercicio, los modelos de comunicación intraeclesial. Las iniciativas proféticas en las Iglesias particulares y locales pueden permitir probar experiencias que podrían ser beneficiosas para la Iglesia universal con respecto a su misión evangelizadora, respetando siempre las sensibilidades culturales.

La cuestión numérica es de particular interés para la actividad misionera de la Iglesia del futuro. Daniella Zsupan-Jerome, profesora de Liturgia y Pastoral en Nueva Orleans (Estados Unidos), aboga por una presencia proactiva de la Iglesia en el seno de las tecnologías digitales de comunicación y de las culturas que crean. Esto requiere prestar atención a tres aspectos socioculturales que plantean: la confianza, la posibilidad de encuentros auténticos y el cambio de los conceptos de autoridad. Poniendo el acento en el Espíritu Santo con respecto a estas tres dimensiones, elabora unos fundamentos pneumatológicos para pensar en una Iglesia que sea testigo del Evangelio de forma voluntaria y profética en esta cultura digital.

Finalmente, en forma de clave de bóveda de los elementos que constituyen esta reflexión y como eco a cada uno de ellos, Thierry-Marie Courau, profesor de Teología en el Instituto Católico de París, que acaba de ser elegido presidente de nuestra revista, sucediendo al teólogo indio Felix Wilfred, que la ha ejercido con gran inteligencia, clarividencia y generosidad durante más de once años (desde aquí le damos un caluroso agradecimiento), sugiere una clave que debe atravesar el espíritu y la reforma de la Iglesia para que se ajuste a las llamadas del futuro: la de la escucha que se despliega en acción. Al igual que el del diálogo, este término debe formar parte del vocabulario de la teología y de sus enseñanzas, y ser objeto de trabajos específicos de investigación teológica, pues se trata de nada menos que de la cuestión de la posibilidad de realización de la salvación en la existencia concreta, diaria, de las personas y las comunidades, capaz de transformar las sociedades. La salvación acontece, como invita a entenderla la teología del pueblo del papa Francisco, pasando por los ojos y los oídos de los más pobres, y pone así a la Iglesia en situación de *metanoia* suscitada por el Espíritu.

El *Foro teológico* se dedica al estudio del lugar de la teología en el seno de la reunión anual de la American Academy of Religion (Estados Unidos), a una reflexión sobre la publicación de obras teológicas en Europa continental occidental y a otra sobre los cincuenta años de la *Humanae vitae*.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

Christoph Theobald *

LA OSADÍA DE ANTICIPAR EL FUTURO DE LA IGLESIA

Este artículo aborda la cuestión de la figura de la Iglesia del futuro trazando un camino con encrucijadas y esbozando, siguiendo las huellas del Vaticano II, un proceso de conversión eclesial en cuatro etapas que permiten dejar que llegue la Iglesia del mañana cuyo actor principal es el Espíritu Santo. Se resaltan cuatro criterios teológicos: 1) el criterio de «pastoralidad», 2) el criterio de «reforma evangélica», 3) el criterio ecuménico y misionero, y 4) el criterio de los «dones carismáticos y jerárquicos», reestructurado por la experiencia de la escucha sinodal del «sentido de los fieles».

Podría sospecharse que la pregunta por la Iglesia del futuro no es sino la expresión de la inquietud de un cierto número de cristianos del «viejo continente», preocupados por el declive rápido de una brillante tradición que fue mayoritaria en otros tiempos. La cuestión se plantea, sin embargo, también en África, en Asia y en las dos Américas, pero de forma muy específica y sin duda diferente a como ocurre en el seno de la cultura mediterránea. Tomar consciencia de esta diversidad lleva a recono-

* CHRISTOPH THEOBALD, S.J., nacido en Colonia (Alemania) en 1946, ingresó en la Compañía de Jesús en 1978 y se ordenó de sacerdote en 1982. Es profesor de Teología Fundamental y Dogmática en las Facultés jésuites de Paris – Centre Sèvres, director de *Recherches de Science religieuse*, miembro del comité científico del Istituto per le Scienze Religiose de Bolonia, responsable de la colección *Unam sanctam. Nouvelle série* y de la edición crítica autorizada de las obras de Karl Rahner (Éditions du Cerf).

Dirección: Facultés jésuites de Paris – Centre Sèvres, 35bis Rue de Sèvres, F-75006 Paris (Francia). Correo electrónico: theobald.c@wanadoo.fr

cer los límites de nuestra reflexión, geográficamente determinada, pero también a cumplir la exigencia de formular criterios teológicos *comunes* que permitan esbozar ya una visión del futuro de la Iglesia universal.

Lo hacemos siguiendo una hipótesis de Karl Rahner, formulada en 1979 en un estudio que propone «una interpretación teológica fundamental del Concilio Vaticano II»[1]. La Iglesia solo habría experimentado hasta el presente dos *grandes transformaciones* en su historia bimilenaria: su entrada en la cultura helenística y europea y el nacimiento aún reciente de un cristianismo mundial. Estos dos cambios no representarían solamente cambios culturales, sino *acontecimientos que tocan a la misma Revelación*, pues la inculturación del cristianismo consiste en una verdadera recreación *(Neuschöpfung)*. El Vaticano II debería, por tanto, entenderse como el primer concilio de una Iglesia en vías de mundialización.

En este sentido, proporciona una criteriología teológica «autorizada» sobre la que se puede anticipar la Iglesia del futuro; con la condición de inspirarse, no obstante, en una lectura prospectiva del acontecimiento y del corpus conciliar, y, sobre todo, de dejarse sorprender por lo que, entre las evoluciones actuales, no entra en las «previsiones» del Vaticano II. Como era de esperar, estas dos condiciones continúan provocando conflictos dentro de la Iglesia a gran escala, que, de no superarse, podrían socavar seriamente la creatividad de las iglesias y la capacidad de imaginar un futuro. Para dar cuenta de estas dificultades y conflictos, intentaré señalar aquí cuatro *intersecciones* o *alternativas* en las que están en juego las decisiones de fondo sobre el futuro, dirigiéndome desde lo más global y común hacia lo más concreto y particular[2].

[1] Karl Rahner, *Le deuxième concile du Vatican. Contributions au Concile et à son interprétation. Œuvres,* 21 (bajo la dirección de Chr. Theobald), Cerf, París, pp. 991-1009.

[2] Para más detalles, cf. Chr. Theobald, *Urgences pastorales du moment présent. Pour une pédagogie de la réforme,* Bayard, París 2017.

I. La tradición cristiana y eclesial como fenómeno histórico y cultural

Puede afirmarse sin ambages: el Vaticano II es el primer concilio que tuvo en cuenta la historicidad y la contextualización cultural de la tradición cristiana y eclesial. No sin dificultades evidentemente, como lo demostraron los debates conciliares, las evoluciones que se produjeron hasta su último período (1965) y los problemas de su recepción que han llegado hasta nosotros.

Recordemos algunos elementos: *Dei Verbum* supo integrar los datos principales de la exégesis crítica, tal como se practicaba entonces, proponer una hermenéutica de las Escrituras a la altura de la conciencia histórica de la época y sentar las bases de una teología de la tradición cristiana y eclesial que deja espacio a la creatividad actual de sus portadores. Fundándose en «la obligación de escrutar en todo momento los signos de los tiempos y de interpretarlos a la luz del Evangelio» (GS 4), *Gaudium et spes* comenzó haciendo un diagnóstico preciso del momento presente (ya presupuesto en *Lumen gentium*) y abordó posteriormente el misterio cristiano en una perspectiva antropológica, según los cánones de la modernidad, no sin criticarla seriamente, llegando a tratar detalladamente diferentes campos de nuestra existencia (matrimonio y familia, cultura, vida económico-social, etc.). Finalmente, fue el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes* el que llegó más lejos al abordar los «grandes territorios socioculturales» y su propia historia» (AG 22).

Esta nueva perspectiva se deja denominar por el término «pastoralidad» (introducido por Juan XXIII). Esta supone una relación *constitutiva* entre la evangelización *y* sus destinatarios, y consiste en conjugar una hermenéutica del Evangelio *y* una hermenéutica de las lenguas y las culturas, susceptibles de recibir la Buena Noticia de Cristo. Dos párrafos muestran que este principio de «pastoralidad» no tiene solo una relevancia puntual, sino que concierne al conjunto de la tradición cristiana en su capacidad de adaptarse a sus receptores e interlocutores. Se trata del número 44 de GS y del 22 de AG. El primero llega incluso a formular una ley: «la manera apropiada de predicar la Palabra revelada *(accomodata praedicatio)* debe ser la ley de toda evangelización *(lex omnis evangelizationis)*».

Se nos presenta aquí una *primera encrucijada*. En efecto, se multiplican las voces en Europa, pero también en otros continentes, que, denunciando la perversidad de la modernidad o ultramodernidad occidental, su «inmanentismo» y su «individualismo» de principio, no esperan encontrar en nuestras evoluciones culturales un «punto de partida» o una «abertura» para un «anuncio apropiado». Se impone entonces la tendencia a renunciar a la doble hermenéutica del Vaticano II, a «des-absolutizar» el Evangelio de Dios y a identificarlo con la pluralidad de las verdades doctrinales de la tradición, tal como se encuentran reunidas en el *Catecismo de la Iglesia Católica* y traducidas, en el plano de la existencia creyente, en una liturgia uniformada, y, en el nivel de los funcionamientos eclesiales, en el Código de Derecho Canónico. Es evidente entonces que, en este paradigma, la Iglesia del futuro no puede ser sino la reproducción de la misma Iglesia de los últimos siglos.

Ahora bien, las intervenciones y los documentos del papa Francisco, como también el último sínodo romano, han vuelto a situar la «pastoralidad» en el centro del debate eclesial, aportando un principio de clarificación. Esta última se refiere tanto a la relación entre la «doctrina» (en el sentido clásico del término) y la «pastoralidad» como también a la pluralidad histórico-cultural de los destinatarios. En cuanto a la «pastoralidad», esta debe *integrar* la doctrina, pero también nos exige la tarea hermenéutica de inferir su normatividad, no en sí misma *sino en relación con los destinatarios actuales*; es lo que hace la exhortación *Amoris laetitia* con respecto al matrimonio y la familia. En cuanto a la diversidad cultural e histórica de los destinatarios del Evangelio, esta se desarrolla en *Evangelii gaudium*. Este texto contrapone dos maneras de comprender la contextualidad, el modelo de «la *esfera* donde cada punto es equidistante del centro y no hay diferencias entre unos y otros» y el modelo del poliedro que «refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad» (EG 26).

Lo que se perfila aquí es un cambio de paradigma: hace desaparecer la ilusión de una equidistancia doctrinal, litúrgica y jurídica entre el centro romano y la pluralidad de contextos, abre el espacio a la imprevisible apertura de la historia y a las temporalidades diversificadas de países y continentes, e invita, en relación con la Iglesia del futuro, a una actitud de desposeimiento más atenta a la acción del Espíritu uno y múltiple de Pentecostés.

II. Una visión tripolar del Evangelio de Dios abierta al futuro

En esta primera encrucijada, atravesada por la «pastoralidad» (que no puede darse por sentado), aparece con gran claridad la visión de la Iglesia del futuro que los padres conciliares nos entregaron. Se fundamenta en tres polos: 1) el referente último de la fe cristiana: el *Evangelio del Reino de Dios*, 2) la *situación histórica* de la sociedad, que es su espacio de recepción posible, y 3) la actual *figura de la Iglesia*, puesto que, en efecto, «lo que ella es» y «lo que cree» (DV 8) está totalmente marcado por su entorno sociocultural y ecológico —lo quiera o no, sea consciente o no—. En su correlación recíproca, estos tres polos estructuran la tradición/*paradosis*, compuesta, por tanto, de un desarrollo histórico de «figuras», siendo la primera de ellas nuestras Escrituras inspiradas; «figura» plural y una a la que corresponde la autoridad principal.

La consecuencia de esta estructuración es la exigencia de una «reforma continua». Bajo la forma de una conversión individual, ha estado implicada desde siempre en la recepción del Evangelio de Dios por la fe teologal. En el segundo milenio y sobre todo en el siglo XVI es cuando este principio y la idea de «reforma» de la *Iglesia* se conectan *intrínsecamente*, precisamente durante la Reforma y por causa de ella: esta actúa sobre una vertiente crítica y sobre una vertiente positiva; critica las «tradiciones eclesiales» (pero también las sociales) que tergiversan la gratuidad absoluta, inscrita en el Evangelio, y se convierten en autorreferenciales o idolátricas; e instaura al mismo tiempo una manera de creer en sociedad y en la Iglesia fundamentada solo en el principio evangélico. Mientras que el Concilio de Trento sigue *yuxtaponiendo* los decretos relativos a la fe con los dedicados a la reforma de la Iglesia, el Vaticano II conecta estas dos vertientes *inseparables* de una *Ecclesia semper reformanda* (*Lumen gentium* 8 y *Unitatis redintegratio* 6) y añade la *relación con el otro* en el seno de nuestras sociedades humanas como derivada del mismo principio evangélico. La exigencia de reforma no es, por consiguiente, solo una cuestión de fidelidad de la Iglesia al Evangelio, sino también, y en un mismo movimiento, la expresión de su inquietud mesiánica por el otro y por la recepción del Evangelio por este. La Iglesia solo existe dejándose doblemente «descentrar»:

hacia Jesucristo y hacia todas las criaturas (LG 1); está constitutivamente «en salida», según la expresión del papa Francisco.

Aquí se presenta una *nueva encrucijada*. En nuestras sociedades cada vez más fragmentadas, esta visión teologal corre el riesgo de desaparecer a favor de un pragmatismo de visión corta. La reforma de la Iglesia puede reducirse entonces a una tarea de gestión, realizada según los criterios «económicos» en boga en otras administraciones, movilizando la creatividad de los actores pastorales, estimulándolos incluso y tranquilizándolos con una buena conciencia por haber hecho algo al servicio de todos. Ahora bien, en última instancia, esto es un eclesiocentrismo más o menos larvado y una manera de adaptarse a los valores liberales de la sociedad establecida; un resultado que se agrava aún más si se conecta con una especie de «neodarwinismo» inconsciente que, en ciertos medios, corre el riesgo de confundir el número y el peso sociopolítico de los miembros del catolicismo y la fecundidad del Evangelio. Se entiende que en este caso el problema no lo plantean la figura del futuro de la Iglesia o del Evangelio de Dios. Dando por supuesto que ambos están definitivamente adquiridos —no sin ser reducidos a menudo a un conjunto de devociones y a un sistema de valores—, lo que persiguen entonces los responsables es la eficacia de su presencia en la sociedad.

En el lado opuesto, encontramos a aquellos que conciben la Iglesia ante todo como una comunidad de discípulos de Jesucristo, y, por tanto, como un *espacio de aprendizaje continuo*, con las dudas, los desafíos y las agradables sorpresas que conlleva esta manera de situarse individual y colectivamente en una historia abierta. La «reforma permanente» de la Iglesia encuentra entonces su fuente en la escucha cotidiana del Evangelio, en la lectura de las Escrituras y en la interpretación de los «signos de los tiempos». Implica una pedagogía pastoral, iniciada por los movimientos de Acción Católica y continuada y reformada por el Vaticano II, cuyo desafío principal consiste en aprender a conjugar día a día dos hermenéuticas (de las que hemos tratado en la primera encrucijada), y el acceso a la interioridad, incluso a la oración litúrgica como también a la entrada en un verdadero entendimiento eclesial. Porque ¿cómo entenderemos la voz de Dios si no entendemos la de los demás? La Iglesia del futu-

ro se hace entonces ya presente en el deseo *compartido* de una vida eclesial cada vez más evangélica.

III. Una Iglesia ecuménica en diáspora, que se hace cargo del vínculo social y del futuro de la creación

El deseo que acabamos de evocar es el vector común que une a los cristianos de todas las «confesiones», haciéndoles sentir aún más el escándalo de sus divisiones (UR 1). Es en esta perspectiva en la que se manifiesta un tercer criterio teológico, que permite precisar la figura de la Iglesia del futuro.

El deseo de una Iglesia más evangélica y, por tanto, más realmente unida, emerge en el siglo XIX y experimenta varias fases. La evolución más sorprendente es la de la Iglesia católica que, en solo 36 años, pasó del «unionismo», reafirmado en 1928 por la encíclica *Mortalium animos,* que condena severamente las primeras conferencias del movimiento ecuménico, al decreto *Unitatis redintegratio* de 1964, que, al contrario, percibe en este movimiento una llamada del Espíritu. En la línea del primer criterio, las causas históricas de estas evoluciones asombrosas no deben olvidarse[3]: la crisis de fe, producida por el «*Gott mit uns*» —«Dios con nosotros»— de la I Guerra Mundial, fue seguida por desafíos sociales novedosos, como las diferentes revoluciones tecnológicas, sociopolíticas y culturales, con sus oleadas progresivas de descristianización, de laicización y de secularización, acogidas diferentemente por las confesiones, pero creando progresivamente una solidaridad cristiana nueva: la fragilización de cada uno y de cada «confesión» es sufrida con anterioridad a ser comprendida como parte de la condición evangélica y de ser entendida como llamada al encuentro con otros cristianos y con cristianos situados en otros contextos.

Una nueva configuración eclesial comienza entonces a perfilarse en el Vaticano II. Esta se apoya en el estatus «de diáspora» de las comunidades cristianas que han abandonado la era de la cristiandad

[3] Cf. Etienne Fouilloux, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe au XXe siècle. Itinéraires européens d'expression française,* Le Centurion, París 1982.

(LG 26), tocadas, sin embargo, por la llamada a actuar en favor de la unidad de todos los discípulos de Cristo Jesús (UR 5) y a comprometerse en común en la actividad misionera de la Iglesia (LG 17 y AG 6,6): «la predicación del Evangelio a toda la creación». Si el estatus «de diáspora» de los cristianos se confirma actualmente en todo el mundo, el ecumenismo y la actividad misionera adquieren dimensiones tan novedosas e inesperadas en el Vaticano II que debemos extrapolarlos en dirección del futuro.

Aquí se nos presenta una *tercera encrucijada*. No sorprende que la situación «diaspórica» de muchos cristianos provoque repliegues sectarios. Algunos tratan de salir del «gueto» con la acción social en común (por ejemplo, en favor de los refugiados y de los que solicitan asilo), dejando de lado las diferencias doctrinales. Otros, en cambio, esperan la unidad de la Iglesia de los futuros acuerdos doctrinales entre expertos y autoridades eclesiásticas, con el riesgo de verse remitidos *ad calendas graecas* y desesperarse de la causa ecuménica.

La anticipación de la figura de la Iglesia del mañana consiste aquí en concebir la llamada ecuménica *y* la llamada misionera *de forma conjunta.* La apuesta de este última es ante todo una presencia significativa de los cristianos y sus comunidades en la sociedad, como lo es hoy. La sociedad ha cambiado profundamente desde 1965; y la Iglesia católica ha ido corrigiendo progresivamente ciertas orientaciones antropocéntricas y demasiado genéricas de *Gaudium et spes*, interpretando en adelante el «vivir común» *(Evangelii gaudium)*, traspasado por todo tipo de violencias, y la «salvaguarda de la casa común» *(Laudato si')*, como «signos de los tiempos», con una insistencia evangélica particular en la escucha de quien es frágil, del pobre (en todos los sentidos del término) *y* de la creación. Curiosamente, en cambio, hay temas como la igualdad entre las mujeres y los hombres que no reciben un tratamiento relevante.

Pero, en cualquier caso, dado que se supone que el Espíritu Santo está presente en lo que se percibe como «signo de los tiempos», él hace un llamamiento a las comunidades cristianas para que se cuestionen, en el espacio eclesial de aprendizaje (que se ha abierto en la segunda encrucijada), sobre su interpretación del Evangelio del Reino de Dios y de la creación, a hacerla audible hoy, *y* sobre la figura

de la Iglesia, para ajustarse al momento presente, *y hacerlo juntas*. Es aquí donde aparece claramente el vínculo intrínseco entre la llamada misionera y la llamada ecuménica, percibido desde la asamblea de Edimburgo de 1910. Puesto que todos los cristianos se sitúan efectivamente en una historia común, la interpretación común del Evangelio recibido de la tradición será posible por la necesidad evangélica de anunciarlo (1 Cor 9,16) de manera audible, no solamente con hechos —por una «presencia» en la sociedad— sino también con palabras. En cuanto a la figura de la Iglesia del futuro, los interrogantes que vienen de la sociedad son a la vez muy concretos, por ejemplo, el lugar de las mujeres en el gobierno de las comunidades, y fundamentales: si la unidad visible no pasa por un «retorno» (a Roma o a Constantinopla) ni por una simple federación ecuménica, ¿qué *conversión de nuestras imágenes de la unidad visible* puede activarse sobre la base de este «ni… ni…» de una «eclesiología negativa» para cumplir nuestro deseo de acceder a una comunión de púlpito y de mesa eucarística[4]?

IV. Por una Iglesia fundada en los carismas de todos, el «sentido de los fieles», la apostolicidad y la sinodalidad

Henos aquí ante la cuestión concreta y particular de la figura visible de la Iglesia del mañana. Sin duda, hay que volver a abordar, en conexión con la ortodoxia y ciertos movimientos evangélicos, la renovación pneumatológica de la Iglesia tal como se perfila ya en *Lumen gentium*: «[El Espíritu Santo] guía la Iglesia a toda la verdad (cf. Jn 16,13), la unifica en comunión y ministerio, la provee y gobierna con diversos dones jerárquicos y carismáticos y la embellece con sus frutos (cf. Ef 4,11-12; 1 Cor 12,4; Gal 5,22)» (LG 4).

Se esboza aquí y en el resto de la constitución una estructura en tensión. Pone en relación la visión paulina de los carismas y el «sentido de la fe» de los fieles (LG 12) así como el carisma apostólico y colegial (LG 19, 20 y 24) y, más discretamente, la institución sinodal

[4] Cf. Chr. Theobald, «Le courage d'anticiper un avenir commun. L'unité visible de l'Église, à quelles conditions?», en *Irénikon* 90 (2017) 5-31.

(CD 5 y 36; OE 9; etc.)[5]. Con ocasión del sínodo sobre la familia, el papa Francisco «reestructuró», sin embargo, estos cuatro polos a partir de «la sinodalidad como *dimensión constitutiva* de la Iglesia. Esta nos ofrece —continúa— el marco de interpretación más adecuado para comprender el ministerio jerárquico», precisando que «una Iglesia sinodal es una Iglesia de la escucha» (Conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos, 17 de octubre de 2015).

Se presenta aquí una *última encrucijada* sobre nuestro camino hacia la Iglesia del futuro. Puede entenderse que esta «reestructuración» pontificia suscite resistencias, porque la estructura jerárquica que se impuso progresivamente en la cristiandad postridentina y vaticana contiene grandes potencialidades de eficacia administrativa y sigue dando seguridad a muchos creyentes. Pero corre el riesgo de ignorar las «capas freáticas» espirituales, escondidas en nuestras sociedades contemporáneas y emergentes, en los «carismas» que tienen muchos creyentes, incluso si los *tienen* con respecto a los demás (*charismatici* según LG 7,3). Se trata, por consiguiente, de una exigencia espiritual nueva —una especie de empuje pneumatológico— que se anuncia en este lugar en la historia poliédrica de la Iglesia: la desaparición del «clero» en beneficio de un ministerio «jerárquico» que, en todos los niveles de la Iglesia («como en una pirámide invertida»), se ejercería como un ministerio de «zahorí» (cf. *Presbyterorum Ordinis* 6,2), que consiste en liberar la vocación única de cada uno y su capacidad de ponerse al servicio de todos, en una escucha recíproca y una deliberación común (ecuménica) sobre los caminos a seguir… «hasta que vuelva el Señor» (1 Cor 11,26).

***

Se habrá observado que no hemos perfilado una «figura» de la Iglesia del futuro, sino que, más bien, hemos *señalado un camino con encrucijadas, y hemos esbozado, siguiendo las huellas del Vaticano II, un proceso de conversión eclesial en cuatro etapas (con cuatro criterios teoló-*

[5] Cf. los dos números de *Recherches de Science Religieuse* sobre la «apostolicidad» (103 [2015/2]) y sobre el «sentido de la fe, sentido de los fieles» (104 [2016/2]).

gicos) que permiten hacer llegar la Iglesia del mañana cuyo actor principal es el Espíritu Santo. En las dificultades y las confusiones actuales, que queremos tomar en serio, este mapa de orientación puede servir de ayuda, sin reemplazar, evidentemente, la brújula interior en cada uno de nosotros y en el seno de la colectividad de los creyentes. Permanece en pie la pregunta que el Jesús lucano osa hacer a sus contemporáneos: «Cuando llegue el Hijo del hombre ¿encontrará la fe sobre la tierra?» (Lc 18,6-8). Esta pregunta mantiene plenamente su actualidad.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

Massimo Faggioli *

LA IGLESIA DEL FUTURO: PERSPECTIVAS HISTÓRICAS Y SOCIOLÓGICAS

El artículo analiza algunas líneas de tendencia para la Iglesia del futuro partiendo de las trayectorias abiertas por el concilio Vaticano II y retomadas recientemente por el papa Francisco. Aun cuando las situaciones locales sean diversas, algunas cuestiones son comunes a toda la Iglesia global: una concepción del liderazgo no vinculada exclusivamente al ministerio ordenado; una visión del carácter ministerial de la Iglesia como servicio; la función de las mujeres en la comunidad eclesial. Los últimos años han puesto de relieve dos impulsos contrapuestos: una globalización de la Iglesia y al mismo tiempo, dentro de la Iglesia, una crisis de la globalización (religiosa, pero no solo) bajo la forma del retorno de fenómenos de reacción neotradicionalista, en cuestiones litúrgicas pero no solo, que sería inadecuado infravalorar y considerarlos como síntomas pasajeros destinados a desaparecer en poco tiempo.

* Massimo Faggioli. Miembro de la Fondazione Giovanni XXIII de Bolonia entre 1996 y 2008, es profesor ordinario del Departamento de Teología y Ciencias Religiosas en la Universidad Villanova (Filadelfia, Estados Unidos). Entre sus libros: *The Rising Laity. Ecclesial Movements since Vatican II* (Paulist Press, 2016); *La onda larga del Vaticano II. Por un nuevo posconcilio* (Universidad Alberto Hurtado: Santiago de Chile, 2017); *Cattolicesimo, nazionalismo, cosmopolitismo. Chiesa, società e politica dal Vaticano II a papa Francesco* (Armando Editore, Roma 2018).

Dirección: Villanova University, Dept. of Theology and Religious Studies SAC 203, 800 Lancaster Avenue, Villanova, PA 19085 (Estados Unidos). Correo electrónico: massimo.faggioli@villanova.edu

Introducción

En un período en el que siguen emergiendo narraciones diversas y a veces contrapuestas sobre el pasado del catolicismo, según las voces y los lugares donde se hacen estas narraciones, es necesario preguntarse sobre la Iglesia del futuro. Pero toda reflexión sobre la cuestión de la Iglesia del futuro, es decir, sobre los posibles desarrollos del objeto Iglesia en el tiempo futuro, debe anclarse en un análisis histórico. Para una comunidad y una institución como la Iglesia, el elemento de la tradición es aún determinante, y, sin embargo, tradición e historia no se identifican, es decir, la tradición no puede entenderse —retrospectivamente en el pasado o prospectivamente en el futuro— sin la historia. Algunas cuestiones se imponen preliminarmente.

I. Perspectiva histórica: del Vaticano II al difícil comienzo del siglo XXI

La primera cuestión es la relativa al encuadramiento de la Iglesia contemporánea en un arco histórico amplio. La periodización de la Iglesia contemporánea no puede prescindir del acontecimiento del concilio Vaticano II (1962-1965): la Iglesia de hoy vive de una cultura religiosa y de una teología conciliares y posconciliares que tienen características diversas de las preconciliares[1]. Pero la cuestión de la periodización debe afrontar la relativa a la relación entre ese evento «periodizante» y el paradigma precedente, el tridentino, es decir, como ha subrayado Paolo Prodi, la cuestión es si el concilio Vaticano II abrió una época nueva, aquella en la que la Iglesia se encuentra hoy, o bien si el concilio solamente cerró el período tridentino pre-

[1] Cf. A. Melloni (dir.), *Storia del concilio Vaticano II*, 5 volúmenes, Il Mulino, Bolonia 1995-2001 (traducida en inglés, francés, alemán, español, portugués y ruso); John W. O'Malley, *What Happened at Vatican II*, Cambridge MA: Harvard UP, Cambridge 2008 (traducida en italiano, francés, español, portugués, polaco, húngaro).

cedente, inaugurando no una época nueva, sino solo una transición hacia un nuevo período que aún se ha realizado[2].

Una segunda cuestión remite a la pluralidad de paradigmas. Si con respecto al paradigma tridentino puede hablarse de una iglesia que presuponía, al menos en teoría, una fuerte unidad y uniformidad de modelos sociales y culturales, para el período posconciliar debe comenzar a hablarse de una pluriformidad teológica, cultural y social, no solo *de facto*, sino también *de iure*. La Iglesia posconciliar está formada por modelos diversos o de diversidad que se amplifican: entre iglesias diversas en naciones diversas, entre regiones diversas dentro de la misma nación, entre comunidades eclesiales diversas en el seno de una misma iglesia local[3].

Una tercera cuestión histórica necesaria para fundamentar una reflexión sobre la Iglesia del futuro está relacionada con la periodización del período posconciliar, a saber, si existen y cuáles son, en la historia de la Iglesia a partir del concilio con su convocatoria por Juan XXIII, hace ya casi sesenta años, los períodos diversos caracterizados por características diferentes. Desde este punto de vista, podemos preguntarnos si el cambio de siglo no coincidió con un nuevo período en la historia de la recepción conciliar. De modos diversos, y en planos también diferentes, la crisis provocada por el conocimiento de los abusos sexuales en los Estados Unidos entre 2001 y 2002 y las guerras causadas por los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001 han contribuido a que emerja un nuevo tipo de consciencia en la relación entre religiones y política global, y, por consiguiente, una diversa consciencia en la Iglesia y de la Iglesia. No se trata solo de un nuevo siglo con rasgos diferentes a los esperados y expresados por el catolicismo oficial (la carta apostólica de Juan Pablo II *Tertio millenio adveniente*, 1994, y el gran Jubileo del 2000), sino que se trata también de un posconcilio diferente, o de un «se-

[2] Cf. P. Prodi, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 2010; P. Prodi, «Senza Stato né Chiesa. L'Europa a cinquecento anni dalla Riforma», Il Mulino, 1/ 2017, pp. 7-23.

[3] Cf. A. Henkelmann y G. Sonntag (eds.), *Zeiten der pastoralen Wende? Studien zur Rezeption des Zweiten Vatikanums – Deutschland und die USA im Vergleich*, Aschendorff, Münster 2015.

gundo posconcilio», que se abre con la transición de la generación de los líderes conciliares a la generación de los católicos nacidos en el posconcilio. Entre las características de esta nueva consciencia encontramos una relación diferente con el mundo contemporáneo: de la nueva relación entre Iglesia y secularidad del Vaticano II al mundo secularizado y postsecular del siglo XXI[4].

II. Entre el declive sociológico, la desinstitucionalización y el neo-tradicionalismo

La situación de la Iglesia actual se caracteriza por algunas particularidades que se consolidaron en el período postconciliar, y que aquí solo podemos comentar de un modo general.

Es evidente el declive sociológico de la Iglesia en el hemisferio noroccidental: una disminución en el porcentaje de los bautizados y de los practicantes en Europa y en América del Norte —una disminución que en los Estados Unidos está maquillada por la llegada de inmigrantes católicos en particular de América Central y del Sur (y en menor medida también en Europa por la llegada a Europa de cristianos emigrados o refugiados de Europa Oriental, Próximo Oriente y África)—. Este declive implica una menor influencia de la Iglesia en la cultura popular y en la legislación, una dispersión política del electorado católico en diferentes partidos y movimientos, y un debilitamiento de las instituciones católicas (escuelas, hospitales, asociaciones, partidos y sindicatos) en los países en los que el sistema del bienestar no depende de instituciones católicas subvencionadas por el Estado. Aún más visible es la reducción del número de ministros ordenados y de los miembros de órdenes religiosas masculinas y femeninas, con respecto a la primera mitad del siglo XX.

Esto ha significado una redistribución de las tareas de liderazgo en la Iglesia: a favor del diaconado permanente masculino restaurado por el Vaticano II (con un gran número de diáconos especialmente en algunos países, como los Estados Unidos), a favor de un laicado mas-

[4] Cf. C. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge MA: Harvard UP, Cambridge 2007 (trad. esp.: *La era secular*, Gedisa, Barcelona 2015).

culino y femenino (formado o no profesionalmente) y a favor de un nuevo movimiento laical. Pero esta redistribución se ha producido sin realizar un verdadero debate sobre el futuro del ministerio (ordenado y no, femenino y masculino) en la Iglesia, y defendiendo un modelo, aparentemente inalterado, de ministerio sacerdotal y sacral, masculino y célibe. Se ha inaugurado un pluralismo de ministerios y de figuras ministeriales en gran parte *extra legem*, forzado por la emergencia y posibilitado por los recursos financieros de las iglesias locales con capacidad para asumir un personal laico (masculino y femenino) y colocarlo en cargos pastorales que en otros tiempos se confiaban exclusivamente al clero.

Junto a esta situación de declive sociológico y de redefinición de los perfiles del ministerio debemos tener en cuenta, a nivel global, la persistencia institucional y «política», en sentido amplio, de la Iglesia y de las iglesias[5]. El rostro posconciliar y contemporáneo de la Iglesia es cada vez más el de una Iglesia activa en el frente de los derechos humanos (de los seres humanos en cuanto tales, no en cuanto pertenecientes a una iglesia particular o una comunidad religiosa) y de un *welfare state* complementario de las lagunas creadas por las políticas neoliberales, tanto a nivel de *advocacy* del papado y de la Santa Sede como a nivel de episcopados, clero y asociaciones locales.

Este perfil de movimiento de la Iglesia actual debe conciliarse con una gran diversificación de los modelos que expresan los diversos modelos de relación entre Estado e Iglesia (en el *continuum* que va desde el modelo concordatorio clásico de la «Iglesia de Estado» al modelo de la Iglesia clandestina y perseguida, pasando por diversos modelos separacionistas). Esta diversidad de modelos contribuye a configurar diversos estilos de Iglesia: de un estilo *culture war* combativo con medios legales en el frente de las cuestiones bioéticas sensibles (como en los Estados Unidos) al dialógico con la laicidad republicana (como en Francia), y del patriotismo constitucional (como en Alemania) al estilo de una mediación para la apertura de una nueva fase en las relaciones entre la Santa Sede y el gobierno, con

[5] Cf. D. Hollenbach, *The Global Face of Public Faith: Politics, Human Rights, and Christian Ethics*, Georgetown UP, Washington DC 2003.

importante incidencia en los equilibrios internos de la iglesia local (como en la República Popular China).

Estos modelos institucionales están todos bajo presión por parte de un cristianismo y una religión cada vez menos dependientes de la institución religiosa. La *age of anger* contemporánea es también un fenómeno religioso y una fase posterior de la *revanche de Dieu* de la que había hablado Gilles Kepel a principios de 1990[6]. En los últimos quince años ha surgido un neotradicionalismo, partiendo del catolicismo anglófono, que indica un reflujo anticonciliar en Occidente: en parte como compensación de los impulsos modernizadores y funcionalistas del período posconciliar y de la generación de los *baby boomers*, y en parte como reacción al empuje expansivo de la secularización y del islam en Europa y en Occidente.

III. Perspectivas de tendencia: doctrina-vida-culto

Uno de los modos de analizar las posibles perspectivas de tendencia es adoptar la tríada doctrina-vida-culto (del n. 8 de la constitución conciliar sobre la revelación, *Dei Verbum*), los tres modos de la tradición. La cuestión central ha vuelto a ser la de los diversos modos de entender la tradición, de lo que deriva la renovada centralidad de *Dei Verbum* en el debate sobre la recepción conciliar[7].

Desde el punto de vista doctrinal, el paso de los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI al de Francisco ha significación una sanción, simbólica e institucional, de la transición (ya puesta en marcha a nivel cultural y teológico) de un modelo romano, europeo y occidental a un modelo policéntrico no dominado ya por un canon histórico-geográfico descendiente de la cristiandad medieval. Esta transición tiene ya un impacto sobre la exégesis, la cristología,

[6] Cf. G. Kepel, *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde,* Seuil, París 1991; P. Mishra, *Age of Anger: A History of the Present*, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York 2017.

[7] Cf. C. Theobald, *La Réception du Concile Vatican II*, vol. I: *Accéder à la source*, Cerf, París 2009; C. Theobald, *«Dans les traces...» de la constitution «Dei Verbum» du concile Vatican II: Bible, théologie et pratiques de lecture*, Cerf, París 2009.

la eclesiología, la teología moral y sobre las cuestiones de género y las futuras estructuras de la vida ministerial en la Iglesia global. Pero el futuro doctrinal del catolicismo depende de la solución que dé el Magisterio y la teología a la cuestión del concilio Vaticano II como evento que marcó un tránsito, es decir, depende del camino que el catolicismo global tome después del pontificado de Francisco, que ha realizado de un modo evidente una interpretación abierta del concilio.

Mucho más evidentes y menos dependientes de la política doctrinal, aparecen las tendencias ya puestas en práctica desde el punto de vista de la vida de la Iglesia y del culto. Desde el punto de vista de la vida de la Iglesia, las perspectivas de tendencia sugieren una nueva época en las relaciones entre vocación al ministerio y estado de vida, en la dirección de una superación del modelo binario entre ministerio ordenado sacerdotal y estado de vida laical. La Iglesia ha recuperado de formas diversas y con iniciales reconocimientos (como el diaconado permanente) una pluralidad de vocaciones y ministerios más fiel a la Iglesia de los orígenes y menos vinculada a la eclesiología dominante del segundo milenio. El carácter ministerial de las órdenes religiosas masculinas y femeninas del segundo milenio está en proceso de redistribución en el seno de otras formas de vida comunitaria y asociada (asociaciones y movimientos) que vaticinan una mayor integración, no una separación entre vocación eclesial y vida laical.

La cuestión de la *governance* eclesial requiere un tratamiento más amplio: centro y periferias, pueblo de Dios y ministerios[8]. No cabe duda de que una de las trayectorias eclesiológicas a largo plazo para la Iglesia católica es el modelo sinodal: hay cuestiones en la Iglesia que merecen ser objeto de un amplio proceso de reflexión y discernimiento que involucre al clero y los laicos, en particular a las mujeres. Durante los primeros años de su pontificado, el papa Francisco ha descentralizado a favor de los obispos locales la autoridad de ser jueces en los procesos breves de nulidad matrimonial y a favor de las

[8] Un amplio espectro de propuestas (30 capítulo de 30 autores procedentes de todo el mundo) en A. Spadaro y C. M. Galli (eds.), *La reforma y las reformas de la Iglesia* Sal Terrae, Santander 2016.

conferencias episcopales nacionales la traducción de los textos litúrgicos, reservándose la Sede apostólica la *confirmatio* (pero no ya la *recognitio*). Pero es un desafío que va más allá del ámbito episcopal. La parte no episcopal de la Iglesia católica (sacerdotes, monjes/monjas, hermanos/hermanas de las órdenes religiosas, laicos y laicas) ha tenido siempre una menor oportunidad de expresarse sobre algunas cuestiones urgentes: a una mayor urgencia de consultar a la Iglesia se ha respondido hasta ahora con una creciente indisponibilidad por parte de la Iglesia institucional.

No se trata de un problema que dependa solo de las políticas doctrinales posconciliares. Los debates y los documentos finales aprobados en el concilio Vaticano II enmarcaron la vida de la Iglesia en categorías fuertemente institucionales: una Iglesia cuyo liderazgo era clerical, cuya articulación era más territorial que personal y cuya posición pública tenía su homólogo en el Estado nación que entre el siglo XIX y XX sustituyó a los imperios. Se trata, por tanto, de una institución que estaba cambiando durante el Vaticano II, pero cuya función no era diferente de la que tenía la institución para los miembros de la Iglesia de siglos precedentes. Parece necesario redescubrir la compleja compenetración entre aspectos institucionales y de comunión en la Iglesia católica. Una Iglesia católica entendida puramente como comunión y congregación no parece adecuada a la experiencia concreta e histórica de los miembros de la Iglesia católica romana: pensemos en la necesidad de vigilar las experiencias de abusos, sexuales o no, dentro de ella. Esto no es una invitación a mantener el *statu quo* o incluso a sobre-institucionalizar la vida eclesial. La *communio ecclesiarum* es actualmente una dimensión más importante que antes, no solo por la magnitud de la globalización de la Iglesia católica, sino también por la cualidad de esta globalización. La Iglesia gira hacia el sur, pero también hacia un mundo que está más urbanizado que anteriormente, en el que la calidad existencial de una vida de fe se vive sobre todo en contextos urbanos. La experiencia cosmopolita del papa Francisco, el primer papa nacido en una megalópolis del siglo XX, expresa la transición del catolicismo a una nueva comprensión de la compenetración entre lo religioso y lo secular, lo global y lo local, en una multiplicidad de diversidades.

Si está clara la necesidad de reforzar el nivel medio de la autoridad eclesial entre lo local (diocesano) y lo universal (Roma), es decir, el nivel continental y nacional, hay un aspecto crucial para las relaciones futuras entre el centro y la periferia que no afrontó el Vaticano II y sobre el que el debate teológico posconciliar ha sido cauto e incluso circunspecto: la necesidad de imaginar el futuro de la dimensión conciliar de la Iglesia católica, es decir, en una Iglesia en la que los obispos con derecho de participación y de voto en un consejo general son más de cinco mil. Un problema adicional es que casi la mitad de todos los obispos católicos son obispos titulares o eméritos. No es solo una cuestión de problemas logísticos de un concilio con miles de participantes (actualmente serían casi el doble que los que participaron en el Vaticano II) y de las soluciones tecnológicas pertinentes, sino también una cuestión de cómo lograr que el concilio sea también un acto espiritual y sacramental que no puede ser reducido a una videoconferencia, a un «WikiCouncil» o un «concilium cyberspatiale primum». Es esencialmente una cuestión de teología de la delegación eclesial, y no de jurisprudencia[9].

Este asunto de la delegación y de la representación eclesial debe entenderse en el marco de la subversión del concepto social, político y también teológico de «pueblo». Los siglos XIX y XX fueron la época de la movilización de las masas en los nuevos Estados nacionales como también en la Iglesia. Esa época ha sido sustituida por un cuerpo social y eclesial mucho más fragmentado. Era fácil identificar a la élite católica con el clero, los intelectuales católicos y los líderes políticos católicos; era habitual ver en el liderazgo laico de la Iglesia católica los restos de una élite laica católica comprometida en la política, en el mundo de los negocios, en la cultura y en el mundo académico. Actualmente, en cambio, la función de guía del clero está en crisis, y hay líderes laicos católicos cuya voz cuenta más que la de muchos obispos y cardenales juntos, pero no forman ya parte de la antigua élite laica católica. Es uno de los efectos de la crisis de la teología del laicado del siglo XX[10]. Por otra parte, «el pueblo» es aún importante en la Iglesia,

[9] Cf. S. Dianich, «Primato e collegialità episcopale: problemi e prospettive», en Antonio Spadaro y Carlos María Galli (eds.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 2016, pp. 271-292.

[10] Cf. M. Vergottini, *Il cristiano testimone. Congedo dalla teologia del laicato*, prólogo de Franco Giulio Brambilla, EDB, Bolonia 2017.

pero mucho más como idea teológica (pueblo de Dios) que como realidad homogénea y socialmente tangible. Fragmentado ideológica, social y étnicamente, el catolicismo globalizado debe afrontar la necesidad de redefinir quién es su pueblo y quiénes son sus pueblos.

La teología del sacerdocio y el modo de su formación y selección no han cambiado en estos cincuenta años. En general, es el verdadero significado del liderazgo de la Iglesia y del pueblo de la Iglesia lo que ha cambiado de modo significativo. Bastará con que tengamos en cuenta aquí la crisis profunda y probablemente irrecuperable de la identificación entre clero y liderazgo de la Iglesia. El segundo milenio vivió esta identificación creada a partir de la «revolución gregoriana» del siglo XI. El tercer milenio, probablemente, se desembarazará de esta identificación: reconociendo en parte la teología viva de nuestras comunidades, hablando de ella y debatiendo teológica y eclesiológicamente la necesidad de una redefinición del liderazgo y del ministerio de la Iglesia[11].

Finalmente, sobre la cuestión del culto debemos preguntarnos si no estamos en presencia de una nueva fase del movimiento litúrgico, a la luz del carácter de división de la cuestión litúrgica que nace de la reducción de la teología de la tradición a tradicionalismo. El *motu proprio Summorum Pontificum* de Benedicto XVI (2007), documento que liberalizó el uso de la liturgia romana de las celebraciones precedentes a las reformas incoadas por el Vaticano II, ha cambiado significativamente la situación, y, por tanto, también la cuestión del tradicionalismo litúrgico en la Iglesia católica. *Summorum Pontificum* ha reforzado el mundo preexistente y sociológicamente limitado del tradicionalismo litúrgico y lo ha proyectado sobre el mundo más vasto de la Iglesia católica, especialmente en los contextos de lengua inglesa. Ha dado legitimidad teológica, por consiguiente, a puntos de vista tradicionalistas sobre las reformas litúrgicas del Vaticano II. Ha incrementado la visibilidad de la liturgia tradicionalista en los espacios virtuales y no solo de la Iglesia católica. Esto ha tenido un impacto importante en partes consistentes del catolicismo romano contemporáneo y futuro, sobre todo en jóvenes católicos compro-

[11] Cf. R. R. Gaillardetz y E. P. Hahnenberg (eds.), *A Church with Open Doors: Catholic Ecclesiology for the Third Millennium*, Liturgical Press, Collegeville 2015.

metidos y en los católicos *born again* o convertidos recientes de otras confesiones cristianas (especialmente de las iglesias de la Reforma protestante), como también en los seminaristas y los sacerdotes jóvenes.

Existe un vínculo entre el renacimiento del tradicionalismo litúrgico y la crisis de la globalización y del universalismo dentro del catolicismo: el Vaticano II y la teología de la liturgia del concilio forman parte de la reacción contra una inculturación que no sea la cultura del catolicismo latino medieval y contrarreformista. El renacimiento del tradicionalismo es típico de todas las religiones en la era «postsecular», y el catolicismo no es una excepción: el neotradicionalismo católico va mucho más allá de los confines histórico-culturales en los que nace el cisma de Marcel Lefebvre inmediatamente después del Vaticano II, y es posible que con *Summorum Pontificum* se haya abierto una nueva fase en la historia del movimiento litúrgico. El verdadero problema se encuentra en el nexo entre el tradicionalismo litúrgico y los efectos negativos sobre la aceptación de otros documentos conciliares, como el del ecumenismo, el del diálogo interreligioso y sobre la actividad misionera de la Iglesia, pero también de la teología de la revelación y de la eclesiología.

IV. La «Weltkirche» posconciliar y la reacción neotradicionalista

A pesar de los legítimos reproches de la teología conciliar a la institución eclesiástica por haber silenciado o reducido los impulsos conciliares, resulta difícil negar que la Iglesia católica actual sea en gran medida la Iglesia del Vaticano II: el nuevo *establishment* católico es el fruto del Vaticano II. Este *establishment* se encuentra frente a una reacción neotradicionalista que no es una revolución, pero tampoco una revuelta efímera.

La Iglesia del futuro tendrá que afrontar la reacción neotradicionalista que se ha hecho evidente durante el pontificado de Benedicto XVI y de Francisco. Es una reacción que tiene su capital en el catolicismo anglófono, animada por elementos diversos con relaciones complejas entre sí. Se encuentra el elemento teológico, el del proyecto teológico posliberal, que encuentra en Estados Unidos su voz

en uno de los observadores ecuménicos presentes en el Vaticano II, George Lindbeck (1923-2018), que de la Iglesia luterana se expande al catolicismo, donde encuentra una morada más estable. Un segundo elemento es el de la «evangelicalización» del catolicismo como respuesta a la complejidad de la teología conciliar y posconciliar y sus «cesiones» a la modernidad secular. Un tercer elemento es el catolicismo de la revuelta conservadora anti-institucional, que ve en el *establishment* católico —institucional y cultural— un sistema creado por el concilio y por el posconcilio, y que, por consiguiente, debe ser derribado y reconstruido una vez que las nuevas levas clericales, formadas por la cultura neotradicionalista de los seminarios, sustituyan a la generación de los obispos y los sacerdotes del siglo XX. Un cuarto elemento es la crítica católica de la globalización como globalismo, que adquiere la forma de un anti-internacionalismo que a menudo deriva en etno-nacionalismo y nativismo. Es la crisis del internacionalismo católico del siglo XX, heredero del ultramontanismo y del papismo del siglo XIX. Este anti-internacionalismo católico asume la superioridad cultural y teológica de la cultura de la Europa de la cristiandad medieval y del Occidente cristiano, contra la globalización económica y financiera, pero también contra la globalización del catolicismo.

Esta reacción neotradicionalista, en formas diversas, es un fenómeno minoritario, pero será difícilmente reabsorbido sin sobresaltos: el catolicismo conciliar *mainstream* no es ya *la* forma del catolicismo romano, o es una *mainstream* que existe aún pero solamente como una de las formas posibles del catolicismo global contemporáneo. En esta coyuntura el proceso de recepción conciliar encuentra una resistencia que se ha hecho más fuerte en el curso de los últimos quince años y que se ha hecho visible por su oposición al pontificado de Francisco.

No está claro si este cambio de la recepción conciliar significará una Iglesia permanentemente dividida, con algún tipo de división interna, o bien una Iglesia proyectada hacia el pasado de cara a una revisión de la teología conciliar. Este último escenario es difícil de imaginar intelectualmente, dado el carácter fundacional de la teología conciliar para todo el Magisterio y la teología posconciliares.

Conclusión

El pontificado de Francisco ha reabierto la cuestión del futuro de la Iglesia desde muchos puntos de vista: desde el de la globalización y diversificación del catolicismo al de la relación con la tradición. La Iglesia está «en salida» no solo del centro hacia las periferias, sino también en salida de paradigmas histórico-culturales que se habían asumido como definitivos. Es un escenario en movimiento que requiere una visión histórica a largo plazo junto con un enfoque capaz de discernir la nueva dimensión global que representa la verdadera incógnita con respecto al futuro de la Iglesia.

(Traducido del italiano por José Pérez Escobar)

Jayeel Cornelio *

LOS DESAFÍOS GLOBALES DE LA IGLESIA DEL FUTURO

Este artículo presenta los desafíos globales que tienen relevancia para la Iglesia del futuro. La primera parte aborda los diferentes aspectos de la Iglesia como un fenómeno global, complicando la opinión dominante de que el cristianismo está desplazándose hacia el sur global. La segunda parte se centra en dos desafíos: los cambios generacionales y la desigualdad global. Sin pretensión de exhaustividad, el análisis proporcionará algunos matices con respecto a las cuestiones que están en juego a nivel global. El carácter de la Iglesia del futuro depende de cómo responda a estos temas actuales que persistirán en los años venideros.

Introducción

Hay dos grandes narraciones sobre el futuro del cristianismo. Una es optimista, la otra pesimista. La perspectiva optimista afirma que la Iglesia saldrá triunfante. Contra todo pronóstico, la Iglesia cumplirá su mandato divino

* Jayeel Cornelio es director del Programa de Estudios sobre el Desarrollo en la Universidad Ateneo de Manila (Filipinas). Actualmente es profesor visitante en la Facultad de Teología del Chung Chi College integrado en la Universidad China de Hong Kong. Su primer libro se titula *Being Catholic in the Contemporary Philippines: Young People Reinterpreting Religion* (Routledge, 2016). Con José Mario Francisco, SJ, está escribiendo una monografía sobre el cristianismo popular para Paulist Press. Es co-editor de la revista *Social Sciences and Missions*. Cornelio fue nombrado uno de los mejores científicos jóvenes de Filipinas en 2017.

Dirección: Director, Development Studies Program, Ateneo de Manila University, Loyola Heights, Quezon City1108 (Filipinas). Correo electrónico: jcornelio@ateneo.edu

de evangelizar y convertir. La visión pesimista, por otro lado, anticipa su inevitable declive. Sostiene que el cristianismo, como cualquier religión, perderá su influencia en el futuro.

Las visiones proféticas de la Iglesia se ensayan repetidamente según las predisposiciones religiosas de cada uno. Pero las convicciones no son suficientes para pensar en su futuro. Una razón es que la Iglesia no es una institución monolítica. Una visión sociológica la ve no como un cuerpo místico de Cristo, sino como configuraciones organizativas que toman diferentes formas como congregaciones locales, confesiones, parroquias y burocracias. El cristianismo, además, tiene muchas tradiciones. La más dominante es el catolicismo, que constituye el 50% de la población cristiana mundial de más de 2 mil millones[1]. El protestantismo y el cristianismo ortodoxo constituyen el 37% y el 12%, respectivamente. El 1% proviene de otros grupos cristianos. Los individuos en estas comunidades tienen ideas teológicas y prácticas que compiten entre sí. El movimiento de personas e ideas hace que estas tensiones salgan a la superficie, por lo que es más útil hablar de cristianismo globales, en plural[2].

Al mismo tiempo, la Iglesia está inmersa en un entorno más amplio. Esto significa que en la medida en que proclama verdades atemporales, tiene que lidiar con cambios más amplios a nivel de la sociedad. Esta es la razón por la cual los contextos sociales deben tenerse en cuenta al tratar de comprender el lugar de la Iglesia en el futuro. Estos contextos son preocupaciones sociales de importancia continua para la sociedad y la religión. Son escenarios de incertidumbre. Los especialistas en estudios de prospectiva sostienen que la incertidumbre, que «problematiza la toma de decisiones en el presente», puede informar lo que se dice sobre el futuro y cómo se logrará[3]. Aunque es imposible especificar estos contextos en su totali-

[1] Pew Research, *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050*, Pew Research Center, 2015, p. 231.

[2] H. Cox, «Thinking globally about Christianity», en M. Juergensmeyer (ed.), *The Oxford Handbook of Global Religions*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York 2006, p. 245.

[3] C. Selin, «The Sociology of the Future: Tracing Stories of Technology and Time», *Sociology Compass* 6 (2008) 1885.

dad, hay algunos que son identificables y que seguirán siendo convincentes en los años venideros.

Los contextos sociales que pretendo analizar aquí son aspectos sobresalientes de la sociedad global: la desigualdad y los cambios generacionales. Estos son dos de los desafíos globales de la Iglesia. Se presentan como oportunidades para que la Iglesia preste sus recursos institucionales y culturales[4]. De hecho, necesita ejercer su influencia porque la forma en que la sociedad global está organizada en su mayoría por las instituciones seculares deja de lado las contribuciones potenciales de la religión[5]. Al mismo tiempo, este enfoque está en consonancia con la opinión de que la Iglesia es un fenómeno global. Es una institución compleja, junto con empresas, organizaciones no gubernamentales y otros actores de la sociedad civil que hacen posible la globalización.

Este artículo procede del siguiente modo. La primera parte abordará la condición global del cristianismo. Explica las diferentes facetas de la Iglesia como un fenómeno global. Complica la visión predominante de que el cristianismo se está moviendo hacia el sur global. La segunda parte se centrará en dos desafíos ineludibles: los cambios generacionales y la desigualdad global. Si bien no es exhaustivo, las discusiones respectivas proporcionarán algunos matices con respecto a los temas en juego a nivel mundial. En conjunto, estos desafíos revelan los límites de la globalización como un proceso esperanzador. Y sin embargo, apuntan a las posibles contribuciones de la Iglesia. Por lo tanto, la forma de la Iglesia del futuro aún está por verse. Mientras que el pensamiento cristiano ofrece una escatología triunfalista, la Iglesia del futuro, en un sentido sociológico, en cambio se logra activamente. Dicho de otra manera, la Iglesia del futuro no es un hecho; tiene que ser imaginada y construida.

[4] J. Beckford, «Globalisation and Religion», en V. Altglas (ed.), *Religion and Globalization: Critical Concepts in Social Studies*, 3 vols., Londres y Nueva York 2011, p. 46.

[5] P. Beyer, *Religion and Globalization*, Sage, Londres 1994, p. 71.

I. La Iglesia como fenómeno global

Un tema común en los escritos sobre el futuro del cristianismo es que se está moviendo hacia el sur global, que más o menos está formado por América Latina, Asia y África. La proyección es que para 2050, el 72% de los cristianos vendrán de estas regiones[6]. Aunque esta visión se ha convertido en un lugar común, debe cuestionarse. Los datos estadísticos más recientes muestran que para el 2060 el cristianismo mantendrá su proporción global del 31,8%. Fue el 31,2% en 2015. Lo que respalda la idea del giro hacia el sur es la notable disminución en Europa, del 24% al 14%, y en América del Norte, del 12% al 9%.

Pero el crecimiento es desigual en el sur global. El mayor crecimiento para el cristianismo se producirá entre la población del África subsahariana, del 26% al 42% en el mismo período. Por el contrario, no se espera el mismo crecimiento en América Latina, donde de hecho baja del 25% al 22% y en la región de Asia-Pacífico donde permanece sin cambios en solo el 13%. Al mismo tiempo, la tesis pasa por alto las tendencias en otras religiones. La proporción global del islam, por ejemplo, aumentará su ritmo del 24,1% al 31,1%, igualando así el cristianismo en 2060[7].

En este sentido, la afirmación de que la Iglesia se está moviendo hacia el sur global deja de lado matices cruciales. También es analíticamente problemático. La división norte-sur es, por una parte, geográficamente inexacta. Una gran proporción de países en Asia se encuentra en el hemisferio norte. Además, la división huele a etnocentrismo. Que el cristianismo crezca en el sur global está asociado con el atraso económico. No es sorprendente, por ejemplo, que el pentecostalismo, que es bastante expansivo en estas regiones, se asocie erróneamente solo con los pobres. Para ilustrarlo, el pentecostalismo adopta diferentes formas en todo el mundo. El Shaddai, un grupo carismático en Filipinas, es una asociación de católicos pobres urbanos. Y sin embargo, hay

[6] P. Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, Oxford University Press, Oxford 32011, p. xi.

[7] Pew Research, *The Changing Global Religious Landsape*, Pew Research Center, 2017, pp. 10, 29.

muchas otras confraternidades carismáticas que atraen a jóvenes profesionales de clase media en el país y en otros lugares.

Por lo tanto, se necesita una reorientación para comprender el estado de la Iglesia. Las conexiones y tensiones globales deben ser investigadas cuidadosamente; el cristianismo no se limita estrictamente a las configuraciones nacionales. Una forma de pensar acerca de este punto es en términos de redes religiosas. Las redes misioneras no son solo de orientación regional. El movimiento de los misioneros sigue siendo global. Si bien muchos misioneros aún provienen de América del Norte, como en el caso de los grupos protestantes, las redes misioneras se han diversificado. El fenómeno del trabajo misionero poscolonial es un buen ejemplo. En muchos casos, estos son pastores que provienen de sociedades poscoloniales para servir a su propia gente que ha emigrado a, digamos, Europa. Esto, por supuesto, no descarta la gran función que el clero africano y asiático desarrolla en las congregaciones occidentales.

Las conexiones globales también se producen mediante alianzas congregacionales e incluso para-eclesiales. El ejemplo más obvio está representado por sociedades bíblicas internacionales que son de carácter muy ecuménico. Grupos católicos y protestantes en diferentes países trabajan juntos para publicar y distribuir Biblias en todo el mundo. Las mega-iglesias son otro ejemplo. Forman parte de alianzas globales que hacen posible la circulación de sus predicadores y presidentes de culto. Como resultado, estos grupos religiosos adoptan las mismas convicciones teológicas e incluso el mismo repertorio de canciones. Del mismo modo, las redes religiosas sostienen eventos religiosos globales. Si bien la Iglesia Católica lo inició claramente, la Jornada Mundial de la Juventud es un excelente ejemplo de un evento mundial que atrae a jóvenes de diferentes contextos religiosos. El éxito del evento se basa en amplias redes de trabajadores juveniles, una manifestación obvia de la escala global del cristianismo contemporáneo.

Pero la importancia de las redes religiosas globales para la vida de la Iglesia no es solo de escala. Estas redes hacen posible que surjan movimientos religiosos. El cristianismo carismático es un excelente ejemplo de un movimiento religioso que influye en las parroquias y congrega-

ciones de diferentes tradiciones en todo el mundo. Se basa en redes complejas de evangelizadores, seminarios, publicaciones y sitios web. Lo mismo puede decirse de los movimientos sociales relacionados con temas como el cambio climático, los derechos humanos y la libertad religiosa. Los activistas que se basan en la fe recurren a redes mundiales para abordar lo que creen que son cuestiones sobre las cuales la Iglesia no puede callar[8]. Por lo tanto, las redes globales no solo tratan de ampliar el número de miembros pertenecientes a la institución. Hacen más pronunciada la capacidad de las comunidades locales para responder colectivamente a las preocupaciones globales. El carácter de la Iglesia del futuro depende de cómo sigan actuando estos protagonistas.

II. Desafíos globales

En la sección anterior analizamos hasta qué punto la Iglesia es un fenómeno global. En esta comentamos dos de sus desafíos globales: los cambios generacionales y la desigualdad global. Son constelaciones de preocupaciones actuales que ya afectan a la Iglesia. Pero debido a que son preocupaciones a largo plazo, también brindan varias posibilidades para la Iglesia. El hecho de que estos desafíos sean globales también significa que la Iglesia del futuro continuará afirmando su presencia global según cómo reaccione a ellos.

La influencia de la Iglesia no es algo que pueda darse por sentado; se trata, más bien, de algo que debe lograrse. Después de todo, las comunidades religiosas deben «reflexionar sobre la globalización filtrando su impacto percibido en sus actividades y su lugar en el mundo»[9]. En esta sección no hacemos un análisis exhaustivo de todos los desafíos que aparecen en el contexto global, pero sí de aquellos que afectan no solo al cristianismo, sino también a otras religiones y esferas sociales. Otros especialistas, en cambio, se han centrado en cuestiones específicamente religiosas, como, por ejemplo, las tensiones interreligiosas[10].

[8] J. Beckford, 2011, p. 5.

[9] J. Beckford, 2011, p. 5.

[10] H. Cox, 2006, p. 252.

1. Cambios generacionales

El primer desafío global lo constituye los cambios generacionales; en efecto, los patrones de edad tienes consecuencias sociales. El promedio de edad de los cristianos en el mundo es de 30 años, un poco por encima de la media general que se sitúa en los 28 años[11]. Podemos afirmar que, en general, los cristianos son jóvenes, pero también tenemos que tener en cuenta las diferencias regionales. Las poblaciones cristianas más jóvenes se encuentran en el África subsahariana y en Asia-Pacífico. Por el contrario, el promedio de edad de los cristianos en Europa y América del Norte es mucho más alto.

Algunos especialistas han usado estos datos para sugerir que la juventud del sur global determinará los intereses de la Iglesia del futuro. El problema que encontramos en esta tesis es que la vida religiosa de los jóvenes de América Latina, Asia y África no es homogénea. De hecho, tampoco puede simplificarse la situación de la juventud en el norte global. El estereotipo liberal-conservador sobre la división entre norte y sur no es adecuado para entender la compleja vida religiosa de los jóvenes en la actualidad.

Descubrimos esta complejidad cuando pensamos en lo que está en juego para la Iglesia: aborto, matrimonio entre personas del mismo sexo, parejas de hecho, divorcio, celibato, liderazgo de las mujeres y personas LGTB. Al abordar cada una de estas cuestiones, el contexto tiene especial importancia, porque las disposiciones religiosas y morales están configuradas por el entorno social más amplio, que, además de la edad, incluye la etnia, la clase, la geografía y la confesión. Mi objetivo en este análisis será por tanto modesto. Exploraremos dos cuestiones: la religiosidad cambiante y los cambiantes puntos de vista morales.

Con respecto a la religiosidad cambiante podemos discernir un patrón en Occidente, especialmente en América del Norte: el aumento de la no afiliación. En efecto, en 2015, el 35% de los norteamericanos menores de 30 años no tenían una afiliación religiosa. Esta cifra aumentó más rápidamente que lo previsto por los investi-

[11] Pew Research, 2015, p. 66.

gadores. Lo interesante en estos *nones* («de nadie»), como se les llama en los estudios, es que no son ateos militantes. Tienen sus propias prácticas espirituales –incluida la oración– que obtienen de diferentes tradiciones y filosofías. Un dato intrigante: el 70% se criaron en familias con afiliación religiosa, en su mayoría cristianas[12]. Pero estas exploraciones religiosas no son exclusivas de los jóvenes norteamericanos. Mi propio trabajo con católicos filipinos muestra que también ellos son flexibles con respecto a sus convicciones y prácticas religiosas[13]. Aunque se consideran católicos, se inspiran en varios recursos religiosos. Además, muchos de ellos no asisten habitualmente a misa, pero son activos en compromisos comunitarios donde encuentran un sentido religioso. Mientras que estos católicos tienen una clara afiliación religiosa y los *nones* no, ambos grupos comparten elementos comunes. Mientras que los *nones* eligen su religión, los católicos que entrevisté están reinterpretando la religión de maneras que la hacen significativa en sus propios términos. Su caso complica el estereotipo de que el cristianismo en el sur global es por defecto piadoso y conservador.

Cómo las cosmovisiones morales están cambiando para los jóvenes de la Iglesia en todo el mundo también es complejo. He mencionado algunos temas controvertidos anteriormente. Pero por el bien de la discusión, vale la pena considerar el matrimonio entre personas del mismo sexo, ya que atrae la atención de cristianos y no cristianos por igual. La división global sobre este tema está típicamente asociada con el avance económico. Los Estados del bienestar ricos han legalizado el matrimonio entre personas del mismo sexo, estableciendo la norma internacional para los países en desarrollo. Pero hay un patrón generacional que también es notable. Los jóvenes en América del Norte, Australia y Europa occidental están más abiertos al matrimonio entre personas del mismo sexo que los adultos. ¿Encontramos el mismo patrón en otras partes? En general, la tendencia en grupos católicos y protestantes de países no occidentales es la

[12] E. Drescher, *Choosing Our Religion: The Spiritual Lives of America's Nones*, Oxford University Press, Nueva York 2016, p. 8.

[13] J. Cornelio, *Being Catholic in the Contemporary Philippines: Young People Reinterpreting Religion*, Routledge, Londres y Nueva Yoirk 2016, p. 76.

oposición al matrimonio entre personas del mismo sexo. No obstante, cabe destacar que ahora hay comunidades cristianas amigas de personas LGTB en lugares como Singapur, Hong Kong, Tailandia, México e incluso Nigeria. Estas comunidades atraen a jóvenes que se consideran partidarios y de mente abierta. Pueden constituir solo una minoría en este punto, pero su situación es indicativa de la forma de la Iglesia del futuro. El matrimonio entre personas del mismo sexo y otras preocupaciones relacionadas, como el nombramiento de líderes LGTB en comunidades cristianas, será un campo de batalla ya que las estructuras legales establecen la norma internacional. Los jóvenes forman en gran medida parte de estas tensiones.

2. Desigualdad global

El otro desafío que la Iglesia del futuro afronta es la desigualdad global. Pese al objetivo del Banco Mundial de conseguir una prosperidad compartida para todos, las realidades sociales apuntan a un futuro diferente: el envejecimiento de las sociedades desarrolladas, la aparición de nuevos conflictos geopolíticos, las fracturas del sistema del bienestar y el aumento de políticas de derechas y de extremismo violento, están vinculados a la desigualdad social o a las disparidades en los ingresos y el acceso a bienes y servicios básicos. Los intentos de abordar la desigualdad a través de la ciencia y la tecnología son bienvenidos, pero con demasiada frecuencia benefician primero a los ricos. Además, los pobres del mundo son los más vulnerables a los desastres y al cambio climático que exacerban la desigualdad[14]. No hay señales de que alguno de estos problemas desaparezca pronto.

¿Cómo está afectando la desigualdad global a la Iglesia? La respuesta radica en lo que significa ser Iglesia. Una comprensión es asociar a la Iglesia con la acción social global. Las iglesias en los países desarrollados se han involucrado en afrontar la desigualdad en todo el mundo. Sus misiones a menudo van acompañadas de trabajo humanitario. También hay organizaciones humanitarias cristianas como Catholic Relief Services y World Vision. Son parte del tapiz global de

[14] J. Urry, *Climate Change and Society*, Polity, Cambridge y Malden 2011, p. 6.

la Iglesia. Pero a la puerta de la Iglesia en Occidente hay muchos casos flagrantes de desigualdad global, siendo la principal el problema de los inmigrantes y los refugiados. Algunos grupos cristianos han estado a la defensiva, mientras que otros han sido muy receptivos. La Iglesia está muy implicada en la política de inclusión y exclusión.

Los discursos teológicos son otro ejemplo de cómo la desigualdad global afecta a la Iglesia. El crecimiento del cristianismo entre los pobres en los países en desarrollo podría explicar algunos cambios en la teología. La teología de la liberación puede haberse debilitado en general a raíz del neoliberalismo, pero hay permutaciones en relación con cuestiones específicas. Las parroquias y las comunidades de base se inspiran en la Doctrina Social Católica, por ejemplo, para devolver la dignidad humana a los debates mundiales sobre el cambio climático y las epidemias. Pero se debe enfatizar que el sur global no es totalmente pobre. La expansión de la clase media ha allanado el camino para una teología autónoma que se centra en la salvación, el crecimiento espiritual y el carácter para enmarcar conceptos bíblicos como el discipulado y la llamada. En algunos casos, esta teología se acerca a la predicación de la prosperidad. A diferencia de sus homólogas activistas, estas comunidades, sin embargo, no son necesariamente políticas. El alcance de su participación política, como en el caso de las mega-iglesias en Singapur, tiene que ver con la defensa de la familia heteronormativa. En Hong Kong, muchos líderes cristianos se han distanciado de las protestas democráticas lideradas por los jóvenes.

Termino esta sección conectando la desigualdad global y los cambios generacionales. Presentar una imagen coherente de lo que hace la Iglesia en relación con estos temas es imposible porque los contextos locales todavía importan. Como muestran los ejemplos anteriores, algunos patrones son evidentes, mientras que otros todavía están surgiendo. El punto crucial es que la uniformidad no se espera de la Iglesia del futuro. Una de las razones es que existen problemas candentes que continuarán dividiendo a las comunidades y personas cristianas. El matrimonio entre personas del mismo sexo y las actitudes hacia la prosperidad son dos ejemplos significativos.

En el centro de estos desarrollos están los jóvenes y lo que la religión significa para ellos. Los jóvenes merecen atención no solo por-

que la Iglesia es relativamente joven en términos demográficos sino también porque son los líderes de la Iglesia del futuro. Pero ¿se mantendrán? De hecho, dentro de su grupo encontramos una mayor flexibilidad hacia las creencias religiosas, las prácticas e incluso la afiliación. El suyo es un ethos que debe mucho a la experiencia personal y a una búsqueda constante de autenticidad. Esto significa que la jerarquía de la Iglesia y sus promulgaciones no se ganan inmediatamente su respeto o sumisión. Desafortunadamente, no ayuda que la jerarquía tenga hacer frente a numerosas acusaciones de patriarcado, clericalismo e incluso corrupción.

Los jóvenes también están en el centro de la desigualdad global. Si bien hay quienes disfrutan de la prosperidad del crecimiento económico en algunas partes del mundo, a muchos otros se les margina, no por elección, sino por el aumento de sus vulnerabilidades. Los ejemplos anteriores han demostrado que la desigualdad existe no solo entre países sino también dentro de ellos. Estas experiencias colorean la respuesta de los jóvenes a la Iglesia, que puede recurrir a sus recursos para responder o simplemente retroceder.

En este sentido, debemos ser conscientes de que lo que Iglesia haga o no puede determinar el alcance de su relevancia para la juventud actual. Bajo esta perspectiva, la Iglesia del futuro es algo que debe lograrse porque depende principalmente de lo que haga ahora con sus líderes del futuro. Pero al mismo tiempo, la Iglesia del futuro depende de si los jóvenes mismos encuentran inspiración en sus recursos aquí y ahora.

Conclusión

El artículo comenzó exponiendo el carácter global de la Iglesia. La predicción de que el cristianismo se desplazará una región determinada no es coherente con la situación actual. Una cosa es confiar en los datos estadísticos, pero estos no tienen en cuenta los compromisos, por otra parte excelentes, que la Iglesia realiza en todo el mundo mediante la red de congregaciones, parroquias, misiones y movimientos. Lo que esto muestra es que, dado que el perfil demográfico del cristiano típico puede estar cambiando, la encarnación de la Iglesia en otras

partes del mundo no se ha esfumado. El carácter de la Iglesia del futuro está ligado a los complejos procesos de globalización.

Sin embargo, esto no significa que el futuro de la Iglesia esté asegurado con la sociedad global. Al contrario, la Iglesia tiene que reivindicar su posición constantemente. Esto se debe a que los sistemas más generalizados de la sociedad global tienden a marginar a la religión. Los sistemas globales y seculares del capitalismo, las relaciones internacionales y las empresas científicas han asumido gran parte de las tareas convencionales de la religión en el bienestar, la educación e incluso la vida cotidiana. En este sentido, las redes activas analizadas anteriormente son intentos performativos de la Iglesia para afirmar su presencia como una institución que tiene su valor en la sociedad global contemporánea[15]. Ha creado con éxito comunidades y ha fomentado nuevas identidades. La Iglesia del futuro necesita imaginar cómo puede continuar aprovechando estas redes para detectar y abordar los desafíos globales. Los jóvenes están implicados en cómo la Iglesia decida responder.

El análisis sociológico que subyace en este documento se alinea con la forma en que el papa Francisco entiende el mundo de hoy como un poliedro, una comunidad de muchas identidades. En su opinión, la globalización de la Iglesia debe ser reelaborada, no como un modo de colonización desde el centro que homogeneiza cada lugar al que llega. La Iglesia del futuro puede beneficiarse de una perspectiva poliédrica. Reconoce muchos modos de diferencias que no solo son culturales. Este artículo ha enmarcado estas diferencias en términos de cambios generacionales y desigualdad global. Estos desafíos demandan humildad de aquellos que constituyen la Iglesia de hoy. Tal actitud resiste la arrogancia de una escatología triunfalista. La Iglesia del futuro depende de la Iglesia de hoy que escucha y responde al mundo en el que habita.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[15] P. Beyer, 1994, pp. 71-72.

Virginia R. Azcuy *

LA SITUACIÓN «TENSIONADA» DE LA IGLESIA ACTUAL
Cuatro retos fundamentales

La perspectiva de la «eclesiología práctica» puede resultar útil para imaginar la Iglesia del futuro a partir de la Iglesia real, santa y pecadora, que somos. Por su condición histórica, la comunidad eclesial está en una situación «tensionada» entre su realidad concreta y a veces contradictoria y la esperanza que brota de sus propios anhelos de reforma. El llamado a vivir en plenitud exige la humildad de confrontarse con el fracaso y el límite. Una mirada teológica práctica a la Iglesia podría articularse desde cuatro retos fundamentales: credibilidad débil, deformación clerical, sesgo masculino y mundanidad espiritual. Se trata de enfocar algunas cuestiones medulares que requieren ser consideradas para discernir qué Iglesia queremos.

La Iglesia que camina en la historia hacia el reino de Dios se encuentra «tensionada» entre su condición peregrina y su meta escatológica, sus escándalos y sus anhelos de reforma. Este texto no se refiere a la Iglesia ideal o perfecta que esta-

* Virginia R. Azcuy es profesora titular en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina e investigadora en el Centro Teológico Manuel Larraín, por la Facultad de Teología de la Universidad Católica, Chile. Comparte la autoría con Nancy E. Bedford y Mercedes García Bachmann en *Teología feminista a tres voces* (Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2016). También es editora en colaboración con C. M. Galli y J. C. Caamaño en *La eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, Reforma y Profecía* (Ágape Libros, Buenos Aires 2015) y con D. García y C. Schickendantz, en *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos* (Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2017).

Dirección: Facultad de Teología de la UCA, Concordia 4422, 1419 Buenos Aires (Argentina). Facultad de Teología de la UC, Avda. Vicuña Mackenna 4860, Santiago (Chile). Correo electrónico: aqazvi@gmail.com

mos llamados a ser en plenitud, sino a la Iglesia real, santa y pecadora, que estamos siendo en el presente. El enfoque de la «eclesiología práctica» puede ayudar a repensar la Iglesia concreta y soñarla para el futuro porque apunta a una teología de la Iglesia en diálogo con experiencias eclesiales[1]. Su intento de acercamiento mira a la santidad imperfecta del cuerpo de Cristo, para descubrir sobre todo las tentaciones y debilidades que frenan su misión, sin olvidar por cierto los indicios de su santidad en crecimiento. Desde este marco de reflexión, me propongo pensar teológicamente la realidad empírica de la Iglesia a partir de cuatro retos fundamentales: credibilidad en crisis, deformación clerical, sesgo masculino y mundanidad espiritual. Estos desafíos tensionan a la Iglesia hacia diversas alternativas de renovación y *aggiornamento* que trataré de deletrear brevemente señalando algunas perspectivas teológicas de reflexión.

I. Iglesia en crisis de credibilidad o el reto del escrutinio público

En una sociedad de la información, sacudida por diversos casos de corrupción y con nuevos estándares de transparencia en los asuntos públicos, la Iglesia católica en Chile atraviesa por una crisis de confianza sin precedentes históricos. El caso chileno, emblemático en la región, puede servir de referencia para analizar las nuevas exigencias de *accountability* o rendición de cuentas que necesita asumir la Iglesia. Según el Latinobarómetro, solo uno de cada tres chilenos confía en la institución eclesial a causa de los escándalos de abuso; en Chile, entre 1995 y 2017, la confianza bajó del 80 al 36%. Se esperaba que la visita del papa Francisco a este país, del 15 al 18 de enero de 2018, pudiera servir de catalizador de la crisis para dar paso a un nuevo comienzo. Ella debía afrontar al menos tres cuestiones delicadas: el saldo dejado por los abusos sexuales cometidos por obispos, sacerdotes y religiosos de la iglesia católica chilena, la histórica cuestión de los pueblos originarios con el conflicto mapuche

[1] Cf. N. M. Healy, *Church, World and the Christian Life: Practical-Prophetic Ecclesiology*, Cambridge University Press, Cambridge 2000; P. Ward (ed.), *Perspectives on Ecclesiology and Ethnography*, Eerdmans Publishing, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K., 2012.

por la tierra y el conflicto chileno-boliviano por la reivindicación boliviana de una salida al Pacífico. El programa de la visita comenzó oficialmente el martes 16 de enero con un mensaje en el Palacio de La Moneda, cuyo punto saliente fue el pedido de perdón por los abusos sexuales: «no puedo dejar de manifestar *el dolor* y *la vergüenza* que siento por el daño irreparable causado a niños por parte de ministros de la Iglesia; es justo pedir perdón y apoyar con todas las fuerzas a las víctimas, al mismo tiempo que hemos de empeñarnos para que esto no se vuelva a repetir». El *mea culpa* ofrecido por Francisco, quien sostiene «tolerancia cero» en estos asuntos, generó adhesión por parte de la opinión pública y estableció un estándar o piso para las demás autoridades eclesiales, como señaló la teóloga católica Claudia Leal.

La valiente declaración del obispo de Roma en La Moneda se reveló poco después como insuficiente a causa de la polémica desatada por la presencia del obispo Juan Barros en el escenario de las actividades del programa oficial. La situación de Barros, acusado de encubrir los delitos sexuales del sacerdote Fernando Karadima, juzgado en 2010, y cuyo nombramiento como obispo de Osorno en 2015 estuvo marcado por sospechas y protestas, se reavivó con su aparición pública en las celebraciones presididas por Francisco. Las reacciones más comunes fueron la crítica en las redes sociales, la indignación de las víctimas y el desconcierto de muchos católicos. El punto máximo de tensión se produjo el jueves 18 de enero en Iquique, cuando el Papa, en un breve comentario a la prensa, adujo *no tener pruebas contra Barros,* dejando la impresión de una defensa firme del prelado y una desacreditación de las víctimas. ¿Por qué no se pudo evitar esta nueva «exposición» pública de la Iglesia católica que aumentó su descrédito? El conocido sociólogo de la religión Cristián Parker reflexionó sobre la «transparencia» exigida hoy por las sociedades tecnológicas. Sostuvo que en el caso Karadima todavía no han sido considerados los «cómplices pasivos», quienes no han denunciado habiendo sido testigos o estando cercanos[2]. Las repercusiones

[2] Cf. C. Parker, «El Obispo Barros y la transparencia», en línea: http://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2018/01/24/el-obispo-barros-y-la-transparencia/ [consulta: 25.01.2018].

del viaje de Francisco a Chile continúan: el pasado 30 de enero —al cierre de este artículo— el Papa anunció el envío de Mons. Charles J. Scicluna, reconocido experto en delitos sexuales del Vaticano, para recibir testimonios sobre un posible encubrimiento de Barros.

En otros contextos, el panorama no es muy distinto en cuanto a crisis de credibilidad y relevancia pública de la Iglesia. El testimonio —personal, comunitario e institucional— sigue siendo una mediación decisiva para la transmisión de la fe en el contexto actual. Ante situaciones de abuso sexual por parte de sus miembros, la Iglesia está llamada a escuchar a las víctimas, investigar hechos y responsables, poner los medios para que se alcance la justicia, pedir públicamente perdón y comprometerse con la prevención. Sin duda, se han dado pasos importantes en este sentido, pero todavía queda mucho por hacer para profundizar la necesaria reforma de la Iglesia católica. Como lo ha enseñado el Concilio Vaticano II, la Iglesia es *santa y necesitada de reforma permanente* (*Lumen gentium* 8; *Unitatis redintegratio* 4, 6). La reforma *de* la Iglesia y las reformas *en* la Iglesia ya han comenzado, pero deben profundizarse todavía más, estar al servicio de una pastoral a la altura de los tiempos y atender a las demandas legítimas de la sociedad civil. «Quien reflexione hoy sobre la reforma de la Iglesia, no puede dejar de analizar el mundo y la sociedad actual, como lo hizo el concilio»[3]. En una sociedad marcada por las nuevas tecnologías de la información y la vigencia de nuevos patrones de veracidad en los asuntos sociales, la Iglesia necesita seguir creciendo en la dimensión pública de su vocación, para que el Evangelio pueda ser percibido de forma más completa y mejor comprendido (*Gaudium et spes* 44). Para alcanzar esa pastoral a la altura de los tiempos, se requiere no solo anunciar sino también y ante todo escuchar el Evangelio, la historia presente y a cada cristiano. ¿Qué acciones está llamada a realizar la Iglesia para que el dinamismo del Espíritu pueda manifestarse libremente en ella? ¿Cómo podría reformarse para ser una mejor mediadora de la justicia, la misericordia, la reconciliación y el perdón?

[3] H. J. Pottmeyer, «La Iglesia en camino para configurarse como Pueblo de Dios», en A. Spadaro y C. M. Galli (eds.), *La reforma y las reformas en la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 2016, pp. 79-93, 79.84.

II. Iglesia deformada por el clericalismo o la profecía de ser hermanos/as

La cuestión de los abusos sexuales en la Iglesia y las respuestas institucionales inadecuadas ante ellos ponen sobre el tapete una compleja realidad estructural. Como lo muestra el Informe Final de la comisión australiana orientada hacia respuestas institucionales frente al abuso sexual de menores, existen diversos factores culturales, gubernamentales y teológicos que contribuyen al abuso sexual de niños y niñas. En las instituciones religiosas de la Iglesia católica examinadas por esta comisión, el factor central vinculado y reforzado con otros factores fue el estatus de las personas en ministerios religiosos. El informe señala que este factor, llamado comúnmente «clericalismo», contribuyó tanto a la ocurrencia de los abusos sexuales como a las respuestas inadecuadas[4]. Las recomendaciones del informe se centran en los factores que colaboran con el abuso y las respuestas institucionales incorrectas, entre ellos las creencias y las prácticas religiosas que pueden favorecer la repetición de estos crímenes. Dado el alcance estructural y la gravedad moral de la problemática de los abusos, resulta oportuno volver la mirada sobre la teología de la Iglesia y el lugar de la jerarquía.

El Concilio Vaticano II ha revisado la eclesiología y ha propuesto el paso de una visión jerárquica a otra comunitaria. Su aporte consistió en la recuperación de la eclesiología patrística entendida como *communio* de los creyentes y las iglesias, que sin duda era un correctivo para una comprensión jerárquica y centralista. La prioridad dada al pueblo de Dios con respecto a la jerarquía ha resultado, en la práctica de la renovación, más lenta y difícil de lo esperado. Sí, la Iglesia es ante todo *plebs adunata*, un «pueblo re-unido» en la unidad del Dios trinitario (LG 4); el misterio trinitario es fundante de la comunión eclesial, ella participa de la unidad de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. Pero, como constata H. Legrand, el Vaticano

[4] Cf. Royal Commission into Institutional Responses to Child Sexual Abuse, *Final Report. Volumen 16: Religious Institutions* (Book 1-3), Commonwealth of Australia, 2017, Book 1, p. 28. En línea: https://www.childabuseroyalcommission.gov.au/sites/default/files/final_report_-_volume_16_religious_institutions_book_1.pdf [consulta: 25.01.2018].

II no tuvo como primera tarea desarrollar el tema de la sinodalidad o *syn-odos*, el «caminar juntos» de todo el pueblo de Dios, sino principalmente las relaciones entre el papado y el episcopado. Según M. Kehl, se da un peso desigual entre el principio jerárquico y el principio sinodal de la Iglesia, siendo que ambos pertenecen a su estructura fundamental; también señala que la teología de comunión que no se traduce en estructuras resulta sencillamente irrelevante. Por tanto, queda una importante tarea pendiente: «esta renovada eclesiología sinodal reclama formas concretas de realización, pone en cuestión en la Iglesia y las iglesias a *todas* las personas y a *todas* las estructuras en *todos* los niveles: local, nacional, regional, global»[5]. Lo que sigue a este planteo sería explorar los diversos asuntos e instancias susceptibles de reforma *sinodal* en la Iglesia católica, pero me propongo en cambio una reflexión mucho más acotada y sensible: *el excesivo clericalismo que mantiene a los laicos al margen de las decisiones* (*Evangelii gaudium* 102). ¿Qué significado puede tener que Francisco insista una y otra vez sobre este punto? Pareciera que el clericalismo como expresión de superioridad del clero sobre las otras vocaciones dificulta la edificación de la Iglesia como cuerpo de Cristo y descuida la dignidad de los miembros más débiles del pueblo fiel (1 Cor 12,4-12).

Teólogos y teólogas del mundo entero, reunidos por la Federación Internacional de Universidades Católicas (FIUC) al cumplirse 50 años del Vaticano II, han recordado el carácter relacional de la Iglesia, la cual necesita de los carismas de cada uno de sus miembros para poder estar a la altura de su cometido. El reto parece estar en buscar continuamente los medios que permitan a toda existencia cristiana fructificar para el conjunto del pueblo de Dios al servicio de la humanidad. El diálogo entre las distintas formas de vida y su mutua colaboración se evidencia como un camino privilegiado de ser Iglesia; si bien existen numerosos testimonios de ello, todavía se podría avanzar más en las estrategias de gestión relativas a la interacción armoniosa entre carisma y autoridad. Se requiere del compañe-

[5] C. Schickendantz, «Sinodalidad en todos los niveles: Teología, diagnóstico y propuestas para una reforma institucional», en V. R. Azcuy, J. C. Caamaño y C. M. Galli (eds.), *La Eclesiología del Concilio Vaticano II: Memoria, Reforma y Profecía*, Ágape Libros, Buenos Aires 2015, pp. 513-534, 518.

rismo o la cooperación entre sacerdotes, consagrados y laicos, para madurar formas de ejercicio del poder, la autoridad y el liderazgo en un sentido compartido. ¿Qué puede aportar cada vocación? ¿Cómo evaluar la incumbencia de los presbíteros de discernir los signos de los tiempos junto a los laicos? ¿Qué decir del apostolado de los laicos, derivado de su misma unión con Cristo Cabeza? ¿En qué medida la vida consagrada y la vida matrimonial pueden hacer un aporte profético específico para toda la Iglesia en relación con las *mutuas relaciones* entre las distintas formas de vida cristiana? (PO 9; AA 3; MR 15ss). En las distintas maneras de intercambio, asociación y mutuo enriquecimiento entre el presbiterado, la vida consagrada y el laicado se va vislumbrando un estilo eclesial más sinodal. La tentación del clericalismo desvanece las mejores intenciones de diálogo, colaboración y reconocimiento; la sinodalidad requiere de estructuras adecuadas y también de una espiritualidad de servicio al otro y la otra. Si se alcanza a comprender y vivir que el sacerdocio común y ministerial «se ordenan el uno al otro» (LG 10), entonces sí comienza a ser posible y realizarse el pueblo unido. Solo si se logra una comunidad de iguales —por el bautismo—, en la diversidad de carismas y ministerios, puede anunciarse la profecía de una comunidad o cuerpo de hermanos y hermanas alrededor de Jesús[6]. Esta profecía de la hermandad ya se realiza en numerosos matrimonios, en comunidades de vida consagrada y prácticas de misión compartida, en muchas comunidades parroquiales y diocesanas, pero todavía necesita purificarse y crecer con más vigor.

III. Iglesia con sesgo masculino o la esperanza de una comunidad inclusiva

A 50 años del Concilio Vaticano II cabe preguntarse si se ha tomado en cuenta de manera adecuada la cuestión de la mujer como signo de los tiempos. La mayoría de los manuales o textos de ecle-

[6] Cf. S. M. Schneiders, «La vida religiosa en el futuro», en Unión de Superiores Generales – Unión Internacional de Superioras Generales, *Pasión por Cristo, pasión por la humanidad*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2006 (2005), 3ª reimpresión, pp. 229-273, 247-248.

siología disponibles en lengua castellana siguen ignorando el tema de las mujeres y la perspectiva de género al hablar de la Iglesia, siendo un tópico asumido por el magisterio pontificio y la investigación teológica —sobre todo feminista— ya hace décadas. Como constatan Margit Eckholt y Massimo Faggioli entre otras/os, los aportes de teólogas mujeres sobre la recepción de la eclesiología conciliar prácticamente no han sido integrados. ¿Cómo se puede entender esta deficiencia? ¿Puede la comunidad eclesial y científica desconocer este asunto? El sesgo masculino que manifiesta la Iglesia católica, a pesar de la presencia mayoritaria de mujeres en su seno, representa realmente un punto candente en la transmisión de la fe en nuestros días.

En el año 1963, al final de la tercera sesión conciliar, el cardenal León J. Suenens propuso la incorporación de mujeres como *auditoras* en el Concilio, una práctica sin precedentes en la historia de los concilios de la Iglesia. Lo hizo por medio de una intervención pública sobre la dimensión carismática de la Iglesia en el aula conciliar, refiriéndose a la importancia fundamental de los carismas en la construcción del cuerpo místico y a la necesidad de evitar que la Iglesia jerárquica aparezca como un aparato administrativo desconectado de ellos. Marinella Perroni interpretó la posición del arzobispo de Bruselas como el comienzo de «la superación de una eclesiología de género discriminatoria», porque integraba la dimensión carismática junto a la jerárquica en el Pueblo de Dios y abría, lentamente, a una teología inclusiva. En la eclesiología de *Lumen gentium*, la cuestión se explicitó en el capítulo IV sobre laicos, en el marco del único pueblo de Dios, integrado por diversos miembros que están unidos por *un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo* (cf. Ef 4,5). Tal es el caso del subpárrafo 32b, que afirma que los miembros del pueblo de Dios tienen la misma dignidad y la misma gracia por ser hijos de Dios y que, por tanto, no hay desigualdad por razones de raza, sexo o condición social (cf. Gal 3,28; Col 3,11). La *nulla inaequalitas* resulta irrefutable: en la Iglesia no puede existir ninguna cuestión de discriminación de cualquier clase que sea. Según la teóloga italiana Cettina Militello, la cuestión principal está en cómo profundizar las enseñanzas de LG 10-12; el desafío actual consiste en «traducir la subjetividad bautismal [de las mujeres] en todas las formas posi-

bles recibiendo y explicitando el debate conciliar»[7]. Para realizar la diaconía, el ministerio y el servicio en la Iglesia, el Espíritu necesita sujetos humanos, varones y mujeres, ungidos.

Como reconocen teólogos y teólogas de todo el mundo, las mujeres desempeñan un papel fundamental en la pastoral de la Iglesia. En numerosas regiones, ellas representan la mayoría de los ministros seglares que sirven en parroquias y organismos diocesanos como catequistas, profesoras, canonistas y administradoras. La comunidad de teólogos cuenta con mujeres competentes que contribuyen notablemente desde distintas áreas; sin embargo, sus aportes no siempre se reconocen y se valoran en la Iglesia. Se necesita seguir caminando hacia una plena participación de las mujeres en la comunidad eclesial, sobre todo en la toma de decisiones.

Desde su especialidad como canonista, la teóloga alemana Sabine Demel habla de la cuestión de los ministerios de las mujeres no solo como deuda eclesial, sino también como «deuda teológica» porque observa una omisión: «la cuestión de las mujeres en la Iglesia no puede ser una decisión *pragmática*, sino que debe ser una decisión *teológica* fundamental; se debe expresar, al fin, que la Iglesia necesita a las mujeres y que las necesita como compañeras de igual derecho —no porque en caso contrario contaría con menos personal para las tareas cotidianas y debería cambiar su misión, sino porque esto es una exigencia de la imagen y semejanza del ser humano como varón y mujer—. La imagen y semejanza y el uno para el otro del varón y la mujer no tienen nada que ver con una jerarquía de género que no es jesuánica ni está redimida»[8]. Se toca aquí un núcleo teológico principal, explorado por los estudios de la teóloga católica noruega Kari Børresen: el varón y la mujer como *imago Dei*. Del análisis de Demel, sería oportuno retomar su contribución sobre el diaconado femenino, acerca del cual ella se pregunta si no representaría un reto para estos tiempos.

[7] C. Militello, «Le donne e la riscoperta della dignità battismale», en M. Perroni, A. Melloni y S. Noceti (eds.), *«Tantum aurora est»: Donne e Concilio Vaticano II*, LIT Verlag, Zúrich-Berlín 2012, pp. 219-254, 242.

[8] S. Demel, *Frauen und kirchliches Amt: Grundlagen-Grenzen-Möglichkeiten*, Herder, Friburgo-Basilea-Viena 2012, p. 16.

IV. Iglesia mundanizada o el arte espiritual de una «escucha estereofónica»

La Iglesia se mundaniza cuando pierde la perspectiva del reino de Dios; siempre necesita recordar su exigencia de conversión al reino y su justicia, como lo ha propuesto Ignacio Ellacuría —mártir latinoamericano en El Salvador—. La mundanidad de las iglesias crece entre otros motivos por la falta de una espiritualidad capaz de escuchar; las mediaciones fundamentales del encuentro con Dios fallan y el Espíritu es obstaculizado para mover a quienes quieren seguir a Jesús. Para Francisco, «la mundanidad espiritual, que se esconde detrás de apariencias de religiosidad e incluso de amor a la Iglesia, es buscar, en lugar de la gloria del Señor, la gloria humana y el bienestar personal» (EG 93). Para evitarla y sanarla, una orientación clave es empujar una Iglesia «en salida», entregada a Jesucristo en el servicio a los pobres y al Espíritu que libera de toda apariencia religiosa vacía de Dios. La mundanidad eclesial puede superarse por medio de una «escucha estereofónica» que ayude a salir de sí para recibir en simultáneo la Palabra en las Escrituras y en el grito de los pobres y la tierra[9].

El primer lugar de esta escucha es la Palabra de Dios en la Biblia, ya que *desconocer la Escritura es desconocer a Cristo,* como recuerda *Dei Verbum* 25; una escucha recomendada en las celebraciones litúrgicas por *Sacrosanctum Concilium* 35. La práctica de la lectura orante de la Biblia, presente ya en la misma Biblia y sistematizada por el monje medieval Guigo II, el Cartujo, nos enseña a conocer cómo *escuchar hoy la voz de Dios* (Sal 95,7). En las últimas décadas, la *lectio divina* ha trascendido el ámbito personal y comunitario para llegar a ser un elemento central de la pastoral diocesana, *un instrumento pastoral ordinario* que orienta el compromiso cristiano en la vida concreta. En el contexto latinoamericano, desde los años sesenta, la gran novedad eclesial está representada por el reencuentro de los pobres

[9] Cf. Ch. Theobald, «Paroles humaines – Parole de Dieu: Quelques réflections théologiques et pastorales à partir de la constitution *Dei Verbum* de Vatican II», *Cahiers Évangile* 175 (2016) 38-52; G. Söding, «Una escucha "estereofónica": El Texto y la Vida *interpretan* la Palabra», en V. R. Azcuy, D. García y C. Schickendantz (eds.), *Lugares e interpelaciones de Dios: Discernir los signos de los tiempos*, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2017, pp. 71-104.

con la Palabra de Dios. Según Carlos Mesters, «la vida de santidad y de oración no se puede llevar a cabo en plenitud si no sentimos la necesidad de la lectura orante de la Biblia»[10]. La práctica de la *lectio* señaliza el camino a la santidad no solo para la vida monástica y otras formas de vida consagrada (PC 6; VC 112), sino para toda la Iglesia llamada a escuchar, acoger y anunciar la Palabra (DV 10).

La escucha se prolonga en la historia, como discernimiento comunitario de los signos de los tiempos; Dios habla en la Biblia y en el tiempo presente por la fuerza de su Espíritu. El Vaticano II propone una Iglesia que aprende de la historia para poder anunciar el Evangelio y que este pueda ser mejor percibido y recibido (GS 44). La Iglesia de América Latina y el Caribe ha colaborado a explicitar la importancia de la escucha del clamor por la justicia. Como lugar de la presencia de Cristo, los pobres y las víctimas —mujeres y niños/as, indígenas, migrantes y otros— constituyen un camino fundamental para la fe: *desoír el clamor de los pobres/víctimas es desoír a Cristo, quien siendo rico se hizo pobre/víctima* (2 Cor 8,9). El papa Francisco recuerda la importancia de la salida de sí a los otros como criterio de toda norma moral y de discernimiento del crecimiento espiritual (EG 179). La mundanidad espiritual representa una *fuga mundi* o evasión de la historia, pero la escucha contemplativa del clamor de los pobres y de la tierra nos ayuda a sintonizar con el Espíritu. El testimonio martirial de la religiosa Dorothy Stang en su lucha pacífica contra la deforestación ilegal del bosque y la explotación a los campesinos puede encarnar el arte espiritual de una escucha estereofónica. Ella fue atacada mientras iba de camino a una asamblea de pequeños campesinos en las cercanías de Anapu, en la zona amazónica de Brasil. Sus perseguidores le preguntaron si iba armada y ella, sacando la Biblia que llevaba en su bolsa, respondió que esta era su única arma y comenzó a leer las bienaventuranzas: «Felices los que trabajan por la paz porque ellos serán llamados hijos de Dios» (Mt 5,9). Con estas palabras entregó su vida por el reino y su justicia, cuando uno de sus agresores le disparó tres tiros dándole muerte el 12 de febrero de 2005.

[10] C. Mesters, *Hacer arder el corazón: Introducción a la lectura orante de la Palabra*, Grupo Editorial Verbo Divino, Estella 2006, pp. 15-16.

V. Algunas conclusiones teológicas

La Iglesia real, que goza de una santidad imperfecta y está llamada a renovarse de forma permanente, se manifiesta «tensionada» entre sus fragilidades y sus fortalezas. Convocada para ser *sacramento histórico de salvación*, ella necesita reconocerse bajo el escrutinio público y ante el reto de ser un testimonio capaz de despertar credibilidad. Las sociedades actuales pueden colaborar con los procesos de santificación y reforma de las iglesias al poner de manifiesto sus contradicciones y exigir mayor coherencia entre sus discursos y sus prácticas. La Iglesia puede descubrir, en diálogo con la sociedad actual, las orientaciones que necesita para plantear aspectos concretos de la reforma que está llamada a realizar; este aporte que le viene de la historia actual, siempre unido a la inspiración de la revelación, puede representar una oportunidad única de aprendizaje y *aggiornamento*.

Llamada a vivir la *comuni*ón como pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu, la Iglesia peregrina ha de sentirse urgida a superar la preocupante deformación eclesiológica del clericalismo, que inevitablemente favorece el abuso de poder y dificulta la práctica de la *sinodalidad*. Solo la experiencia de una *hermandad de discípulos y discípulas* —de distintas formas de vida cristiana, etnias y culturas— puede ser digna de fe. El reconocimiento de la alteridad y el compañerismo eclesial entre las diferentes vocaciones, carismas y ministerios, pueden ser nuevos nombres de la comunión. Porque ¿cómo podría una Iglesia con sesgo masculino anunciar eficazmente la redención a mujeres, varones y niños/as del siglo XXI? La igual dignidad bautismal de cada cristiano/a debe traducirse en servicios y ministerios eclesiales, en nuevas y creativas formas sinodales de participación, discernimiento y toma de decisiones. El camino teológico y práctico reclama una conversión pastoral o estructural que vaya de una eclesiología todavía discriminatoria a otra cada vez más inclusiva.

En fin, una Iglesia que se deja «tensionar» por su vocación hacia el reino ha de reencontrar las mediaciones eficaces de una *espiritualidad estereofónica* para poder discernir y actuar en consecuencia. Sin la acción del Espíritu, la reunión de los creyentes no podrá ser signo escatológico para una humanidad rota, fragilizada y en búsqueda de

sentido; en la escucha de la Palabra que resuena en la Escritura y en el tiempo presente, evitando la tentación de la mundanidad espiritual y buscando siempre más el diálogo con los otros, la comunidad de todos los bautizados/as puede dejarse mover hacia un futuro más pleno y definitivo. El testimonio de los santos y los mártires de hoy puede señalizar el camino a recorrer.

Stan Chu Ilo *

LA IGLESIA DEL FUTURO EN ÁFRICA
Un camino hacia la praxis de la eclesiología iluminativa del papa Francisco en el catolicismo africano

Este artículo analiza cómo podría ser la Iglesia del futuro en África a la luz de la reforma misionera de la eclesiología católica en el papa Francisco. También explora cómo se verá el catolicismo mundial en un futuro en el que los católicos africanos y sus iglesias desempeñen una función importante en la conformación de la identidad y la misión de la Iglesia universal. Usando la eclesiología iluminativa del papa Francisco como guía, examinamos los desafíos y características actuales de la Iglesia en África. Concluimos estableciendo los fundamentos teológicos de una hoja de ruta para la Iglesia en África. Esta iglesia demostrará ser un agente para revertir la trayectoria inaceptable de la historia en el continente siendo una Iglesia pobre y misericordiosa plenamente involucrada en la misión de producir los frutos del reino escatológico de Dios tanto en África como en el mundo.

* Stan Chu Ilo es profesor investigador de Estudios Católicos, Estudios Africanos e Iglesia Mundial en el Instituto de Catolicismo Mundial y Teología Intercultural de la Universidad DePaul, donde coordina el proyecto Catolicismo Africano. Es presidente de Canadian Samaritans for Africa, una organización fundada por él y por la que le fue concedido el premio al Africano Excelente por el Impacto Global en 2017. Su libro más reciente se titula *A Poor and Merciful Church: The Illuminative Ecclesiology of Pope Francis*, y también ha escrito la entrada sobre eclesiología católica romana en África en el *Oxford Handbook on Ecclesiology*.

Dirección: 3020 N. 76th Court, Elmwood Park, Illinois 60707 (Estados Unidos). Correo electrónico: silo@depaul.edu

Introducción

Este artículo imagina el futuro de la Iglesia en África utilizando como guía la reforma de la eclesiología católica en el papa Francisco. Identifica los signos de los tiempos en la misión cristiana en África y las virtudes y los defectos de los paradigmas emergentes de la vida de la Iglesia en África en la actualidad. Propone cinco pasos hacia la Iglesia del futuro en África y cómo se verá el continente africano cuando sea servido por una Iglesia pobre y misericordiosa que abraza la praxis de la eclesiología iluminativa.

I. La Iglesia del papa Francisco y la estética teológica de la eclesiología iluminativa

He afirmado en un libro reciente que el papa Francisco ha introducido un nuevo paradigma eclesiológico mediante la estética teológica de una Iglesia pobre y misericordiosa[1]. Este paradigma se centra no en *quién* es la Iglesia, sino *dónde* está la Iglesia. La misión de la Iglesia es iluminar la vida de las personas con palabras y acciones siguiendo el ejemplo de Jesucristo[2]. La Iglesia puede llevar la luz del Señor a todos los pueblos (LG 1) solo si está en estrecha relación con el Señor y con el pueblo de Dios, especialmente con los pobres y los heridos, en sus alegrías y sus tristezas de cada día. La Iglesia existe para lograr un seguimiento más cercano del Señor mediante el encuentro con las personas con la lógica del amor y de la misericordia en los múltiples lugares de las experiencias humanas, especialmente en «aquellos modos no convencionales de belleza» (EG 167, véase también EG 168-169).

Este nuevo paradigma es una *eclesiología de rendir cuentas* que alaba a Dios mostrando cómo la Iglesia puede abrirse a los diversos

[1] Véase S. Chu Ilo, *A Poor and Merciful Church: The Illuminative Ecclesiology of Pope Francis*, Orbis Books, Nueva York 2018.

[2] Alocución del papa Francisco a los obispos de Camerún en la visita *ad limina*, 6 de septiembre de 2014, https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/september/documents/papa-francesco_20140906_ad-limina-camerun.html.

dones de la humanidad y de la creación como fuentes de luz divina en el mundo. Es una *eclesiología de acompañamiento* porque muestra cómo la Iglesia, a través de los sacramentos, la vida eclesial, los ministerios, las estructuras, las leyes y las relaciones, puede llegar a ser una compañera de viaje para todo el pueblo de Dios mediante una praxis misionera que se realiza mediante una misión vulnerable. Es una *eclesiología de acción* porque examina constantemente la vida interna y externa de la Iglesia para desarrollar una praxis diariamente relevante que lleve a cabo una persistente conversión, una sanación y una transformación del pueblo de Dios, de la Iglesia, de la sociedad y de la creación, de modo que puedan realizarse más plenamente en la historia los frutos del reino de Dios.

El papa Francisco llama hoy a la Iglesia a liberarse de una esclavitud a las estructuras y los sistemas para que se reforme en la misión, de tal modo que todas sus acciones, leyes, acciones pastorales y relaciones sean impulsadas por «la gozosa y reconfortante alegría de la evangelización» (EG 14-18). Esto puede suceder a través de una Iglesia que «sale» como una «comunidad de discípulos misioneros» para ofrecer generosamente y audazmente la misericordia de Dios al pueblo de Dios, especialmente a los marginados (EG 24). En el núcleo del nuevo paradigma eclesiológico del papa Francisco está la conversión misionera a la que llama a Iglesia. Esta no comienza desde una noción esencialista de Iglesia o de doctrina y autoafirmaciones, sino más bien desde la experiencia de la marginalidad de toda la humanidad y la creación en nuestra pobreza y pecado, donde más necesitamos la misericordia y el amor de Dios (EG 15, 17, 25, 119-121)[3].

Este énfasis en encontrar a las personas y llevar luz a su vida y descubrir luz en los lugares más oscuros está en el corazón de la estética de esta teología de la Iglesia que he denominado una eclesiología iluminativa. Esta es una eclesiología que responde a la pregunta: ¿qué forma de testimonio y proclamación se debe encontrar en nuestras Iglesias, entre los cristianos y los ministros de la Iglesia, que muestre el

[3] Véase C. M. Galli, «The Missionary Reform of the Church According to Francis: The Ecclesiology of the Evangelizing People of God», en A. Spadaro y C. M. Galli (eds.), *For a Missionary Reform of the Church: The Civiltà Cattolica Seminar*, Paulist Press, Nueva York 2017, pp. 24-30.

rostro misericordioso, tierno y amoroso de Dios para el mundo y traiga los diversos rostros y condiciones de todo el pueblo de Dios ante Dios? Sostengo que en las prioridades y prácticas del papa Francisco, que muestran el retrato de la Iglesia como pobre y misericordiosa, tenemos indicaciones de cómo los rostros de todo el pueblo de Dios se pueden reflejar como un espejo para Dios y cómo Dios puede encontrar a todas las personas y usa los dones de todas ellas en la Iglesia. Esta estética teológica apunta a cómo la luz de Cristo está mediada en la experiencia humana y cósmica concreta y muestra cómo nuestra condición humana está atravesada por una iluminación oculta que la Iglesia solo puede descubrir a través de su encuentro con el «otro».

El núcleo de la estética teológica de la eclesiología iluminativa es el amor de Dios, que se encuentra como primer amor y palabra de vida interna en cada instancia de encuentro con el otro, especialmente en la experiencia del quebrantamiento humano. El Señor está presente en toda realidad humana y cósmica. Este es un momento de encarnación incomparable. El Señor ha prometido estar presente en la Iglesia y en la historia, especialmente en la vida y la realidad de los hermanos más pequeños. La respuesta a la pregunta «¿Dónde está la Iglesia?» siempre se encuentra en el retrato de las experiencias cotidianas de la humanidad y el mundo tocadas por la mano de un Dios amoroso y misericordioso a través de la instrumentalidad de la Iglesia y sus miembros. El amor de Dios Padre se revela a todos los cristianos y la Iglesia en medio de los pecados, las heridas y el quebrantamiento, y puede experimentarse como una luz salvadora en la humilde obediencia y armonización de la Iglesia con su origen y modelo trinitarios.

La primera verdad para los cristianos, según el papa Francisco, no es un ser o una verdad sin nombre, sino una verdad que tiene un rostro herido: Jesucristo. Este amor encarnado —la luz del mundo en la Iglesia y en la historia— es anterior y el fundamento y la fuente de todo ser y de todo lo que la Iglesia enseña, profesa y vive. Este amor encarnado, como afirma Tomás de Aquino, es una belleza interior, así como una gracia interior (EG 37) que da belleza a la creación y define el camino de la belleza para la Iglesia. Está presente en cada ocasión de alegría y dolor de la humanidad sufriente y de todo el cosmos. Su presencia en la creación y en todo el pueblo de Dios es el identificador principal de dónde está presente Dios y los sitios

de la obra de Dios en la historia de la cual la Iglesia es una servidora. La vida cristiana es una vocación para abrazar el «camino de la belleza» (EG 167) incluso en las contradicciones y complejidades de la vida. La Iglesia está llamada a caminar por el «camino de la belleza» con la humanidad; esta es una invitación a vivir en la verdad tocando «el corazón humano y permitiendo que la verdad y la bondad de Cristo resucitado irradie dentro de él» (EG 167)[4]. La Iglesia del futuro debe abrazar el camino de la responsabilidad, el arte del acompañamiento y una praxis espiritual de acción a través de una misión vulnerable que trae salvación integral y transformación a un mundo herido al conmemorar en la historia las palabras y obras del Cordero que fue asesinado.

II. Los signos de los tiempos en África

Existe un consenso general entre los historiadores de la Iglesia y los misionólogos de que el centro de gravedad del catolicismo mundial se está desplazando a África y América Latina, lo que se manifiesta en el crecimiento exponencial de la población de católicos en las iglesias del sur global. Esto significa que lo que está sucediendo en estas iglesias puede definir la forma, identidad y dirección del futuro del catolicismo en un cristianismo posoccidental y en las sociedades occidentales poscristianas. También significa que estas iglesias deben recibir mayor respeto y autonomía en la Iglesia católica romana. De esta manera, los dones y el dinamismo de estas iglesias pueden florecer, y sus tradiciones singulares y lógicas de creencia y vida pueden usarse para abordar algunas de las preguntas disputadas sobre Dios, la moral, el matrimonio y la espiritualidad (entre otras) que dividen altamente a la Iglesia mundial en la actualidad.

La fe cristiana es viva y dinámica en África y las iglesias en África se están convirtiendo en fuertes impulsoras del cambio social. También son agentes cada vez más visibles y actores principales en todos los aspectos sociales, económicos y políticos de las sociedades africanas. De hecho, uno de los signos de los tiempos en África es que

[4] Ilo, *A Poor and Merciful Church*, p. 90.

las iglesias están adquiriendo un fuerte capital social y actuando de forma innovadora para revertir el curso de una historia inaceptable en muchos contextos sociales de África donde el pueblo de Dios todavía está clavado en la pobreza, en el sufrimiento y en el mal gobierno. En tales contextos marginales, muchos cristianos, especialmente mujeres líderes y monjas, brindan sitios alternativos de esperanza y pertenencia para grupos de mujeres y comunidades que buscan una praxis de reversión a través de la acción de las iglesias. Los ministerios sociales católicos en las áreas de educación, agricultura, microcréditos, construcción de paz o salud tienen un impacto significativo en muchas sociedades africanas.

Sin embargo, a pesar de todos estos signos positivos, la Iglesia en África afronta desafíos crecientes. Algunas de las preguntas que muchos cristianos africanos se hacen al avanzar hacia el futuro son: ¿Cuál es la identidad de las iglesias de África? ¿De qué manera estas iglesias contribuyen o dificultan el surgimiento del tipo de futuro con el que sueñan muchos africanos en sus sociedades? ¿Pueden los tipos y modelos africanos de la Iglesia influir en el renacimiento de la fe en Occidente si las iglesias africanas siguen dependiendo económicamente de las iglesias occidentales? ¿Qué imágenes de la Iglesia adoptan los cristianos africanos que podrían verse como «historias de éxito» para abordar los desafíos de los sentimientos etnocéntricos y de clanes en las iglesias africanas? Esto también se aplica a los casos de autoritarismo entre algunos líderes de la Iglesia africana, a la marginación de las mujeres y a la cultura altamente clerical y centrada en el culto que es dominante en las iglesias africanas. ¿Qué mensaje ofrecerán las Iglesias de África al cristianismo mundial sobre las relaciones ecuménicas e interreligiosas? ¿Cuáles son los enfoques cristianos africanos específicos sobre la persecución religiosa de los cristianos en algunos países africanos con una población mayoritariamente musulmana, y cómo debe relacionarse el cristianismo con otros temas culturales, tradiciones de fe y personas marginales en diversas sociedades con el fin de promover el desarrollo humano y cósmico y el reino de Dios?

Yo opino que cualquier visión realista del futuro de las iglesias de África requerirá comprender las dos narrativas antagónicas que definen lo que a menudo se ha llamado la «problemática africana»: la

crisis del Estado poscolonial y la crisis de cristianismo posmisionero. Estas dos crisis dan lugar a corrientes culturales y socioeconómicas enfrentadas que están en juego en la búsqueda de África de su propia versión de la modernidad. Estas dos crisis pueden ayudar a comprender los procesos culturales en las narrativas religiosas africanas con respecto al crecimiento exponencial de la población cristiana en el continente, el aumento de los movimientos pentecostales y carismáticos africanos, los desafíos y limitaciones del liderazgo político y religioso, la fragmentación religiosa y competencia religiosa, así como las lealtades religiosas permeables y múltiples, y la persistencia del clericalismo cultual y la marginación patriarcal de las mujeres en el catolicismo africano y, más ampliamente, en las sociedades africanas.

Son también claves para interpretar las difíciles condiciones socioeconómicas bajo las cuales vive la mayoría de los africanos que determinan los resultados de la vida de millones de personas. Todo esto está surgiendo a medida que personas, grupos étnicos y religiosos forman alineamientos sociales, religiosos y políticos en la competencia por el poder y los intereses para hacer frente a la privación percibida que surge del pacto social en la mayoría de los países africanos en medio del espectro de la pobreza y la violencia estructural. Este es el panorama más amplio a través del cual se puede leer tanto el llamado extremismo religioso en algunas partes de África, como la migración y la crisis humanitaria que afrontan millones de africanos en muchas partes del continente. También puede ayudarnos a entender las preguntas sobre la pobreza, los llamados movimientos del evangelio de la prosperidad y la búsqueda de curación y milagros en las iglesias.

III. La Iglesia de África: Una hoja de ruta para el futuro

¿Cómo pueden las Iglesias de África afrontar estos desafíos y oportunidades en medio del crecimiento exponencial de la fe cristiana en el continente? Propongo cinco pasos. El primero es el desarrollo de una identidad católica dinámica. Segundo, el desarrollo de una tradición intelectual católica dinámica. Tercero, la aparición de un liderazgo católico que ayude a abordar los desafíos que afronta la Iglesia en África y a influir en la evolución de las iglesias africanas para que

alumbren cristianos fuertes en la fe y en la acción consecuente. En cuarto lugar, abordar el contexto social de África donde la religión se ha convertido en muchos casos en un medio para resolver problemas más que en un canal para la relación íntima con Dios, los seres humanos y la naturaleza, un medio de salvación integral y florecimiento humano y cósmico. Quinto, el surgimiento de una verdadera catolicidad en la Iglesia en general que trate a las iglesias de África en la tradición católica como iglesias maduras y adultas y no como colonias eclesiales dependientes de la Iglesia de Roma.

La primera cuestión está en relación con una eclesiología de responsabilidad que alaba a Dios por los dones que ha dado a África. En particular, constituye un desafío para inculturar la fe cristiana en el continente. El objetivo es conseguir que el africano que acepte la fe encuentre en ella una fuerza integrativa y coherente que responda a las numerosas cuestiones sobre qué creer, cómo creer y cómo vivir. La mayoría de los especialistas cree que la presencia de una «doble conciencia», una «fe esquizoide», una «fe oscilante» y una «afinidad religiosa permeable» en muchos cristianos africanos, suscitan interrogantes fundamentales sobre la naturaleza de la conversión en el cristianismo africano[5]. ¿De qué se convierten los africanos y qué tipo de fe, de vida y estructuras eclesiales adoptan? ¿Cuál es el antes y el después de la conversión de las religiones tradicionales africanas? Esta pregunta es especialmente relevante cuando tratamos de la afinidad religiosa experiencial e imprecisa en situaciones límite en el marco de la vida y la fe diario de muchos cristianos africanos. Esto ha dado origen a un persistente desfase cultural, porque la fe oficial de la Iglesia está a veces en contradicción con la fe real de los cristianos africanos y sus fuentes internas de validación y autentificación de la fe en el nivel específicamente personal, cultural y de autocomprensión comunitaria.

La Iglesia del futuro en África debe trabajar duro para implementar la visión del Primer Sínodo Africano sobre la urgencia de la inculturación para superar la brecha entre la fe oficial y la fe real (*Ecclesia in*

[5] Véase Laurenti Magesa, *Anatomy of Inculturation: Transforming the Church in Africa*, Orbis Books, Nueva York 2004, pp. 148-155; Paulinus Odozor, *Morality Truly Christian, Truly Africa*, University of Notre Dame Press, Indiana 2014, pp. 165-175.

Africa 59). Los obispos católicos africanos también se comprometieron en el Sínodo en hacer de la Iglesia en África comunidades de fe autosuficientes (EA 104) y promover la causa de la justicia y de la paz (EA 112-114). Esto exigirá, como propone el Primero Sínodo Africano, «por un lado, respetar, conservar y fomentar los valores y las riquezas de África, y, por otro, "llevar a Cristo al centro mismo de la vida africana y elevar toda la vida africana a Cristo"» (EA 127).

El segundo desafío está relacionado con la tradición intelectual católica. ¿Cómo se socializa a las personas en la fe y cómo los católicos africanos documentan modelos de fe, espiritualidad, moral y servicios sociales que son características emergentes de la presencia de la Iglesia en África? ¿Qué formas de vida, espiritualidad y moral católica están emergiendo en África como resultado de la presencia de la Iglesia católica que son tradiciones transferibles de sabiduría para ayudar a los africanos a leer los signos de los tiempos? ¿Cómo fundamentan los teólogos y los pastores católicos africanos la comprensión del humanismo cristiano, de la antropología teológica y de la enseñanza social de la Iglesia, entre otros aspectos, mediante la herencia y la visión católicas tal como son vividas y celebradas en África actualmente conversando con sus ricas tradiciones intelectuales y de justicia social?

Profundizar la fe en África requerirá el crecimiento de la herencia intelectual del catolicismo africano dentro de la estructura en constante expansión de la fecunda herencia intelectual africana en diálogo con la perdurable tradición intelectual católica. Esto implica una búsqueda incesante de cómo la fe católica, fundada en las verdades reveladas del Evangelio y la tradición, puede ser mediada a través del conocimiento cultural, los artefactos culturales y el comportamiento cultural autóctonos de África. Sostengo que esta situación —la lentitud de la inculturación de la fe y el Evangelio en África— no debe ser una causa de dolor, sino que debe verse como una señal de que la fe cristiana atraviesa un proceso de prueba y formación en África. Estos son los dolores de parto de una fe en transición de su cautiverio misionero que asume su propia voz, lugar y relevancia en la historia religiosa, cultural y social africana.

El tercer desafío es el liderazgo. La reciente crisis por el rechazo de un obispo en Nigeria y el asesinato de obispos en Camerún y Kenia

en los últimos años apuntan a un desarrollo preocupante sobre cómo se perciben el ministerio eclesial y el ejercicio de la autoridad en la Iglesia. Veamos algunas preguntas que deben abordarse con respecto a la reforma del liderazgo en las iglesias locales: ¿Cómo se eligen los líderes en nuestras iglesias? ¿Deben ser los nuncios y los miembros de la Curia de Roma los únicos que elijan a los candidatos idóneos para ser obispos, rectores de seminarios, jefes de órdenes religiosas y de agencias sociales católicas en África? ¿Cómo educamos a los futuros líderes de África a través de la Iglesia? ¿Cómo ejercen los clérigos y los religiosos sus cargos en la Iglesia? ¿Cuán creíbles y proféticos son los estilos de vida de los líderes de nuestra Iglesia y de los laicos en varias posiciones de liderazgo y qué diferencia marca su fe a la hora de dar testimonio de Dios a través de las posiciones que ocupan? La Iglesia del futuro en África debe adoptar una estrategia evangélica consciente y deliberada para la formación de líderes y la orientación de los laicos, los religiosos y los jóvenes que acuden a nuestras iglesias. Debe trabajar arduamente para crear líderes que sean servidores transformadores cuyo liderazgo sea un modelo y un testimonio de la determinación de un buen liderazgo para el futuro de la Iglesia y la sociedad en África.

El cuarto paso es la necesidad de una Iglesia africana verdaderamente profética, es decir, una Iglesia pobre para los pobres. Esta Iglesia del futuro debe llevar siempre consigo las marcas y las heridas de las personas que sufren en su proclamación, su testimonio y su vida eclesial. Los dos sínodos africanos dieron gran relevancia a la necesidad de que las iglesias dieran esperanza a los africanos realizando una opción por los pobres (EA 139, 113, 70, 68-69, 44, 52; *Africe Munus* 25, 27, 29, 30, 84, 88-90). El mayor desafío que afrontan las Iglesias en la compleja realidad social africana es cómo proclamar y poner en práctica la praxis de la esperanza para los pobres que viven en el círculo inexcusable de la pobreza que golpea al pueblo de Dios en África. ¿Cómo puede ser la presencia de la Iglesia un punto de luz que lleve a cabo la transformación social y produzca vida abundante? ¿Cómo pueden las iglesias oponerse a las dictaduras en algunos países africanos, a los gobiernos e instituciones fallidos y a la explotación de las masas pobres de nuestro pueblo? ¿Cómo responden las iglesias a los ricos recursos humanos y materiales

del continente que ya están siendo explotados por las élites africanas, por líderes religiosos y políticos que a veces son cómplices de las estructuras de explotación internacionales que han esclavizado a nuestro continente durante siglos?

La Iglesia del futuro en África debe hablar mediante sus palabras, la vida eclesial, la predicación y el testimonio desde el caos de las vidas de muchos africanos que todavía están clavados en la cruz. Debe ser una Iglesia de acompañamiento, un testigo de lo que le está sucediendo al pueblo de Dios y un compañero de viaje con la gente de África, especialmente los marginados. Lo decisivo de esto se reflejará en las eclesiologías que crecen a partir de los gritos de las personas y su fe viva. Debe dar nacimiento a nuevas formas de liturgia, proclamación y testimonio que se traduzcan en acciones pastorales y praxis encaminadas a la transformación social para lograr plenamente la realización humana y cultural como esencial para la salvación integral y la reversión de la inaceptable trayectoria de la historia en África.

IV. Una nueva comunión entre el centro romano y las periferias africanas

El quinto desafío lo constituye el surgimiento de la verdadera catolicidad en el espíritu del Vaticano II. Indiquemos algunas de las cuestiones que pueden hacerse en esta perspectiva: ¿Pueden las iglesias africanas desarrollar su propio camino hacia el futuro sin ser obstaculizadas por la supervisión y el control de Roma? ¿Cuándo puede la Iglesia en África ser autosuficiente sin que sus obispos y sacerdotes tengan a que ir a Europa y Norteamérica para pedir ayuda económica o a Roma en busca de orientaciones pastorales y administrativas? La Iglesia del futuro en África necesitará una nueva comunión entre el centro romano y las iglesias autóctonas. Esto exigirá vivir plenamente la enseñanza del Vaticano II sobre el estatus eclesial de las iglesias locales y sus obispos. La constitución *Lumen gentium* (23) afirma que existe una relación íntima, inseparable y mutua entre la Iglesia universal y las iglesias locales. La tarea, por tanto, consiste en concretar la relación entre Roma y las diócesis, las

conferencias episcopales nacionales, los movimientos religiosos y laicales e institutos de vida consagrada en África. La enseñanza del papa Francisco es útil para entender el adecuado equilibrio en la relación entre las iglesias locales y Roma.

El Papa usa la imagen de una gran orquesta para describir la catolicidad de la Iglesia: «Una bella imagen que ilustra cómo es la Iglesia es la de la orquesta en la que existe una gran variedad. No somos iguales ni tenemos que hacer lo mismo. Somos diferentes, variados, cada uno con sus cualidades especiales. Y esta es la belleza de la Iglesia: cada uno aporta sus propios dones, recibidos de Dios, para el enriquecimiento de los demás. Y entre los varios miembros existe la diversidad; sin embargo, esta diversidad no conduce al conflicto y la oposición. Es una variedad que permite al Espíritu Santo combinarla de forma armónica»[6]. Dice también Francisco que la Iglesia «no tiene una única expresión cultural», sino que más bien experimentamos el don de Dios y la auténtica catolicidad en la diversidad de personas que forman la Iglesia (EG 115-116). Y en este mismo sentido afirma: «Las distintas líneas de pensamiento filosófico, teológico y pastoral, si se dejan armonizar por "el Espíritu en el respeto y el amor", también pueden hacer crecer a la Iglesia, ya que ayudan a explicitar mejor el riquísimo tesoro de la Palabra» (EG 41).

El papa Francisco nos da aquí una guía sobre cómo la eclesiología del Vaticano II puede llevarse a cabo plenamente con respecto al estatus de las iglesias locales. En una eclesiología iluminativa, cada iglesia local debe ser vista como un punto de luz que refleja la luz común que brilla en la totalidad de la Iglesia gracias al Señor. Ya fue defendida esta perspectiva antes e inmediatamente después del Vaticano II por el futuro papa Benedicto XVI. Durante las décadas de 1960 y 1970, Joseph Ratzinger cuestionó la «pretensión universal del Papa» y el «principio patriarcal posconstantiniano» que confundían la sucesión apostólica y el primado del Papa con una administración centralizada «vinculada con cuestiones políticas y geográficas». Pedía distinguir claramente entre la teología episcopal, centrada en los derechos de los obispos locales, y la teología papal, centrada en la suce-

[6] Francisco, *The Church of Mercy: A Vision for the Church*, Loyola Press, Chicago 2014, p. 34 (trad. esp.: *La Iglesia de la misericordia*, San Pablo, Madrid 2014).

sión apostólica, el primado y la transmisión de la tradición. En esta perspectiva, sostenía que puede existir «una unidad de fe y *communio*» entre las iglesias locales y el Papa en la que este mantiene el poder de dar «interpretaciones vinculantes de la revelación acontecida en Cristo cuya autoridad es aceptada dondequiera que se da»[7].

Siguiendo esta línea de pensamiento, ya no es necesario que la Iglesia del futuro deba tener una liturgia uniforme, un derecho canónico uniforme y un nombramiento uniforme de los obispos locales por Roma, como tampoco un mismo currículo educativo para todas las iglesias locales impuesto por la Congregación para la Evangelización de los Pueblos ni un mismo plan de pastoral ni una misma estructura administrativa. En efecto, estoy de acuerdo con Ratzinger en que es posible ahora comenzar a pensar en la posibilidad de un patriarcado africano. Este patriarcado podría atender a las antiguas iglesias coptas de África, las iglesias ortodoxas etíopes y las tradiciones católicas africanas, entre otras realidades. La futura Iglesia de África debería estar libre de su yugo romano como una manera de llevar a plenitud las tradiciones eclesiales verdaderamente africanas que pueden enriquecer a la familia católica universal solo en la catolicidad realizada de la Iglesia. Un patriarcado africano podrá encontrar enfoques e innovaciones pastorales atendiendo al contexto sobre cuestiones tales como liturgias africanas inculturadas, criterios para las vida sacerdotal y religiosa, matrimonio y vida familiar, ministerios de sanación en la Iglesia, brujería y otros desafíos pastorales no resueltos en África actualmente, alguno de los cuales no se mencionan ni siquiera en el *Catecismo de la Iglesia Católica* ni en el *Código de Derecho Canónicos.*

Conclusión

Un principio eclesiológico esencial para vislumbrar la Iglesia del futuro lo da el mismo papa Francisco en *Evangelii Gaudium* (222-225) cuando afirma que «el tiempo es superior al espacio». El Papa

[7] K. Rahner y J. Ratzinger, *The Episcopate and the Primary*, vol. 4, Herder and Herder, Nueva York 1963, pp. 57-59; J. Ratzinger, *Le nouveau peuple de Dieu*, Aubier, París 1971, pp. 68-70 (trad. esp.: *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 2009).

invita a la Iglesia a preocuparse más por «dar la prioridad al tiempo», desarrollando procesos mediante la apertura a la historia, la diversidad, el diálogo y la sinodalidad, para buscar una praxis misionera que pueda afrontar el hambre del mundo, en lugar de intentar ocupar o dominar espacios de poder mediante su autoafirmación. Es este un enfoque que puede orientar el discernimiento pastoral, el acompañamiento y la acción en cuanto apertura a las sorpresas del Espíritu Santo (*Gaudete et exsultate* [GE] 41) y un testimonio pastoral a largo plazo que construye personas e instituciones. Exige fidelidad a las experiencias humanas y culturales concretas en la evangelización, que requiere «tener presente el horizonte, asumir los procesos posibles y el camino largo» (EG 225).

La afirmación de que el tiempo es superior al espacio implica que la Iglesia del futuro debería estar abierta para aceptar los procesos locales en esta era del cristianismo mundial como camino de acogida del resplandor de los frutos del Espíritu Santo y de las sorpresas de Dios. Esto desafía a las iglesias africanas a embarcarse con vigor y valentía en el camino de reforma. Para que esto suceda es necesario que las iglesias locales gocen de un mayor espacio y libertad en la tradición católica romana. Estoy convencido de que nos encontramos en el momento en el que los cristianos y las iglesias de África se dediquen a fondo para afrontar los desafíos y las limitaciones del continente, usando sus propios recursos espirituales y culturales en comunión y corresponsabilidad con la Iglesia de Roma[8]. Las iglesias de África no deben llegar a ser esclavas de su pasado ni víctimas de un futuro idealizado. La Iglesia del futuro en África puede servir mejor a la Iglesia universal sirviendo al pueblo de Dios que vive en África y siendo un agente de liberación de nuestro pueblo con respecto a todo lo que le impide disfrutar de la vida abundante que emerge cuando se hace la voluntad de Dios en la tierra como en el cielo.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[8] Véase la «Declaration of Bishops of Africa and Madagascar on the Promotion of Evangelization of Co-Responsibility and Promotion of Research on African Theology at the 4th Synod of World Bishops», en T. T. Tshibangu, *Le Concile Vatican II et L'Eglise Africaine: Mise en Oeuvre du Concile dans L'Eglise d'Afrique* (1960-2010), Epiphanie-Karthala, París 2012, pp. 129-132.

Mike van Treek Nilsson *

IMAGINACIÓN Y FANTASÍA
El aporte de la Biblia a la Iglesia del futuro

Este artículo extrae de las Escrituras una reforma necesaria y radical en la Iglesia (particularmente en relación con el trabajo bíblico). La Palabra es «útil para la vida» ya que nutre la imaginación simbólica. A menudo, los textos sagrados se leen con un enfoque fundamentalista, y hay una falta de criterios literarios y de preocupación humanista. La literatura en el mundo de hoy tiene una comprensión diversa de la realidad, y el trabajo bíblico también destaca la pluralidad. Lo que es importante es una comprensión emancipadora y plural de la realidad. Debido a los encuentros con el «otro», tal comprensión conduce a una experiencia de Dios que no es egocéntrica. Este artículo ofrece criterios para provocar cambios en la iglesia y en la sociedad, y para incluir la Biblia en los estudios humanísticos.

La iglesia del futuro. Pensar en ella necesita de la imaginación y de la fantasía. Gianni Rodari defendía el valor liberador de la palabra, animaba a confiar en la creatividad infantil que gracias al juego puede imaginar un mundo distinto, conectando elementos que normalmente una mente lógica y adulta querría mantener separados. Tomar la palabra en el campo de la teología y confiar en la eficacia de la imaginación y de la fantasía para ello

* Mike van Treek, investigador bíblico independiente, nació en Chile en 1974. Doctor en Teología por la Universidad Católica de Lovaina, Louvain-la-Neuve (2008). Magíster en Teología Bíblica por la Universidad Gregoriana de Roma (2003). Profesor adjunto en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Santiago, Chile (2003-2017). Autor de numerosos artículos y de *Expresión literaria del placer en la Biblia hebrea* (Verbo Divino, Estella 2010).

Dirección: Unión Obrera 530 Rancagua (Chile). Correo electrónico: mvantreek@gmail.com: Internet: http://orcid.org/0000-0003-4646-1956; https://www.researchgate.net/profile/Mike_Van_Treek2/info

significa desafiar las posibilidades del presente para que en la iglesia «nadie sea esclavo»[1], sino libre. La imaginación y la fantasía no bastan, sin duda, para reformar la iglesia; faltará luego deliberar, ponderar, decidir y conducir creativamente los cambios en los ámbitos eclesiales carentes de sentido evangélico.

Hoy, orientar el quehacer de la teología a todo esto me parece un ejercicio que, sin despojar a la disciplina de sus contenidos, va más allá de ellos, pues interpela sus presupuestos tradicionales y los métodos teológicos más habituales. En efecto, poner la imaginación como motor del pensamiento pone en cuestión las condiciones institucionales del ejercicio teológico en tanto en cuanto muchos de los lugares donde tradicionalmente se ha producido un pensamiento teológico sistemático hoy ya no parecen dispuestos a una aventura novedosa o audaz, sino que parecen trincheras de defensas institucionales.

Que la teología recoja los desafíos del presente es una seria cuestión política. Las situaciones que las sociedades enfrentan hoy debidas a la globalización, a los cambios demográficos, climáticos, a las migraciones, entre otros, afectan también a las estructuras de las iglesias y requieren de ellas respuestas novedosas y creativas. Se trata de cómo ayudar a resolver nuestra vida de cara, por ejemplo, a la crisis ecológica causada por un sistema económico y político depredador de la tierra y de la dignidad que la propia tradición cristiana ha nutrido ideológicamente. Además de la crisis socioambiental, muchas iglesias se hallan contestadas por su respuesta inapropiada a la cultura de abuso de poder que han desarrollado como modo de relación tanto con la sociedad como en su interior. La falta de credibilidad y confianza que el abuso de poder ha generado se hace cada vez más notoria y abierta: los fieles, uniéndose en ello y con toda razón a muchos otros grupos de la sociedad que no comparten la fe, hacen ver que no confían en sus propios pastores y guías.

Estos tres elementos rápidamente evocados (crisis socioambiental, abuso de poder y falta de credibilidad y confianza en los líderes) son una muestra de la compleja situación que viven las iglesias. El

[1] G. Rodari, *Grammatica della fantasia. Introduzione all'arte di inventare storie,* El, Trieste 2010, p. 10.

diagnóstico de la crisis y la caracterización del contexto podría considerar otras situaciones. Aquí he querido evidenciar tres. Cada una de ellas requiere de una gran inversión de imaginación a la hora de ser enfrentadas. De lo contrario, la condena es la irrelevancia y la repetición de los esquemas caducos. ¿Qué futuro se diseña para las iglesias y para la sociedad si situaciones como estas no son enfrentadas con radical imaginación y fantasía?

En las páginas que vienen no buscaré dar respuestas a esta pregunta, sino más bien invitar a mis lectores a considerar diversos aspectos de la interpretación bíblica. En mi ejercicio como investigador, docente y en mi propia experiencia como lector de la Biblia, he visto que ciertos aspectos de la práctica lectora de la Biblia traban la libertad de imaginar. Esto no solo empobrece la lectura de una obra literaria, sino que también rutiniza el encuentro con un texto que debiera entusiasmar a la comunidad lectora para un encuentro con Dios. Abordaré sucesivamente tres aspectos que me parecen importantes referidos a las condiciones actuales de lectura de la Biblia, a saber, su inserción en un canon literario amplio, los efectos políticos en la lectura y el rol que puede jugar en la emancipación de los lectores.

I. La Biblia como parte de la constelación literaria universal

La manera en que las iglesias cristianas y sus fieles se relacionan con la Escritura ha cambiado constantemente a lo largo de la historia. Esto resulta una conclusión bastante indiscutible cuando se revisa la historia de la exégesis y las prácticas de lectura que acompañan, por ejemplo, el proceso de la Reforma y Contrarreforma. La Biblia hoy se lee bajo una pluralidad de intereses, métodos y perspectivas. La comunidad de lectores se ha democratizado: el lector habitual no es, como era hace cinco siglos, el clero católico (que coincidía con el varón blanco europeo de formación cultivada). Hoy, los sujetos e intereses contemporáneos han desarrollado, por ejemplo, lecturas feministas, mujeristas, indigenistas, liberacionistas, etc.

Todo ello no es una anormalidad de la Biblia. Las prácticas de lectura individual y comunitaria de la Escritura se inscriben en la constelación de hábitos y de modos de lectura de otros textos. La Biblia,

en tanto que es una obra que enriquece y forma parte del canon de la literatura universal, se lee como forma de orientar la vida, de alimentar el imaginario simbólico que explica y lee el mundo, se recibe en una crítica académica más o menos erudita o en grupos de iniciados no profesionales que la comentan colocándola en correlación con la propia experiencia de vida y los propios conocimientos y saberes respecto del mundo y de lo viviente.

De la Biblia se afirmado siempre que ella puede decir una palabra de verdad o de autoridad sobre el sentido de la experiencia personal y del devenir colectivo. El poder atribuido a ella de normar la vida de la comunidad y orientar el pensamiento es el núcleo de la canonicidad de la Escritura: ella busca edificar una comunidad creyente. Pero esta característica no es exclusiva de la Biblia o de los textos sagrados. Toda obra impacta de alguna forma en los lectores y los transforma en alguna medida, los conforma como una comunidad ideal de la obra. Por otro lado, ni la Biblia ni otras obras literarias se escribieron de espaldas a la sociedad o a la cultura. Toda obra es parte de un flujo de experiencias, ideas, interrogantes, intuiciones, imágenes, fantasías y propuestas que en realidad no pertenecen al autor que las escribe, sino que él o ella las textualiza, las coloca, en el caso de las obras narrativas, en una temporalidad que permite su recepción y elaboración por parte de los lectores. Por ello pienso que el futuro de una lectura bíblica nutritiva tendría que dar cuenta de este hermoso hecho, que la literatura es útil para la vida, ella ayuda a pensar posibilidades de existencia, a imaginar, gracias a la ficción, por ejemplo, nuevas maneras de vivir o a explorar de manera segura consecuencias indeseables de nuestras propias acciones[2].

Gracias al conocimiento que tenemos de la génesis y desarrollo de los diferentes escritos bíblicos, sabemos que en sustancia su proceso

[2] Sobre esto: T. Todorov, *La literatura en peligro,* Galaxia Gutenberg, Barcelona 2009. En el ámbito de la teología, A. Gesché ha recepcionado alguna de estas ideas. En América Latina, véase el trabajo de Ivone Gebara, *Le mal au féminin. Réflexions théologiques à partir du féminisme,* L'Harmattan, París-Montreal 1999. En cuanto a las prácticas de lectura asociadas a esta idea, me ha resultado interesante el programa «Gente y cuentos», fundado por Sarah Hirschman (ver http://peopleandstories.org).

de composición no difiere de cómo se realizaban otros escritos contemporáneos, por ello no es tampoco extraño que la hermenéutica desarrollada en torno a la Escritura tampoco sea muy diferente con relación a otros textos considerados o no sagrados. Sobre este punto, aunque no pueda desarrollarlo aquí, es importante tener en cuenta que el carácter inspirado de los textos bíblicos que la comunidad reconoce en la Escritura, por ejemplo en 2 Timoteo 3,16, es una premisa dentro de la argumentación que esta epístola desarrolla sobre el conflicto provocado por algunos maestros y sus enseñanzas destinadas a las mujeres. Es lamentable que la presentación de la inspiración bíblica que hacen algunos manuales de teología haya insistido excesivamente en las diferencias entre la concepción griega y bíblica de la inspiración, señalando como características distintivas la posesión extática en la concepción griega y, la fuente de una revelación de Dios en la segunda. Esta distinción ha llegado a sobrevalorar el contenido informativo de la Escritura, sus aserciones o juicios intelectuales y a situar la inspiración en el ámbito de la verdad y de la inerrancia.

Pero estudios serios obligan a matizar esta distinción, pues la inspiración como posesión extática en que el poeta se conecta con la divinidad abandonando la razón y sus destrezas literarias correspondería más bien a la concepción que Platón desarrolla sobre la inspiración artística. Por su parte, Penelope Murray concluye que la concepción griega de inspiración es más compleja y rica que la sostenida en el platonismo. En Grecia se asocia el conocimiento del poeta a la memoria, a la ejecución del acto poético y a la destreza del autor, y por tanto enfatiza mucho más los aspectos del arte literario del propio autor y la cultura[3].

Paradojalmente, el fundamentalismo bíblico y las tradiciones más apologéticas e integristas del cristianismo, bajo el pretexto de defender una identidad cristiana propia, han insistido en una inspiración verbal que se parece mucho más a la versión platónica de la inspiración que a lo que se puede decir de ella a partir de las escasas referencias bíblicas y patrísticas del asunto. En su discurso, el autor de la segunda carta a Timoteo expresa la utilidad de la Escritura inspi-

[3] P. Murray, «Poetic Inspiration in Early Greece», *The Journal of Hellenistic Studies* 101 (1981) 100.

rada para llevar adelante un proceso pedagógico en la vivencia de la piedad cristiana. La Escritura es útil porque su fuerza es el Espíritu de Dios, pero ello no significa que su concepción de inspiración implique la anulación de todo el conocimiento, experiencia y destreza de los autores. En ello, no hay grandes diferencias con la concepción griega tal como la presenta Murray. La paradoja de todo esto es que se termina considerando como un rasgo distintivo de la Escritura aquello contra lo cual en principio el cristianismo quería distinguirse. Ello se realiza en una doble operación falaz: generalizar la concepción platónica de inspiración a toda Grecia y, luego, inadvertidamente, aplicar las mismas características de lo negado a la inspiración bíblica. En efecto, recuperar la personalidad y la destreza auctorial de los escritores de la Biblia ha sido una de las controversias más álgidas en la exégesis católica del siglo pasado.

El reto sería aquí volver a revisar la teología de la inspiración de manera que se perciba más claramente el carácter literario de la Escritura, es decir, dejar de considerar la Biblia como un caso excepcional y único de fabricación literaria y poder apreciar la singularidad de ella en tanto que forma parte de una más amplia red de prácticas discursivas.

II. El fundamentalismo y la hermenéutica especial de la Biblia

Este planteamiento que realizo muy someramente tomando en consideración un aspecto fundamental de la hermenéutica bíblica como es la inspiración divina de ella, afecta muy íntimamente el tratamiento que se da a la Escritura en los discursos fundamentalistas e integristas por instancias protestantes o católicas. Aquellos discursos tienden a identificar la verdad de la Escritura con enunciados asertivos contenidos en ella. Hemos visto recientemente, por ejemplo en el ámbito de proyectos restauracionistas de algunos políticos, el refuerzo de discursos basados en argumentos tomados de las Escrituras[4]. Mary Ann Tolbert ha mostrado la relación entre la orienta-

[4] Por ejemplo, el documento programático del plan de gobierno de Fabricio Alvarado, candidato a la presidencia de Costa Rica que ganó la primera vuelta de las elecciones, coloca la *Biblia* como una de las «fuentes de información» de

ción política de los discursos y el tipo de hermenéutica bíblica empleada para elaborar los argumentos basados en la Escritura. Así, las tendencias políticas resistentes a los procesos de emancipación (abolicionismo, feminismo, «minorías» sexuales) argumentan usando una hermenéutica bíblica «especial», es decir, la consideración de la Escritura como un texto del todo particular, cuya autoridad se asienta en su origen divino. Resaltan así la autoridad del texto —y la de ellos como sus auténticos intérpretes— por sobre todo argumento considerado humano. Pero Tolbert también constata que la Escritura ha sido aliciente o motor de las mismas luchas resistidas[5]. En el ámbito católico, se ha abierto recientemente una agria discusión sobre lo que los sectores más integristas llaman «ideología de género». El caballo de batalla de estos grupos lo constituye una artificiosa síntesis de una antropología bíblica presentada como un dato revelado e incuestionable que se impone como criterio de juicio a todo otro conocimiento sobre el ser humano. Un ejemplo ilustrativo de ello es el escrito de Paul Mankowski[6]. Él se refiere a la expresión de Gn 2,24 «por tanto, un hombre deja a su padre y a su madre y le es fiel a su mujer, y los dos se hacen una sola carne» (según su traducción, de la cual difiero). Según el jesuita, el versículo afirma una «certeza trans-histórica» que el texto presenta como «una verdad universal, separada de una especificidad local, histórica o incluso religiosa». La hermenéutica especial de la Escritura, es decir, una concepción de lo que ella significa, aísla la Biblia de otras obras literarias. Ha sido usada para excluir y reprimir a ciertos grupos de las iglesias mediante la desacreditación de sus demandas o reivindicaciones. Al respecto, Tolbert analiza el caso de las luchas antiracistas, el feminismo y la reivindicación de la diversidad sexual. proporciona un análisis de

las propuestas de gobierno de su «partido de restauración nacional» basado en el «cristianismo social» como una «ideología para todos».

[5] M. A. Tolbert, «A New Teaching with Authority», en Fernando Segovia y Mary Ann Tolbert (eds.), *Teaching the Bible: The Discourses and Politics of Biblical Pedagogy*, Orbis Books, Nueva York 1998.

[6] P. Mankowski, «La enseñanza de Cristo sobre el divorcio y el segundo matrimonio: el dato Bíblico», en Robert Dodaro (ed.), *Permanecer en la verdad de Cristo: Matrimonio y comunión en la Iglesia católica,* Cristiandad-Ágape, Madrid 2014, pp. 38-68.

algunos casos. La iglesia del futuro, en cambio, se construye sobre un principio de no discriminación sino bajo el paradigma del encuentro. Ella debe mostrará que la Palabra de Dios que se halla en sus Santas Escrituras conversa con todas las experiencias de los seres humanos que se encuentran allí textualizadas y enriquece la reflexión sobre ellas sin excluir la mirada que otras culturas y tradiciones tengan y que se expresan en sus propias obras literarias, sean éstas consideradas sagradas o no.

En este punto, me parece que el futuro de las comunidades creyentes pasa por valorar la pluralidad de perspectivas que se hallan en la Sagrada Escritura. Esta pluralidad no debería ser asumida solo como un aspecto que permita a muchos y muchas encontrarse de manera individual o grupal con el mundo del texto, sino como un desafío, una pregunta que desplace el foco que se ha puesto sobre la identidad cristiana hacia una lectura más bien sapiencial de la realidad. Aquí me interesa reforzar la idea que los libros de la Escritura han surgido como parte de un diálogo —y muchas veces una disputa— con las corrientes culturales y políticas contemporáneas y posteriores a ellos. Frente a aquellas dinámicas culturales estos libros y escritos bíblicos han intentado llevar adelante una reflexión en sus lectores y, con ello, incidir en la vida, en la organización social[7]. Por ello que una interpretación política de la Escritura no es una alternativa a una interpretación teológica: la Biblia, en tanto que obra de literatura, trabaja al lector por dentro, ayudándolo a comprender, interpretar y cambiar el/su mundo.

III. Emancipación de la lectura

El acceso a la lectura ha aumentado en el último siglo. Las fuentes de información sobre cualquier asunto están cada vez más cerca y

[7] He mostrado algunos aspectos de esta dinámica en relación a la pureza de la semilla de Abraham en M. van Treek, «Sara contra Esdras: Lectura crítica en el canon del Segundo Templo», *Theoloica Xaveriana* 67 (2017), 163-185 [http://dx.doi.org/10.11144/javeriana.tx67-183.scelcc]. Entre los textos del canon se da una verdadera disputa entre corrientes que refuerzan ideas identitarias nacionalistas y textos que intentan desactivarlas.

son cada vez más accesibles. La revolución de la lectura ha tenido a la Biblia como protagonista desde la invención de la imprenta, pues ella permitió, en la Europa de la Reforma, la multiplicación de los discursos teológicos que pudieron circular libremente pese al intenso control que la Iglesia romana impuso a los autores, imprentas, librerías, distribuidores de libros, aduanas, etc.[8] Hoy, gracias al hipertexto, el acceso y navegación se realiza entre enormes cantidades de información, por lo que se puede hablar de una época donde el desarrollo de habilidades de lectura (selección, evaluación, registro, recuperación de lo leído, por ejemplo) cobra una importancia hasta ahora no vista. Se trata, entonces, de educar lectores emancipados, es decir, lectores que encuentran su camino de liberación frente a la Escritura, lectores que puedan aprender por ellos mismos de la vida.

El lector emancipado es aquel que no está sometido a la comprensión de la Biblia mediante las explicaciones (sean estas del tipo que sean) que dan los maestros de la gramática o la doctrina, puesto que, como dice Rancière, «hay embrutecimiento donde una inteligencia está subordinada a otra inteligencia»[9]. Por el contrario, hay emancipación cuando el saber del lector no se subordina al saber del maestro, cuando la inteligencia del lector no se somete a la del maestro que explica. Esto que digo podría parecer excesivamente alejado de lo que en general oímos decir en la academia: que la Biblia es demasiado compleja para entenderla sin comentarios, pero ese no es el punto.

No se trata de proponer una lectura autosuficiente de la Biblia, se trata de comprender que la Biblia habla de la experiencia de Dios desde una situación tan condicionada por la cultura como nuestra propia experiencia de Dios; por ello, en realidad, leer la Escritura es encontrarse con otro en una conversación, un otro que no tiene la razón sobre mí mismo, sino un mundo que ofrecer para enriquecer la comprensión y el obrar del lector que se pone en juego en el mun-

[8] Sobre esto véase D. Julia, «Lecturas y Contrarreforma», en G. Cavallo y R. Chartier, *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Santillana, Madrid 2004, pp. 415-467.

[9] J. Rancière, *El maestro ignorante: cinco lecciones sobre la emancipación intelectual,* Huerders/Libros del Zorzal, Santiago de Chile 2014, p. 27.

do del texto y, luego de ello, en su propio mundo. Ricoeur ha llamado a esto *triple mímesis*[10]. A modo de precaución sobre lo dicho, es necesario decir que la Biblia no es el único libro que leerán los creyentes. En algún momento la Biblia fue el alimento fundamental del imaginario de Occidente. La interconexión cultural que se hace cada vez más intensa conlleva hoy la concurrencia de múltiples relatos que alimentan el imaginario.

Nuevamente aparece el riesgo o la obsesión identitaria en las iglesias: se querrá enfrascar a los lectores en una verdad, una doctrina, una teología, una moral, una obediencia, un rito. Hay que resistir aquello, combatir la uniformidad de la interpretación consintiendo la dinámica de lo vivo. Creo que así se pueden poner en relación las experiencias de distintos pueblos o culturas y hacer de la pluralidad un valor que oriente al encuentro y no a la coexistencia meramente tolerada de los diversos grupos humanos o comunidades lectoras. Los estudios bíblicos, la consideración de la Biblia y su lectura pueden jugar un rol importante en la conformación de una sociedad democrática. Para ello se requerirá pensar la teología, y con ella también la Biblia, en el marco de las humanidades. Ha sido Martha Nussbaum quien lo ha dicho lúcidamente, que para que los ciudadanos del mundo se relacionen bien con el entorno se requiere de una «imaginación narrativa», una «capacidad de pensar cómo sería estar en el lugar de otra persona, de interpretar con inteligencia el relato de esa persona y de entender los sentimientos, los deseos y las expectativas que podría tener esa persona»[11]. Me parece que es un camino para el futuro: desarrollar estrategias de lectura que busquen comprender las experiencias textualizadas en los libros sagrados, intentar comprender cómo se ha dado forma lingüística a una experiencia que rebasa el lenguaje. Pienso que la lectura de la Biblia podrá ser relevante para los procesos de emancipación o liberación solamente si se lee junto a otros textos sagrados, junto a otros lecto-

[10] P. Ricoeur. *Tiempo y narración I: Configuración del tiempo en el relato histórico*, Siglo XXI, México-Buenos Aires 2004.

[11] M. Nussbaum. *Sin fines de lucro: por qué la democracia necesita de las humanidades,* Katz, Buenos Aires 2010, p. 132.

res, creyentes o no, superando las barreras de lo que Francesco Remotti ha llamado «la obsesión identitaria».

Se dirá entonces que la *verdad* de la Biblia se diluye en una multiplicidad relativa, que se abre así la Biblia a un mundo de arbitrariedades interpretativas de todo orden. Que todo vale. Que todo es cierto porque es *mi* verdad. ¡No es así! No se trata de proponer una interpretación individual(ista), acomodada a lo que quiero oír. Se trata de la existencia de espacios conversacionales, de comprender la lectura de la Escritura como un espacio de encuentro con la humanidad y la experiencia de Dios de otros. Esto requiere, por supuesto, de discernimiento sapiencial, pensamiento crítico e imaginación. La disciplina, el trabajo, la honestidad intelectual y la libertad son el gozo con que cuenta el lector. El sabio Qohélet sabe de ello cuando dice:

> Di mi corazón a la investigación
> y a explorar con la sabiduría
> todo aquello que se hace bajo los cielos
> Dura es la tarea que Dios dio a los hijos del adam
> para que respondan a ella (1,13).

Serena Noceti *

ESTRUCTURAS PARA UNA IGLESIA EN REFORMA

El esfuerzo por imaginar una Iglesia del futuro debe asumir necesariamente el límite de insertarse en una fase histórica particular, marcada por la recepción del Vaticano II, que es un proceso aún distante de su conclusión. El Concilio Vaticano II puso de relieve que la Iglesia del futuro no puede concebirse simplemente como la restauración de un modo históricamente superado, como lo es del Concilio de Trento, sino que debe fundarse en una regeneración global capaz de superar el eurocentrismo, que ha dominado los últimos siglos de la historia, y también la rígida separación entre clero y laicado, para involucrar a todo el pueblo de Dios en este proceso de transformación. La exhortación *Evangelii gaudium* del papa Francisco ha proporcionado puntos importantes de reflexión para poner en marcha este proceso de transformación. Es necesario repensar profundamente la función de las Iglesias locales y valorar su patrimonio de culturas y tradiciones sacrificado desde hace mucho tiempo a la perspectiva de una centralización uniformadora; y es necesario también promover estructuras de sinodalidad ordinaria que permitan una participación efectiva de todos los bautizados en la gestación de las decisiones que gobiernan la vida de las comunidades cristianas.

* Serena Noceti. Profesora ordinaria de Teología Sistemática en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Florencia, imparte también cursos en la Facultad de Teología de Italia Central. Socia fundadora de Coordinamento Teologhe Italiane, es vicepresidenta de la Associazione Teologica Italiana. Entre sus publicaciones, dedicas en particular a la eclesiología, la teología de género y la catequesis, destacamos las siguiente: S. Dianich y S. Noceti, *Trattato sulla chiesa*, Queriniana, Brescia 2002, [3]2015; M. Perroni, A. Melloni y S. Noceti (eds.), *«Tantum aurora est». Donne e Vaticano II,* LIT, Münich 2012; S. Noceti (ed.), *Diáconas. Un ministerio de la mujer en la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 2017. Es editora, con Roberto Repole, de la edición del *Commentario ai documenti del Vaticano II* (EDB, Bolonia).

Dirección: Istituto Superiore di Scienze Religiose, Piazza Torquato Tasso, 1/A, 50124 Firenze FI (Italia). Correo electrónico: serena.enne@gmail.com

Ya en la primera fase de recepción del Vaticano II, Karl Rahner pedía a toda la Iglesia pensar en un *Cambio estructural de la Iglesia, como tarea y como oportunidad*, como dice el título de la obra publicada en 1972[1]. Las tres preguntas que articulan el volumen —¿Dónde estamos? ¿Qué debemos hacer? ¿Cómo podemos pensar en la Iglesia del futuro?— constituyen un valioso estímulo también para nuestra reflexión actual: remiten a la visión eclesiológica del Vaticano II como criterio de evaluación y perspectiva orientadora imprescindible, indicando al mismo tiempo los límites de los documentos, y trazan las vías para una posible y necesaria recepción del Concilio.

I. En transición: Entre «no ya (a largo plazo)» y «no aún»

«En todo crecemos hacia él, que es la cabeza, Cristo» (Ef 4,15)

Cualquier acto de «imaginación teológico-pastoral» que tenga como objeto la Iglesia católica del futuro se coloca hoy, casi obviamente, en el proceso aún abierto de la recepción del Concilio: nos estamos despidiendo del modelo tridentino y postridentino de organización eclesial, que ha acompañado durante casi cinco siglos la experiencia católica y ha configurado ideas, espiritualidad y vida pastoral, pero tenemos que reconocer que la transformación de la Iglesia en la óptica trazada por el Vaticano II no ha llegado a realizarse plenamente. El pontificado de Francisco, con su reactivación decidida de la orientación pastoral conciliar y de la exigencia de reforma que motivó su convocatoria y declinó su celebración (tanto en la declinación del *aggiornamento* roncalliano como en la de la *renovatio* montiniana), representa, sin duda, una nueva fase de recepción del Vaticano II, en un escenario sociocultural profundamente diferente al de la década de 1960, para una Iglesia que se ha hecho ya mundial, como anticipó Rahner. La exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, documento programático del pontificado, representa en el fondo una llamada a medirse de un modo nuevo con la visión eclesiológica y eclesial del Vaticano II, en una superación de la perspectiva eurocéntrica, gracias a la

[1] K. Rahner, *Cambio estructural de la Iglesia*, PPC, Madrid 2014.

praxis eclesial y a las elaboraciones teológicas de teólogos y obispos, en diversos contextos continentales y afrontando nuevos lenguajes, desafíos y problemáticas[2]. La finalidad es la de una «re/generación» —en la pluralidad de iglesias locales— de la *forma ecclesiae*, a partir de una dinámica de evangelización inculturada, que involucre a todo el pueblo de Dios en un proceso hermenéutico del Evangelio en la historia actual. No se trata de deducir de los presupuestos eclesiológicos de los documentos del Vaticano II un modelo eclesial completo (uno y solo uno) para llevarlo a la práctica, sino de re/activar aquellas dinámicas comunicativas y participativas en las que se regenera, por la fuerza del Espíritu, el Nosotros eclesial, gracias a la interacción entre los sujetos (laicos y ministros ordenados) que lo constituyen.

Al mismo tiempo, sería ingenuo pensar en «movilizar [a todos los miembros del pueblo de Dios] para un proceso de reforma misionera» (*Laudato si'* 3) sin haber releído —con una mirada valiente y desapasionada— el largo período posconciliar para identificar los factores de resistencia a la reforma y a las reformas abiertas o deseadas por el Concilio. No se puede infravalorar, en efecto, el impacto de una hermenéutica magisterial de los documentos conciliares, antes y después del mismo proceso de recepción del Vaticano II, que, en nombre de la consolidación y de la custodia de la doctrina de la verdad ante posibles relativismos y reduccionismos teológicos y éticos, había bloqueado de hecho prometedoras investigaciones teológicas, diálogos ecuménicos, cambios en el plano pastoral, y que había terminado por marginar o abandonar algunas perspectivas significativas de la visión eclesial del Vaticano II (eclesiología *desde* la iglesia local y no ya en perspectiva universalista; fundación y determinación eclesiológico-funcional del ministerio ordenado; definición de Iglesia como pueblo de Dios; lectura de los signos de los tiempos, etc.)[3].

[2] Entre los muchos estudios publicados sobre el tema, cf. J. L. Segovia et al., *Evangelii gaudium y los desafíos pastorales papa la Iglesia*, PPC, Madrid 2014; K. Appel y J. H. Deibl (eds.), *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*, Herder, Friburgo de Brisgovia 2016; G. Mannion (ed.), *Pope Francis and the Future of Catholicism*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.

[3] Cf. A. Melloni y G. Ruggieri (eds.), *Chi ha paura del Vaticano II?*, Carocci, Roma 2009; G. Routhier, *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Vita e

El objetivo de nuestra contribución no es, por consiguiente, recoger una serie de elementos para componer una imagen ideal de Iglesia, como han realizado muchos estudios teológicos valiosos publicados desde 1990[4], sino reflexionar sobre las condiciones y los presupuestos de una reforma que sitúe al sujeto eclesial en su dinámica institucional y en sus estructuras. El contexto sociocultural de modernidad tardía en el que nos encontramos, requiere no solo rebasar las categorías eclesiológicas tradicionales, que insistían en una esencia ahistórica de la Iglesia, para abrirse a la visión de la historicidad propia del pueblo de Dios, sino también revisar profundamente el modo en el que se construye una teoría eclesiológica en diálogo con las ciencias sociales y las filosofías. No basta con elaborar nuevos conceptos o realizar nuevos aprendizajes, ni es suficiente afirmar teóricamente el carácter de sujetos de algunos, laicos o mujeres, para que cambien inmediatamente las instituciones eclesiales, la organización, la forma de vida del cuerpo eclesial y la praxis eclesial. En esta transición de época está en juego una transformación del cuerpo colectivo «Iglesia», que debe re-formar de un modo dinámico todos los aspectos de su figura: visiones orientadores, lenguajes, sujetos, relaciones internas y externas, actividades y procedimientos, y sistema social. Es este proceso global el que debe promoverse, acompañarse y motivarse, porque no nos encontramos ante un cambio incremental o una mutación que no afecta a la cultura colectiva del cuerpo social, sino ante una verdadera «reforma de Iglesia», que afecta a todo y lo reconfigura.

Pensiero, Milán 2007; A. Melloni y C. Theobald (eds.), El *Vaticano II: ¿Un futuro olvidado?, Concilium* 312 (2005); M. Faggioli, *Vatican II. The Battle for Meaning,* Paulist Press, Nueva York 2012; M. Faggioli y A. Vicini (eds.), *The Legacy of Vatican II*, Paulist Press, Mahwah NJ 2015.

[4] Cf. G. Lafont, *Immaginare la chiesa cattolica. Linee e approfondimenti per un nuovo dire e un nuovo fare della comunità cristiana,* San Paolo, Cinisello B. 1998 [or. 1996]; M. Kehl, *Dove va la chiesa? Una diagnosi del nostro tempo*, Queriniana, Brescia 1998 [or. 1996]; J. B. Libanio, *Scenari di chiesa*, Messaggero, Padua 2002 [or. 1999]; C. Duquoc, *Credo la chiesa. Precarietà istituzionale e Regno di Dio*, Queriniana, Brescia 2001; G. Lafont, *La chiesa. Il travaglio delle riforme*, S. Paolo, Cinisello B. 2012; S. Dianich, *La chiesa cattolica verso la sua riforma*, Queriniana, Brescia 2014.

II. Reforma: visiones, relaciones, estructuras

«para edificarse a sí mismo» (Ef 4,15)

Estudiosos de sociología de las instituciones y de las organizaciones y expertos en ciencias políticas[5] afirman —aun partiendo de teorías del fenómeno social extremadamente diversas— el hecho de que toda reforma se realiza interviniendo, al mismo tiempo, en tres niveles: en los contenidos de conciencia colectiva, en la forma de las relaciones internas, y en las estructuras, los procedimientos, las actividades y las funciones en los que se expresa y se mantiene el cuerpo social. Toda reforma que quiera ser eficaz debe tocar estos niveles simultáneamente y de forma coherente, sabiendo que en todo caso una comprensión de conciencia colectiva se despliega mediante una precisa forma relacional y una determinada estructura, pero estas últimas (relaciones y estructura) necesitan ser confirmadas por una «visión compartida» de Iglesia. No es suficiente la formación de los sujetos en el plano de las ideas: debe rediseñarse la forma relacional y promoverse un cambio en la institucionalización de las relaciones eclesiales; por otra parte, en este proceso de transformación las estructuras unen siempre a una función objetivo-operativa y funcional una dimensión simbólico-comunicativa. Comprender una institución y pensar en su reforma implica preguntarse cómo las personas «crean» los significados a través de experiencias comunes, a través de interpretaciones de historias, rituales, símbolos, mitos, y mediante prácticas individuales y colectivas, e implica preguntarse también sobre cómo los grupos y las personas *adquieren* y *reinterpretan* tales significados según el contexto sociocultural al que pertenecen y que está en cambio permanente[6]. El

[5] Cf. N. Brunsson, *Reform ad Routine. Organizational Change and Stability in the Modern World*, Oxford University Press, Oxford 2009; M. Ferrante y S. Zan, *Il fenomeno organizzativo*, Carocci, Roma [11]2007, pp. 214-250; J. G. March y J. P. Olsen, *Rediscovering Institution. The Organizational Basis of Politics*, Free Press, Nueva York 1989; J. G. March, *Explorations in Organizations*, Stanford University Press, Stanford 2008, 191-296; D. C. North, *Istituzioni, cambiamento istituzionale, evoluzione dell'economia*, Il Mulino, Bolonia 2005; G. R. Bushe y R. J. Marshak (eds.), *Dialogic Organization Development*, Barrett-Köhler, Okland CA 2015.

[6] Cf. P. L. Berger y Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires 1968 [or. 1966].

proceso de reforma se nutre de la consciencia de que la forma y la estructura, en las que se dan la experiencia y la acción eclesial, no son inmutables, sino que son modificables, desde el instante en que nos damos cuenta de que «no tenemos nunca de un modo químicamente puro la sustancia central inmutable junto a una forma determinada, sino que tenemos la primera solamente a través de la mediación histórica del momento»[7].

Por consiguiente, no se trata simplemente de readaptar las actuales estructuras eclesiales (en su mayoría herencia del Concilio de Trento), o de sustituir estructura por estructura para realizar «reformas *en la* Iglesia», sino de orientar un proceso total de «reforma *de* Iglesia» articulándolo sobre los tres niveles mencionados anteriormente. No parecen adecuados los modelos lineales de intervención, que se concentran en un solo plano o en un solo vector de transformación; la renovación de la institución debe ser pensada en una lógica de integración, a partir de las dinámicas de construcción social del sentido (entre fe personal y *Traditio ecclesiae*), de las interacciones entre sujetos, de la interconexión de estructura y acción social.

El papa Francisco ha subrayado el valor del proceso que se despliega en el tiempo (EG 223) y la necesidad de repensar los objetivos, las estructuras, los estilos y los métodos (EG 33); ha recordado el hecho de que la reforma de las estructuras exige conversión pastoral y debe generar nuevas convicciones y actitudes (EG 27, 189); ha puesto en guardia frente a la ilusión de seguridad que pueden dar las estructuras (EG 49). Pero ¿cómo pasar de la fase de deconstrucción/reconstrucción simbólica del papado y de la forma de presencia pública de Iglesia, en el llamamiento decidido a los principios evangélicos, y por la llamada a una nueva forma de Iglesia (pobre, misericordiosa, inclusiva, sierva de todos, etc.) —que han caracterizado a estos cinco primeros años de pontificado—, a la reforma también estructural de una de las mayores instituciones del mundo, de la historia secular, que vive encarnada en múltiples mundos culturales? ¿Cómo puede promover-

[7] W. Kasper, *Zum Problem der Rechtgläubigkeit in der Kirche von morgen*, en Aa. Vv., *Lehre der Kirche – Skepsis der Gläubigen*, Herder, Friburgo de Brisgovia 1970, p. 79, cit por F. X. Kaufmann, *Sociologia e teologia*, Morcelliana, Brescia 1974, p. 179.

se y gobernar la reforma no solo sobre el plano de la transformación de los paradigmas, sino también sobre el de las estructuras sociales?

III. Re/visiones: Perspectivas (incompletas) para una Iglesia en re/forma

«[el cuerpo] bien ensamblado y unido» (Ef 4,16)

Como bien es sabido, los documentos del concilio Vaticano II abordan explícitamente el tema de la *riforma ecclesiae* en pocos pero significativos pasajes: la fundamentan en la naturaleza histórica (LG 48) y en el límite y en el pecado que exigen renovación y purificación (LG 8, 28); y presentan sus criterios (UR 4, 6). Algunos cambios de estructuras fueron previstos por el Concilio (o definidos inmediatamente después de su conclusión) en la constitución sobre la liturgia y en los diversos decretos relacionados con los diferentes grupos de *christifideles* (CD, PO, PC, AA, OT, AG); a los cincuenta años del final del Vaticano II podemos tratar de hacer una valoración, aunque sintética y simplificadora, dado el límite de nuestro artículo. En primer lugar, podemos poner de relieve los frutos significativos obtenidos gracias a la reforma litúrgica que afectó correlativamente a la experiencia celebrativa, a la forma eclesial, al lenguaje, a las estructuras y a la *actio* litúrgica. En segundo lugar, los cambios producidos en la vida y en el ministerio de obispos, presbíteros, laicos/laicas, religiosos/religiosas, han sido profundos, pero no han contribuido (aún) a redefinir de forma integral el cuerpo eclesial en sus dinámicas de soporte: han tomado en consideración a los individuos, su función en la institución-iglesia ya existente, pero no se han repensado adecuadamente las dinámicas relacionales que existen entre estos sujetos y que determinan la identidad eclesial. Emerge con claridad una laguna grave en los documentos conciliares: no se indicaron estructuras e instituciones que permitieran llevar a cabo cuanto se señala en aquella «carta constitucional» que es el segundo capítulo de *Lumen gentium*, en el que se definen los principios sobre el carácter del sujeto eclesial, la forma de pueblo y la común misión mesiánica, los procesos constitutivos de la *communio* a partir del anuncio evangélico, las relaciones entre sujetos y la inculturación de la fe. Precisamente

esta ausencia y el hecho de haber determinado, de forma más puntual, solamente las estructuras vinculadas al episcopado y al primado (por ejemplo, el sínodo de los obispos, las conferencias episcopales, la curia romana y la curia diocesana), atestiguan que el Vaticano II no superó completamente el modelo jerárquico gregoriano-tridentino: no se perfiló la organización dinámica de una «figura institucional» de Iglesia desarrollada a partir de la subjetividad bautismal, que garantiza la participación real de todos en el «hacerse de la Iglesia»; no se pensó en la Iglesia como un sistema social abierto, en devenir histórico, gracias a la aportación de la palabra (plural y diversa) de todos los *christifideles*. ¿Cómo afirmar la *igualdad* en la dignidad bautismal si no se refleja en adecuadas formas institucionales de corresponsabilidad y no es garantizada/tutelada en las instituciones? ¿Cómo implementar la relación entre subjetualidad eclesial de los *christifideles*, ministerialidad de la Iglesia, ministerios (ordenados) y misión de los laicos, presentada en *Lumen gentium* caps. II-IV, sin una reforma de estructuras de Iglesia que afecte a roles y funciones, derechos y deberes, y al ejercicio de los poderes? En este punto, el Vaticano II se muestra «inconcluso»: no supo ofrecer, junto a la visión eclesiológica renovada, un proyecto dinámico de reforma e instituciones adecuadas que lo promovieran y lo nutrieran.

IV. Trans/figuraciones: *Traditio ecclesiae* y estructura eclesiales

«mediante el conjunto de ligamentos que lo alimentan» (Ef 4,16)

El *topos* de la reforma gregoriana y tridentina es la «reformatio in capite et membris», que privilegiaba la doble dinámica —comunicativa y decisional— «arriba-abajo» y «centro-periferia»[8]. Los decretos tridentinos *de reformatione* se concentraban en el fondo en un elemento del cuerpo eclesial (sacerdote y obispo), dotado de adecuadas *potestates* (sagrada y de jurisdicción), e insistían, con estilo normativo, en las *mores* (en el sentido de un actuar público) en el ejercicio de sus oficios y en su formación (seminario). En una «institución

[8] Cf. J. O'Malley, «Developments, Reforms, and Two Great Reformations», en *Tradition and Transition: Historical Perspective on Vatican II*, Glazier, Willmington 1989, 82-125.

homogénea», como la iglesia tridentina, en la que la *uniformitas* es valor imprescindible y la *unio* de los creyentes y el logro de las finalidades constitutivas se rigen por el principio de autoridad delegada, la reforma pasó por la adquisición de una «teoría» cerrada de Iglesia, entregada a los «cuadros superiores e intermedios», dotados de la adecuada autoridad reconocida, y por la promoción de estructuras sociales y organizativas coherentes con esta visión (parroquia, catecismo, misal, seminario, visitas pastorales).

Mucho más compleja es la tarea de recepción del Vaticano II, que, lejos de ser una mera aplicación de la letra de los documentos, es proceso de «transfiguración» de la Iglesia, en la acogida del acontecimiento y de cuanto se afirma en el corpus literario-doctrinal de los textos conciliares. La renovación eclesiológica del Vaticano II con respecto a la visión tridentina es profunda: el principio fundamental que hace Iglesia, que la genera y regenera, es identificado con el anuncio del Evangelio del Reino; la Iglesia vive «en *Traditio*», en una comunicación de la fe y en la fe entre creyentes, ministros ordenados y laicos, cuya identidad y subjetualidad se repiensan radicalmente (LG II-III); la iglesia local es percibida como «figura-base» del dinamismo del hacerse Iglesia. Promover una reforma de la Iglesia según el Vaticano II implica mirar las estructuras no de forma estática y estandarizada (una especie de depósito de actividades, pensadas para garantizar la homeostasis), sino como «marcos» en los que, y mediante los que, la acción social (de evangelización, liturgia, servicio) de los individuos y del cuerpo colectivo «Iglesia» garantiza el proceso de vida eclesial. El centro no lo ocupa la «institución dada», sino las «dinámicas institucionalizantes».

Para ser adecuadas para la Iglesia del futuro, culturalmente policéntrica, con sujetos que participan todos activamente, las estructuras eclesiales (y las acciones sociales relacionadas con ellas) tendrán que responder en primer lugar a tres requisitos necesarios para una Iglesia en *Traditio* que quiera afrontar los desafíos actualmente presentes *in nuce*: custodiar la pluralidad, garantizar la interconexión, mantener la identidad en el devenir. La necesaria inculturación de la fe cristiana, en lenguajes y en formas sociales y organizativas diferenciadas (que requerirán, probablemente, la formulación de Códigos de Derecho Canónico según los continentes), debe estar relacio-

nada con estructuras que expresen y realicen la *Una catholica*. La aportación de múltiples sujetos co-constituyentes de la Iglesia (cada creyente, las iglesias locales) implica el desarrollo de estructuras de interacción, que ayuden a las dinámicas comunicativas pluridireccionales sugeridas en *Dei Verbum* 8 y *Lumen gentium* 12, para un verdadero *consensus fidelium*. La tensión de definirse de formas estables y codificadas (que terminan, sin embargo, sacralizándose y siendo consideradas como inmutables, sustraídas al devenir y «oxidadas») debe reconocerse como una lógica típica de todo cuerpo social, pero, al mismo tiempo, debe compensarse poniendo desde el principio momentos y procedimientos de verificación y replanteamiento, dispositivos de interrupción y de escucha de quien no forma parte o expresa evaluaciones críticas sobre lo existente.

V. Semper reformanda: Dinámicas y formas de vida del pueblo de Dios

«según la actividad propia de cada miembro,
vaya creciendo como tal cuerpo» (Ef 4,16)

El papa Francisco, a lo largo de estos cinco años, ha insistido repetidas veces en que la *ecclesia* es *semper reformanda*, y se advierte la necesidad de un proceso de transformación que retome el camino interrumpido de las reformas indicadas por el Vaticano II e incida en algunos sectores de la vida eclesial que parecen particularmente frágiles[9]. Parece esencial concentrarse en la reforma de las dinámicas que están en el centro de la vida y de la evolución del Nosotros eclesial, porque esto permitirá trazar pasajes irreversibles y sobre todo pondrá en condiciones de afrontar aquellos desafíos que el futuro planteará a los creyentes y que actualmente solo podemos intuir[10]. Más específicamente, en el filón abierto de la recepción del Vaticano II, el interrogante central es: ¿cuáles son las dinámicas, las

[9] Cf. propuestas en A. Spadaro y C. M. Galli (eds.), *La riforma e le riforme nella chiesa*, Queriniana, Brescia 2016.

[10] Cf. N. Ormerod, *Re-visioning the Church. An Experiment in Systematic-Historical Ecclesiology*, Fortress Press, Mineapolis 2014; L. S. Mudge, *Rethinking Beloved Community*, University Press of America, Washington 2001; R. R. Gai-

instituciones y las estructuras que permiten realizar la forma de pueblo ilustrada en el cap. II de *Lumen gentium*? Pensamiento y acción de reforma deben, por eso, orientarse sobre tres vectores, en torno a los que puede realizarse un verdadero cambio en la forma de las relaciones eclesiales: modificar los modelos comunicativos, repensar poder/eres y autoridad, reconocer dos «miembros olvidados», los laicos y las mujeres. Los tres están correlacionados con las recientes metamorfosis socioculturales. Los tres conciernen a las mediaciones que estructuran todo cuerpo social y que deben ser repensados y reconfigurados en las reformas; en su interacción puede volver a modularse de un modo nuevo la relación dialéctica entre «estructuración objetiva de la relación» eclesial y «construcciones subjetivas» del sentido colectivo (P. Bourdieu).

1. Cuestión de comunicación: La Iglesia nace y vive de interacciones comunicativas

La Iglesia es un sujeto colectivo institucionalizado, socialmente construido mediante interacciones comunicativas, en evolución: todas las dinámicas participativas, simbólico-litúrgicas, de tomas de decisión y de acción, pueden remitirse a tales interacciones comunicativas, con finalidades asertivas y performativas[11]. Detrás de todo modelo de Iglesia se encuentra siempre un modelo comunicativo específico que corrobora, sostiene y mantiene el ser sujeto eclesial con dinámicas de transmisión-testimonio de la fe a quien no es creyente, como también con dinámicas de tipo hermenéutico-testimoniante de la fe y en la fe entre quienes ya pertenecen al cuerpo eclesial. La reforma de la Iglesia requiere, en primer lugar, la promoción y la estructuración de dinámicas comunicativas pluridireccionales asimétricas (teniendo presente las diferencias que sobre el plano carismático y ministerial existen entre los *christifideles*), que permitan

llardetz y E.D. Hahnenberg (eds.), *A Church with Open Doors. Catholic Ecclesiology for the Third Millennium*, Liturgical Press, Collegeville 2015.

[11] S. Noceti, «Eucaristia e soggetto del pensare cristiano», en F. Scanziani (ed.), *Eucaristia e Logos. Un legame propizio per la teologia e la chiesa*, Glossa, Milán 2013, pp. 183-212.

la superación del modelo gregoriano y tridentino de Iglesia, regido por un sistema comunicativo unidireccional. Toda persona es un emisor-receptor en la «red dialógica» de la Iglesia y está implícita en la comunicación de la fe que «hace Iglesia», porque posee el *munus* profético (LG 12); la autoridad de los ministros ordenados no impone el cambio querido, sino que es la promotora del proceso de discernimiento comunitario hacia el *consensus fidelium*, y es la garante de la identidad eclesial en la Tradición, como custodia de la apostolicidad del anuncio, que puede, al final y gracias al proceso hermenéutico que involucra a todos miembros eclesiales, pronunciar públicamente y en la liturgia la palabra del Nosotros eclesial. Una Iglesia que quiera realizar su naturaleza sinodal debe reconfigurarse a diversos niveles (parroquia, diócesis e iglesia universal) en «comunidades hermenéuticas», con espacios y estructuras de escucha-participación, y adquirir un estilo de comunicación, de registro polifónico, que permita acoger nuevas perspectivas, nuevos lenguajes, nuevas categorías descubiertas y entregadas por esos sujetos eclesiales (laicos, mujeres, jóvenes, exponentes de culturas no occidentales) que hasta el presente no han tenido un reconocimiento adecuado en el cuerpo eclesial.

2. Cuestión de poder: Poderes y ejercicio de la autoridad en el cuerpo eclesial

«El poder es el aspecto más importante de la estructura de una sociedad»[12]: la adquisición de funciones de autoridad, la distribución del poder (de los poderes), su jerarquización, el fundamento y la justificación del poder y de las funciones relacionadas juegan un papel central en todo sistema social. El catolicismo ha institucionalizado durante siglos una forma de autoridad «simple», piramidal, a partir del «uno», con una implicación de «algunos», y dirigiendo a «todos», a los que se les exige obediencia, justificándola sobre la base de un complejo de ideas y valores, explícitos y en parte implícitos, de

[12] B. Jessop, *Social Order, Reform and Revolution. A Power, Exchange, and Institutionalization Perspective*, Herder & Herder, Nueva York 1972, p. 54. Cf. Cf. S. R. Clegg, *Frameworks of Power*, SAGE, Londres 1989; S. R. Clegg y M. Haugaard (eds.), *Handbook of Power*, SAGE, Londres 2009.

naturaleza religiosa[13]. En este modelo, el poder social, que controla la atribución de estatus a los diversos sujetos (definiendo rol y posición de cada uno), y el poder cultural, vinculado a la creación, interpretación y mantenimiento de valores y significados, han sido asumidos y encarnados por los mismos sujetos: el sacerdote y el obispo. Pero el cambio social y cultural acontecido en Occidente en los tres últimos siglos ha sido profundo y tiene repercusiones inevitables en la experiencia eclesial: crisis de la autoridad tradicional (kyriocéntrica y patriarcal), adquisición de una *mens* democrática, obsesión anti-autoridad y valor reconocido a la autodeterminación del individuo, pluralización de los centros de poder, abandono de toda legitimación de tipo inmediatamente religiosa de la autoridad.

El modelo eclesiológico y tridentino de la Iglesia *societas* se desarrolla en torno al principio de la autoridad delegada, con una comprensión del poder en la lógica del mandato del uno —papa, obispo, sacerdote— sobre «todos», a los que correspondía asentir y obedecer. El Vaticano II, con el desplazamiento de enfoque de las dos *potestates* a los *tria munera Christi*, que definen la común misión mesiánica y se declinan posteriormente de formas peculiares para los diversos sujetos (ministros ordenados y laicos), ofrece las perspectivas para un repensamiento global del fundamento de la naturaleza del poder: se trata de desarrollar una visión plural de los «poderes» en el horizonte de una responsabilidad del Nosotros eclesial siempre coparticipada; de volver a partir de la *exousia*, como «poder de» palabra que hace Iglesia encargada a los discípulos de Jesús, para repensar después, en esta lógica, todo «poder sobre», en particular de los ministros ordenados en la comunidad, y para afrontar la espinosa cuestión del género con respecto a la que actualmente la

[13] N. Timms y K. Wilson (eds.), *Governance and Authority in the Roman Catholic Church*, SPCK, Londres 2000; P. Prodi y L. Sartori (eds.), *Cristianesimo e potere*, EDB, Bolonia 1986; Th. P. Rausch, *Authority and Leadership in the Church. Past directions and Future*, Glazier, Willmington 1989; G. Mannion, «What do we Mean by "Authority"?», en B. Hoose (ed.), *Authority in the Roman Catholic Church. Theory and Practice*, Ashgate, Aldeshot 2002, pp. 19-36; G. Mannion, R. Gaillardetz, J. Kerkohs y K. Wilson, *Readings in Church Authority*, Ashgate, Aldeshot 2003; M. N. Ebertz, «Dienstamt, Macht, Herrschaft in Kirche und Gesellschaft», en M. Remenyi (ed.), *Amt und Autorität, Schöningen*, Paderborn 2012, pp. 115-138.

palabra del «uno» es solo masculina; de reconocer formas de *potestas iurisdictionis* sobre el fundamento bautismal. Una reforma de la Iglesia requiere hoy la presencia de un «liderazgo transformador» ejercido de forma colegial: quien tiene la autoridad en la Iglesia debe saber unir análisis e imaginación, debe saber guiar procesos globales de cambio, integrando, favoreciendo la dialéctica interna, motivando caminos diversificados hacia el fin común. Los equipos pastorales, formados por ministros ordenados, matrimonios, laicos, hombres y mujeres, son las estructuras primeras de promoción de un cuerpo eclesial que privilegia la lógica del *co-power*, como *medium* y expresión de una relacionalidad sinodal, sustrayéndose a la fascinación del poder del «uno», expuesto siempre al peligro de la autorreferencialidad. En todo caso, la deseada implicación de los laicos en las decisiones pastorales requiere una mayor complejidad del proceso de decisión, que debe articularse en más fases, de tal modo que las competencias y las experiencias de los laicos preparen desde el principio las cuestiones sobre las que debatir, que haya posibilidad de expresar orientaciones motivadas y compartidas (expresadas también mediante la votación), con la mirada puesta en la deliberación final del ministro ordenado, que no podrá concebirse prescindiendo del proceso llevado a cabo por la comunidad, porque «quod omnes tangit, ab omnibus tractari [et approbari] debet»[14].

3. Cuestión de reconocimiento: Sujetos olvidados, funciones, interacciones

Finalmente, todo proceso de reforma se desarrolla en torno a la maduración de conciencia y de función de los diversos sujetos que forman parte de él. J. O'Malley recuerda cómo la forma tridentina se desarrolló a partir de la reorganización y revitalización del clero diocesano, poniendo en el centro la figura «parroquial», lugar en el que se garantizaba la cura de almas. En el caso del Vaticano II, los agentes primarios de la realización de la Iglesia y de la implementación de la reforma son todos los *christifideles*, ministros ordenados y laicos: la identidad y la subjetualidad específica de unos y otros se define de

[14] Y. M. Congar, en *Revue historique de droit français et étranger* 36 (1958) 210-259.

forma correlativa en relación con la única misión y con las dinámicas comunicativo-participativas internas. El papa Francisco supera las hermenéuticas reduccionistas y regresivas, en el fondo, de las últimas décadas, poniendo de relieve la subjetualidad de la «inmensa mayoría» de los laicos (EG 102), en particular de las mujeres (EG 103-104), todos y todas corresponsables y no simples colaboradores de la jerarquía (como afirmaba la instrucción *Ecclesia de mysterio*), con su palabra necesaria para una comprensión renovada del Evangelio en el hoy de la historia. Durante siglos, las relaciones intraeclesiales se han jugado sobre la centralidad indiscutida del clero, infravalorando la función de los laicos y denigrando su condición; aún hoy, los ministros ordenados determinan el lenguaje de la institución eclesial, los límites de las pertenencias, las actividades públicas; se invierte casi exclusivamente en la formación del clero y las mismas hipótesis de reorganización del sistema parroquial en Europa se miden exclusivamente a partir de la presencia-acción de los presbíteros. El problema es sin duda el de promover el *empowerment* de los laicos (sobre todo de las mujeres), pero su poder de *agency* depende —más profundamente— de una cuestión de *entitlement*: si se dan las condiciones para ofrecer una aportación no depende solo de la conciencia del sujeto, sino también de las expectativas del cuerpo social, de las formas de interacción establecidas y de quien goza de autoridad sobre el Nosotros, que puede reconocer o no el derecho/deber de participación.

El proceso de reforma de las estructuras eclesiales debe, por eso, articularse sobre más niveles, de un modo que implique al mismo tiempo y correlativamente formación y *agency* de todos los sujetos que co-constituyen la Iglesia: promover estructuras de sinodalidad ordinaria (consultas, asambleas temáticas, elaboración de textos colectivos, sínodos locales que preparen los sínodos de los obispos, etc.), que permitan una participación amplia de todos los bautizados, sin limitarse a la representación y a la delegación en los consejos laicales; ampliar los espacios de colaboración, de decisión, de formación, en los que pueda resonar la palabra competente y autorizada de las mujeres[15]; repensar la subjetualidad de los ministros

[15] Cf. C. Militello y S. Noceti (eds.), *Le donne e la riforma della chiesa*, EDB, Bolonia 2017.

ordenados, acogiendo hasta el fondo las novedades teológicas del Vaticano II y abordando los «informes suspendidos» (elección de los presbíteros entre célibes y casados, ordenación de las mujeres en el diaconado, cursos de formación para los obispos, implicación de las iglesias locales en el nombramiento de los obispos, promoción del diaconado permanente masculino, abolición del seminario y replanteamiento del currículo de formación de los presbíteros, función del presbiterio diocesano). Las elecciones concretas en este campo son ya inaplazables (lo comentaba ya E. Schillebeeckx en los años ochenta): un numero enorme de comunidades cristianas (en algunas naciones se llega al 70%) no puede celebrar la eucaristía dominical por ausencia de presbíteros; la conciencia de la centralidad de la eucaristía para la vida cristiana *urget nos* a volver a debatir los criterios de admisión al ministerio y sus formas tradicionales de ejercicio.

Conclusión

Actuar a favor de la transformación de los modelos comunicativos intraeclesiales, de la «arquitectura» de las relaciones de poder (a partir del poder *de* palabra que hace Iglesia) y de las dinámicas de reconocimiento de subjetualidad, permite incidir profundamente en el proceso vital de la Iglesia, sin malgastar energías en reformas sectoriales, probablemente menos complejas y con resultados más rápidos, y sin predeterminar proyectos demasiado detallados, que correrían el riesgo de quedar obsoletos dada la rapidéz de los cambios culturales. Algunos de los pasos indicados en relación con la reconfiguración de los roles y las funciones sociales, con la determinación de los poderes y el ejercicio de autoridad, implican, evidentemente, una confrontación del Magisterio a nivel de Iglesia universal, pero otras transformaciones, relativas a los modelos comunicativos y organizativos, pueden ya proponerse y llevarse a cabo a nivel de iglesias locales y de iglesias particulares, teniendo presente las sensibilidades culturales en juego (por ejemplo, a la hora de definir prácticas y modelos de género). Experimentaciones proféticas, promovidas por conferencias episcopales y regionales o maduradas en contextos diocesanos, creadas o sugeridas también por los laicos, podrán corroborar y orientar los sucesivos debates e investigaciones de mayor

envergadura. Como escribe en su obra póstuma U. Beck: «es necesario indagar los nuevos inicios, dirigir la mirada a lo que está emergiendo de lo viejo, tratar de vislumbrar, en la confusión del presente, las estructuras y las normas futuras»[16].

(Traducido del italiano por José Pérez Escobar)

[16] U. Beck, *La metamorfosis del mundo*, Paidós, Barcelona 2017.

Daniella Zsupan-Jerome *

LA COMUNIDAD DE LA IGLESIA
Caminar al paso del Espíritu con la cultura digital

Este artículo analiza la cultura digital y aboga por una Iglesia que sea una presencia proactiva en este contexto, especialmente prestando atención a tres desarrollos socioculturales importantes producidos por las tecnologías de la comunicación digital: veracidad, potencial para encuentros auténticos y nociones cambiantes de autoridad. Enfatizando la acción del Espíritu Santo como constitutiva de la Iglesia y también como transformadora de estos tres desarrollos, este artículo propone basarse en unos fundamentos pneumatológicos para una Iglesia del futuro, una Iglesia que puede ser un testigo profético y proactivo en la cultural digital.

Introducción

Prestar atención a la acción del Espíritu Santo es esencial para imaginar la Iglesia del futuro. En nuestro artículo reflexionamos sobre la comunidad de la Iglesia tal como podría emerger en el futuro especialmente a la luz de la llegada

* Daniella Zsupan-Jerome es profesora de Teología Pastoral en el Seminario de Notre Dame en Nueva Orleans. Es autora de *Connected Toward Communion: The Church and Social Communication in the Digital Age* (Liturgical Press, 2014) y *Evangelization and Catechesis: Echoing the Good News Through the Documents of the Church* (Twenty-Third Publications, 2017), como también de varios artículos y estudios sobre la relación entre fe y cultura digital, además de una serie de recursos pastorales y devocionales. Es también coeditora de *Authority and Leadership: Values, Religion Media* (Blanquerna Observatory, Barcelona, 2017).

Dirección: Professor of Pastoral Theology, Notre Dame Seminary, 2901 S. Carrollton Ave, New Orleans, LA 70118 (Estados Unidos). Correo electrónico: dzjerome@nds.edu

de la cultura digital como una realidad sociocultural que configura la vida en la actualidad. Imaginar la comunidad de la Iglesia futura es una tarea que está en deuda con la pneumatología, con la teología del Espíritu Santo, y, más específicamente, con lo que sabemos sobre la acción vivificadora del Espíritu en la Iglesia. Usamos como base aspectos pneumatológicos clave que son esenciales para la Iglesia y especialmente relevantes para vivir en una era digital. La cultura digital, como cultura definida por las tecnologías de la comunicación, tiene también el potencial de concordar profundamente con la pneumatología, en cuanto que la comunicación en sentido teológico es una actividad dirigida por el Espíritu. Para imaginar la comunidad eclesial del futuro nos basamos, por tanto, en el Espíritu Santo y en las características específicas de su obra que son especialmente relevantes para pensar en la Iglesia, la comunicación y la cultura digital. La verdad, la vida y el poder son las tres características. Abordándolas cada una en su momento, analizaremos su resonancia para la cultura digital y ofreceremos orientaciones sobre la Iglesia futura.

Nuestro mundo está en cambio permanente. No obstante, con la llegada de las tecnologías digitales de comunicación, nuestro mundo ha cambiado claramente de un modo extraordinario. En un lapso relativamente corto se ha expandido enormemente nuestra capacidad para acceder, compartir y contribuir al flujo de la información. En 2018, la mayoría de nosotros consideramos que los medios móviles y la facilidad de acceso a la comunicación social están garantizados, y la generación contemporánea de ministros laicos y ordenados ven la comunicación digital como parte de la realidad cotidiana de servir a las personas y compartir el Evangelio. Al hablar sobre nuestro mundo, tan moldeado por las tecnologías de comunicación digital, estamos hablando propiamente de una cultura digital, en lugar de solo un conjunto de herramientas o dispositivos electrónicos que tenemos. El uso de estas herramientas y dispositivos ha tenido un profundo impacto en la forma en que vivimos nuestras vidas, interactuamos entre nosotros y con el mundo y la forma en que buscamos, obtenemos y contribuimos al flujo de información disponible para nosotros. Como resultado, estamos viviendo, pensando e interactuando de forma diferente en la actualidad, tanto si estamos «online» como «offline», que es una distinción que ha quedado obsoleta debi-

do a la ubicuidad del impacto de las tecnologías de la comunicación. Estamos siempre en línea, es decir, pensando y comportándonos de un modo que revela la conectividad constante de la que disponemos.

Este cambio cultural tiene ventajas extraordinarias, pero también plantea importantes desafíos. La facilidad con la que podemos acceder y compartir información y conectar con las personas al instante es ciertamente un gran beneficio. Al mismo tiempo, navegar por la disponibilidad constante de información y conexión tiene algunos inconvenientes. En 2018 estamos luchando por la autenticidad y la veracidad de la información y por ser capaces de distinguir la verdad de las noticias falsas. Estamos navegando por el modo de forjar encuentros humanos respetuosos y mutuos cuando estos están mediados por palabras e imágenes que aparecen en una pantalla. También estamos lidiando con la noción de autoridad: quién selecciona la información que podemos ver y recibir, quién tiene una voz para contribuir a las narrativas culturales más importantes que se cuentan, quién tiene la influencia para «imponer tendencia» o ser escuchado. En medio de esto, la Iglesia tiene la gran oportunidad de comunicar la Buena Noticia para hablar especialmente sobre estas y otras áreas de controversia en nuestro mundo. Como se verá más adelante, cada una de estas áreas de verdad, conversación civil y autoridad resuenan con características del Espíritu de verdad, vida y poder.

A menudo, nuestras conversaciones de planificación pastoral en torno a la cultura digital adquieren un tono de urgencia para mantenerse al día con los tiempos, mantenerse al día con lo que los «jóvenes» están haciendo, desde la perspectiva de reaccionar a los cambios provocados por la cultura digital. Nosotros proponemos otro enfoque, a saber, que la Iglesia adopte una postura proactiva hacia esta realidad cultural, y que recuerde nuestro mandato original de comunicar el Evangelio a todo el mundo[1]. Estamos llamados a ser comunicadores del Evangelio, independientemente de las tecnologías disponibles, y esta llamada precede a cualquier revolución, digital o de otro tipo, en la comunicación social. Una de las esperanzas de este artículo es que la futura Iglesia sea una comunidad proactiva que proclame el Evangelio de formas que no solo hablen, sino que

[1] Marcos 16,15.

también den forma a la vida en la era digital, guiando a la sociedad hacia la autenticidad, la verdad y el encuentro. Podemos hacer esto escuchando atentamente y leyendo los signos de los tiempos, prestando especial atención a los desafíos y tensiones que surgen en nuestro mundo de hoy y proclamando la posibilidad de una vida abundante en medio de todo esto.

Este notable cambio cultural le ofrece a la Iglesia la oportunidad y el desafío de presentar el Evangelio de nuevas maneras, en nuevos contextos y hablando a las nuevas necesidades y los sufrimientos. Dado que la Palabra de Dios y el Espíritu de Dios impregnan la comunicación del Evangelio, la tarea de la Iglesia en la era digital es, por lo tanto, servir a la Palabra y caminar al mismo paso con el Espíritu para que la Palabra pueda ser recibida, comprendida y transformadora en la vida de las personas. La verdad, la nueva vida y el poder son tres características de la acción del Espíritu, pero también son tres momentos en la vida de fe al responder al Evangelio. También son especialmente relevantes para las realidades de la cultura digital. Tomar conciencia de ellos infunde potencial, esperanza y posibilidad en el modo en que la Iglesia del futuro podría tomar forma al servir y transformar el mundo.

I. La autenticidad y el Espíritu de la verdad

En su mensaje de 2018 para la Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales, el papa Francisco decidió abordar una tendencia cada vez más preocupante en las comunicaciones sociales: la frecuente aparición y difusión de noticias falsas, especialmente en las redes sociales y a través de ellas[2]. En sus advertencias contra los efectos del fenómeno de las noticias falsas, nos exhorta a purificarnos mediante la verdad de tal modo que «discernamos lo que favorece la comunión y promueve el bien, y lo que, por el contrario, tiende a aislar, dividir

[2] Francisco, «La verdad os hará libres» (Jn 8,32): *Fake News y periodismo de paz*. Mensaje de Su Santidad el Papa Francisco para la Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales, 24 de enero de 2018, en https://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/communications/documents/papa-francesco_20140124_messaggio-comunicazioni-sociali.html.

y contraponer. La verdad, por tanto, no se alcanza realmente cuando se impone como algo extrínseco e impersonal; en cambio, brota de relaciones libres entre las personas, en la escucha recíproca»[3]. La verdad es unitiva, forja comunión, es relacional y se encuentra en la comunicación auténtica como una compartición libre y recíproca entre personas. Aunque el Papa no lo nombra como tal, la descripción que hace de la verdad concuerda profundamente con el Espíritu Santo. Al recordar la descripción del Espíritu como un vínculo trinitario de don y amor que existe entre el Padre y el Hijo, conceptos como comunión, reciprocidad y vínculo interpersonal revelan todos sus fundamentos pneumatológicos[4]. A medida que Francisco continúa describiendo la verdad, la alusión al Espíritu prosigue. Por ejemplo, comenta que «por sus frutos podemos distinguir la verdad de los enunciados: si suscitan polémica, fomentan divisiones, infunden resignación; o si, por el contrario, llevan a la reflexión consciente y madura, al diálogo constructivo, a una laboriosidad provechosa»[5]. Esto nos trae a la mente al Espíritu Santo, en particular los frutos del Espíritu tal y como aparecen en la lista de Gálatas 5,22-23.

La conexión entre el Espíritu Santo y la verdad se establece en la tradición. Jesús se refiere al Espíritu Santo como «el Espíritu de la Verdad que os guiará a toda la verdad» en el evangelio de Juan, y este título llega a formar parte de la tradición teológica[6]. Cuando Juan Pablo II habla del Espíritu de la Verdad en su encíclica *Dominum et Vivificantem*, conecta la verdad con la fe: «El "guiar hasta la verdad completa" se realiza, pues, en la fe y mediante la fe, lo cual es obra del Espíritu de la verdad y fruto de su acción en el hombre. El Espíritu Santo debe ser en esto la guía suprema del hombre y la luz del espíritu humano»[7].

En cuanto Espíritu de la Verdad, el Espíritu actúa para revelarnos la Palabra de modo que podamos comprender y responder con fe.

[3] Francisco, «La verdad os hará libres».

[4] Véase Juan Pablo II, *Dominum et Vivificantem*, 10, donde encontramos una reflexión sobre el Espíritu Santo como don y amor.

[5] Francisco, «La verdad os hará libres».

[6] Juan 16,13; *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 692.

[7] Juan Pablo II, *Dominum et Vivificantem*, 6.

Este proceso de revelación es también un proceso infundido de comunicación, humana y divina. A medida que la Iglesia continúa leyendo los signos de los tiempos en la era digital, la necesidad de la verdad frente al problema de las noticias falsas es una señal superficial de un desafío y una oportunidad mucho mayores. Como personas que viven en una cultura digital, ¿conservamos la capacidad de ver la realidad tal como es? ¿Podemos permanecer abiertos para ser abordados por la Palabra de manera que nuestras palabras (y sonidos e imágenes en la pantalla) reflejen su Buena Noticia? ¿Podemos discernir la verdad para tener vida y vivirla en abundancia? La Iglesia del futuro, que comparte la Buena Noticia en la cultura digital, tiene la oportunidad de ofrecer un testimonio de la verdad, como inspirada por el Espíritu, y de recordar no solo su contenido sino su valor propio y su valor para vivir bien como sociedad.

Las *fake news* son solo un síntoma del problema mayor de la lucha por la autenticidad en la era digital. El flujo de comunicación rápido y mediado permite la fácil transmisión no solo de noticias falsas, sino de deshonestidad sistemática, propaganda y desinformación que tienen efectos más amplios en la configuración o manipulación de una narrativa cultural. A nivel interpersonal, esto fomenta la falta de diálogo, la mentalidad cerrada, la intolerancia y la violencia potencial. También normaliza la tendencia a separar lo que se está comunicando de la realidad real. Esto puede manifestarse en propaganda social o simplemente en una imagen falsa pero más feliz, más delgada, más popular de uno mismo proyectada en las redes sociales. En cualquier caso, perdemos la confianza en lo que se comparte, lo cual es perjudicial para la comunicación auténtica. Si la verdadera comunicación está enraizada en el auto-don mutuo que se ofrece en amor del Dios Trinidad mientras se despliega entre las personas divinas, una falta básica de confianza en la veracidad de la comunicación humana es profundamente problemática[8]. La falta de confianza es un obstáculo para la receptividad, un obstáculo para el intercambio y la reciprocidad, y rompe el vínculo básico sobre el que se basa la

[8] Para la definición de comunicación como don divino que se ofrece en el amor, véase Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales, Communio et progressio, 23 de mayo de 1971, en http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_23051971_communio_sp.html.

comunicación. Recordando las palabras del papa Francisco, mencionadas anteriormente, este es el camino hacia la división y el aislamiento en lugar de la comunión. El Espíritu Santo como el Espíritu de la Verdad y como el vínculo de don y amor que hace que todo el amor y los dones sean posibles para nosotros es muy necesario en este contexto. Parte de la tarea de la futura Iglesia guiada por el Espíritu es dar testimonio de la verdad a medida que emerge en el don y el amor, y conduce a la comunión con Dios y con los demás.

II. Palabras de Espíritu y vida

Existe una conexión integral entre la verdad, la comunión y la vida. La guía del Espíritu Santo hacia toda la verdad es una guía hacia la comunión con Dios, que, en última instancia, es la vida eterna. Cuando reconocemos la realidad tal como es, también reconocemos lo que nos mantiene alejados, aislados o apartados de Dios, de nosotros mismos y de los demás. La obra del Espíritu al respecto consiste no solo en revelar la verdad, sino también en guiarnos a la comunión, mediante la superación de lo que nos mantiene separados. El trabajo del Espíritu es, por lo tanto, siempre unir, vincular, reconciliar, sanar y dar vida. A medida que el Espíritu nos ilumina con la Palabra en el proceso de revelación, esta iluminación siempre tiene un dinamismo hacia la comunión. Animada por el Espíritu, la obra de la Iglesia de proclamar el Evangelio también debe llevar a esta actividad de unión, vinculación, curación y vida.

Uno de los desafíos experimentados en la cultura digital es la ruptura de los vínculos sociales, el aislamiento y el distanciamiento que pueden surgir. En un contexto cultural basado en la conectividad, este desafío es sorprendente. Tenemos todos los medios tecnológicos disponibles para establecer conexiones entre nosotros mismos, y estas conexiones deberían tener el potencial de profundizar o fortalecer las relaciones ya existentes. La comunicación en y a través de las redes digitales tiene el potencial de estar orientada hacia un sentido de comunión, tanto en un sentido temporal como también de anuncio de la comunión eterna con Dios.

Al mismo tiempo, las conexiones no se vuelven automáticamente más profundas que las meras conexiones, y estas conexiones se pueden experimentar de una manera opuesta a la comunión: respuestas o reacciones despersonalizadas a las palabras en una pantalla, ataques *ad hominem* que no tienen en cuenta la dignidad del otro, el acoso verbal, las amenazas, el acoso cibernético. Parte del anonimato relativo de la pantalla permite la aparición de este tipo de respuestas intensificadas, que es menos probable que se manifiesten tan rápido y con tanta fuerza si dos personas se encuentran cara a cara en lugar de ser mediadas por una pantalla. En cualquier comentario, podemos ver cómo ocurre esto: un hilo de comentarios que se intensifican rápidamente desde una diferencia de opiniones hasta insultos, sarcasmo, palabras duras, emociones fuertes. Uno se pregunta sobre las consecuencias de tales batallas, que resultan menos en un verdadero intercambio de perspectivas diferentes y en la posibilidad o el aprendizaje de algo nuevo, y más aún en la ira, la vergüenza, el tribalismo y el refuerzo de ideas previamente sostenidas.

La apertura a la comunión supone una apertura a lo que está fuera de nosotros mismos. Si las conexiones siguen siendo una caja de resonancia para las propias ideas, este potencial hacia la comunión se ve obstaculizado. Es tarea profética de la Iglesia recordar este potencial hacia la comunión y ser testigo de encuentros mutuos abiertos, de escucha y diálogo, en la comunicación social. En lugar de permitir que la pantalla funcione como un espejo que simplemente refleja lo que una persona le aporta, la pantalla debe seguir siendo un punto de encuentro, un verdadero mediador que revela la posibilidad de que haya mucho más para las personas que publican o comparten información particular en ella. Detrás de la pantalla hay siempre una persona concreta y plena que es digna en sí misma, y nuestra comunicación social está en peligro si olvidamos esta verdad. Como nos recuerda el papa Francisco: «el mundo digital es una red no de cables sino de personas»[9]. Cuando olvidamos que detrás de la pantalla hay una persona, resulta más fácil publicar palabras

[9] Francisco, «La comunicación al servicio de una auténtica cultura del encuentro». Mensaje para la 48ª Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales, en http://w2.vatican.va/content/francesco/en/messages/communications/documents/papa-francesco_20140124_messaggio-comunicazioni-sociali.html.

frívolas, sarcásticas o hirientes que carecen de la generosidad de considerar la dignidad del otro.

Las palabras que destruyen, atacan o hieren están fundamentalmente en desacuerdo con la Palabra y el Espíritu reveladores de Dios. El Espíritu que nos guía hacia toda la verdad es también el Señor y Dador de vida, como profesamos en el Credo de Nicea-Constantinopla. La Palabra y el Espíritu de Dios son vivificantes: crean, animan, restauran, resucitan y, en última instancia, evocan la vida eterna con Dios. Cada vez que nuestras propias palabras dejan de dar vida a los demás, tampoco llegan a expresar una comunicación auténtica realizada a imagen del Dios Trinidad: un don de sí mismo, ofrecido en amor. En lugar de palabras duras o cortantes, ¿podríamos lograr coincidir de una manera que ofrezca posibilidad, esperanza, aliento y, en última instancia, la Buena Noticia a otra persona? De esta manera caminaríamos más en sintonía con el Espíritu que es Señor y Dador de vida. La futura Iglesia de la era digital podría estar especialmente atenta a presentarse como testigo de una comunicación que se compromete a dar vida en este sentido.

III. Autoridad y el poder del Espíritu Santo

A principios de 2018, Facebook anunció que cambiaría lo que aparece en suministro de noticias para que no muestre publicaciones de marcas y compañías y dejaría más espacio para las publicaciones de amigos y familiares. En sus propias palabras, hicieron este cambio porque querían fomentar interacciones más significativas entre las personas[10]. Aunque aparentemente era una razón positiva, la compañía generó sospechas y críticas por este cambio. Al cambiar el suministro de noticias, Facebook cambiaría la información que llega más fácilmente a la gente, y muchos se irritaron ante la obvia imposición de poder y autoridad que Facebook estaba demostrando, incluso con un objetivo posiblemente positivo.

[10] A. Mosseri, «News Feed FYI: Bringing People Closer Together», 11 de enero de 2018. https://newsroom.fb.com/news/2018/01/news-feed-fyi-bringing-people-closer-together/

En nuestra cultura digital, nuevas expresiones de autoridad han surgido junto con las formas tradicionales, y estas nuevas expresiones a veces desafían lo que hemos conocido y aceptado como autoridad anteriormente. Un motivo importante para el ejercicio de la autoridad es el proceso por el cual nos llega la información, especialmente su selección y el orden en que se clasifica o presenta. Debido a la gran cantidad de información disponible en y a través de redes digitales, las compañías de medios confían en algoritmos para clasificar y ordenar la información que llega a un usuario en particular. Lo que vemos en una página de resultados de noticias o motor de búsqueda no es del todo aleatorio, sino que ya se ha seleccionado, clasificado, organizado y, a veces, vendido y comprado para que aparezca ante nosotros y nos llame la atención. El poder de determinar qué información aparece y cuál no para un consumidor de medios en particular es un poder significativo, que otorga una nueva autoridad a Facebook, Google, Amazon, Netflix y compañías similares. Una pregunta crítica sobre su autoridad es cuánto refleja la información mostrada la actividad real de las personas que usan las plataformas, y qué parte está predeterminada por los valores y las suposiciones de las personas que están detrás de estas plataformas.

Un ejemplo sencillo es el fenómeno de las «tendencias», según el cual la relevancia se mide de acuerdo con la frecuencia del seguimiento de la gente con respecto al tema de una publicación. Sin embargo, ¿cuál es el proceso por el cual una plataforma determina las tendencias? Los algoritmos tienen una reputación misteriosa, y la respuesta a cómo promueve una compañía como Facebook ciertos valores o puntos de vista es ambigua. En este contexto, un consumidor puede preguntarse no solo si la información obtenida es una noticia falsa, sino también si tiene una intención y de quién es esa intención. Esto también introduce un nivel o desconfianza en el proceso de comunicación social.

¿Dónde encontramos al Espíritu Santo en esto y cómo puede la Iglesia abordar esta expresión cambiante de la autoridad con el Evangelio? Nuestro lenguaje para describir el Espíritu Santo a menudo incluye una referencia al poder del Espíritu. Hacemos referencia a la acción divina y a la acción humana que responde a la gracia realizando todo «por el poder del Espíritu Santo». Sin embargo, co-

mo el párrafo 687 del Catecismo describe el protagonismo del Espíritu, este se comporta con «un ocultamiento discreto, propiamente divino». En este sentido, el poder del Espíritu Santo está lejos del tipo de poder mundano o de engrandecimiento propio que ejerce una autoridad contundente sobre el más débil.

El poder del Espíritu Santo es, en cambio, un poder de autodonación que se extiende para atraernos al vínculo del amor divino. Aquí, también, volvemos a la noción teológica de la comunicación como el regalo de sí mismo ofrecido en amor y al Espíritu Santo como amor y don y agente de todo amor y don. El poder y la autoridad revelados por la Palabra y el Espíritu transmiten lo inesperado: humildad, autovaciamiento, sacrificio, la cruz. A medida que las expresiones de autoridad y poder sobre la información continúan cambiando en el mundo digital, el poder y la autoridad divinos revelados como auto-don constituyen un profundo recordatorio de que hay otro modo de ejercer estos conceptos. Más concretamente, imaginar cómo se manifestaría el auto-don en la comunicación social es un ejercicio importante, especialmente como un ejemplo opuesto o como un modo de desplazar la autopromoción y el intercambio de información impulsado por el interés. Una tarea profética de la Iglesia del futuro sería la de ser testigo de cómo podría ser la autodonación en las prácticas de comunicación digital.

Conclusión

La Iglesia no está nunca al margen de la obra del Espíritu. Para imaginar la Iglesia del futuro compartiendo el Evangelio en la cultura digital es esencial discernir cómo actúa el Espíritu en la Iglesia y en la cultura. Este artículo quería mencionar algunos puntos de tensión que han aparecido en la cultura digital, sugiriendo conexiones con la Palabra, el Espíritu y las tareas que debe afrontar la Iglesia del futuro en su camino. La verdad, la autoridad y la vida bajo esa perspectiva no son solo puntos de tensión, sino tres áreas de esperanza y de posibilidad en las que una Iglesia proactiva puede hacer un trabajo excelente hoy en día.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Thierry-Marie Courau *

LA ESCUCHA, CAMINO DE SALVACIÓN Y DE *METANOIA* DE LA IGLESIA

Vivimos en una época en la que la salvación parece ser una idea alejada de toda realidad contemporánea. Pensar en la Iglesia del futuro exige que la salvación, acontecida en Cristo y por ella anunciada, sea creíble y eficaz en la vida de las personas. Esto requiere un trabajo teológico y pastoral que pasa por el grito y los ojos de los pobres. Esta elección obliga a mantener una actitud de escucha, de obediencia. La palabra *escucha* no pertenece al vocabulario teológico habitual. Sin embargo, el pecado tiene su origen precisamente en una escucha fallida. La escucha de la palabra en la que Dios se da, indisociable de la acción que suscita, se encuentra como la puerta de entrada de la realización de la salvación de la que la Iglesia es el sacramento universal. Fundamenta su capacidad de vivir la *metanoia* suscitada por el Espíritu para nuestro tiempo.

* Thierry-Marie Courau, O.P. Profesor en la Facultad de Teología y de Ciencias Religiosas —*Theologicum*— del Instituto Católico de París, de la que ha sido decano entre 2011 y 2017. Dominico, sacerdote, licenciado en Ingeniería y Empresariales, fue elegido en junio de 2018 presidente de la revista internacional de teología *Concilium*. Delegado ante las autoridades budistas de la Conferencia Episcopal Francesa, sus enseñanzas, sus investigaciones y publicaciones se centran en el budismo y en la teología del diálogo (*Paul VI et François. Le salut est dia-logue*, Cerf, París 2018; *La succession des exercices vers l'Éveil bouddhique*, Cerf, París 2017; *Les fontaines de l'Éveil*, Cerf, París 2016).

Dirección: 222 rue du Faubourg Saint-Honoré, 75008 – Paris (Francia). Correo electrónico: tm.courau@icp.fr

Pensar en la Iglesia del futuro requiere pensar en su misión. «Toda renovación en la Iglesia debe tener por finalidad la misión, para no caer en el riesgo de una Iglesia centrada en sí misma»[1]. La misión, como continuación de la obra de Cristo, consiste en hacer accesible la salvación a todos, y, por consiguiente, en hacerse accesible a todos. Actualmente, la Iglesia y su discurso parecen cada vez más extranjeros y extraños a muchos, sobre todo en los países occidentales secularizados o en las regiones donde los cristianos son una minoría. Incluso en las zonas aún cristianas, son pocos los que pueden dar un significado al término «salvación» que les parezca aceptable. Vivimos en una época en la que es difícil pensar en cristiano «el paraíso y el infierno», el más allá, pero también el sacrificio, la redención, el rescate, la expiación, la resurrección, e incluso el perdón y la reconciliación. La salvación parece ser una idea alejada de toda realidad contemporánea, algo del pasado. Por consiguiente, la búsqueda de una curación de las personas y de las sociedades o de un bienestar se convierte en el desafío principal, incluido lo religioso. Si la palabra salvación permite ofrecer, durante la liturgia, un vocabulario común para vivir el misterio pascual que crea la comunidad, su contenido apenas es inteligible. La perspectiva de la salvación del mundo sobrevive desencarnada, sin un impacto en la vida concreta de las personas. Sin embargo, sin un proyecto de salvación comprensible y adecuado a las realidades de las comunidades contemporáneas, no existe la Iglesia.

Por consiguiente, pensar en la Iglesia del futuro exige interrogarse por su enfoque sobre lo que la fundamenta para ser lo que debe ser y asegurar su misión, a saber, la de abrir las puertas del «ser justo y bueno» a todos. Esto la obliga a una renovación de la vida pastoral, de la predicación, de la misión y del compromiso por la justicia. La salvación dada en Cristo que ella anuncia, siempre disponible, debe ser creíble y eficaz en la vida de las personas y de los grupos, de todos. Los caminos y los métodos que los conducen en estos momentos a la vida del Reino deben abrirse en lo concreto del mundo actual, como anuncia Cristo. «El tiempo se ha cumplido: el Reino de Dios

[1] Juan Pablo II, *Ecclesia in Oceania*, 19. Citado por el papa Francisco, *Evangelii gaudium*, 27.

está cerca» (Mc 1, 15). Este pone a la Iglesia en situación de *metanoia*, de conversión (Mt 3,2), y pasa por un trabajo teológico y pastoral serio que debe ser comprendido por los pastores. La salvación podrá entonces ser ofrecida y explicada a nuestros contemporáneos como una realidad a la que pueden acceder y que transformará su vida cotidiana para conducirles progresivamente hacia la vida buena, en el seno mismo de la diversidad plural que constituyen.

I. Los gritos del mundo en el origen de la salvación

Cómo entender la salvación si no es pasando primero por aquellos que viven solo en esta perspectiva, por aquellos que «no teniendo ningún otro servidor que ellos mismos» (Henri-Dominique Lacordaire) están en la espera inconfesable, en el deseo inexpresable de que otro los libere, los salve, los encuentre, los sirva. Los verdaderos pobres son los que gimen para sobrevivir, aun cuando lo hagan silenciosamente, aun cuando su pobreza no sea material. Los verdaderos pobres están marcados por sus gritos, por su lamento, en la espera de una vida nueva. «La condición de pobreza no se agota en una palabra, sino que se transforma en un grito que atraviesa los cielos y llega hasta Dios. ¿Qué expresa el grito del pobre si no es su sufrimiento y soledad, su desilusión y esperanza?»[2]. A menudo, con gran frecuencia, experimentan que nadie los oye ni los ve. No existen para la sociedad. Están fuera de la red relacional construida por los grupos dominantes. La fe judía y la fe cristiana atestiguan, sin embargo, que Dios oye los gritos de los pobres. Al oírlos, los ve atrapados y actúa. En la primera Alianza abundan los ejemplos de un Dios que interviene para liberarlos, comenzando con la liberación de los hebreos en Egipto. «Desplegó la fuerza de su brazo, dispersó a los soberbios de corazón» (Lc 1,51). Desde entonces, su potencia de vida habita en ellos. De esta manera, el pueblo de Dios, sus pueblos, son aquellos que se reconocen como liberados por la fuerza de la palabra que actúa, del acto hablante de Dios[3]. «Bienaventurados

[2] Papa Francisco, *Mensaje para la II Jornada Mundial de los Pobres*, 2.

[3] Gustavo Gutiérrez, *Théologie de la libération*, Lumen Vitae, Bruselas 1974, pp. 206-212 (original en español: *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca, [7]1975).

los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios» (Lc 6, 20). El Verbo de Dios entra en la humanidad mediante los pobres, gracias a ellos. Encuentra en María, miembro definitivo de un linaje de «gritantes», de pobres (*anawim*) en Dios, que esperan la liberación de Israel, el espacio capaz de recibirle. Jesús es la respuesta del Padre al grito. Dios se hace un suplicante entre los hombres, renunciando a la majestad de su divinidad, para aprender de los hombres, y con ellos, a pasar por la muerte con su potencia de vida, llevando consigo en la vida a todos los que le siguen. Mediante Jesús, mediante él mismo en su humanidad, Dios ve, oye, conoce el mundo de los pobres y los conduce a la vida buena. Su proyecto de salvación para la humanidad sufriente pasa por ellos.

Pasar por los gritos y los ojos de los pobres se revela entonces como una necesidad para la Iglesia con el fin de ser de Cristo. Esta elección de comportamiento exige mantenerse en la actitud de la escucha, de la obediencia. Este término, a menudo deformado lamentablemente en sumisión, debe entenderse según el griego del Nuevo Testamento, a saber, se trata de ponerse a la escucha. Ponerse bajo el que habla. La Iglesia, comprendiendo que solo llega a ser ella misma obedeciendo a Dios, está llamada a dejarse renovar descubriendo cada vez más que eso significa que debe obedecer a los pobres de verdad. Con otras palabras, debe ponerse a sus pies (Jn 13,14-17), ver y comprender con sus pies y sus brazos, discernir a partir de su sensibilidad, de su cultura. El papa Francisco abre para la Iglesia un nuevo modelo enraizado en el camino de los pobres que son sujetos completos[4].

> Y si a los ojos del mundo tienen poco valor, son ellos los que nos abren el camino hacia el cielo, son «nuestro pasaporte para el paraíso». Es para nosotros un deber evangélico cuidar de ellos, que son nuestra verdadera riqueza, y hacerlo no solo dando pan, sino también partiendo con ellos el pan de la Palabra, pues son sus destinatarios más naturales[5].

[4] Rafael Luciani, *Pope Francis and the Theology of the People*, Orbis Books, Nueva York 2017.

[5] Papa Francisco, *Homilía en la I Jornada Mundial de los Pobres*, 19 de noviembre 2017.

Esto no es de un orden diferente a la liturgia de la salvación que la Iglesia celebra diariamente en su oración, donde se acomoda en la escucha de Dios y de los hombres para vivir de la obra de salvación realizada por Cristo. Sin embargo, es fácil ver que esta dimensión de la escucha parece secundaria, incluso olvidada por los cristianos. O mal entendida, reducida a un método de acompañamiento psicológico o espiritual, incluso a una mejor eficacia pastoral.

La palabra «escucha» no pertenece al vocabulario teológico habitual, al igual que la palabra «diálogo» que se establece como tal a partir de esta disposición del corazón y de la inteligencia. Esta ausencia en la teología contemporánea no deja de estar relacionada con la desaparición de la palabra salvación. Si la historia de la liberación de los hebreos comienza por la escucha de sus gritos por Dios, este, a su vez, pide a su pueblo que le escuche, si quiere la vida. *Shema*, Israel (Dt 6,4). Sin la escucha, no hay salvación. Sin la escucha de los gritos del mundo, sin la escucha de la Escritura y de los más pobres, sin la escucha de quienes forman la Iglesia en la pluralidad de las culturas y de las historias personales y colectivas, sin la escucha de los perjudicados por las prácticas y los discursos de sus miembros, sin la escucha de las mujeres, sin la escucha de las Iglesias hermanas, sin la escucha de la naturaleza, la Iglesia no puede responder al anuncio de la salvación en Dios Trinidad por su Cristo, del que recibe su vida y su misión.

II. La no escucha, la destrucción de la vida relacional

Si es legítimo, desde un punto de vista teológico, poner de relieve la dimensión de la escucha en la obra de la salvación, lo es también porque el pecado encuentra su origen en la no escucha[6]. El proceso por el cual se desarrolla el pecado tiene sus raíces en una mala atención, en una escucha falsa, parcial, herida por la ambición de triunfar por uno mismo. Se nos cuenta en el símbolo mítico de la caída de Adán y Eva del libro del Génesis (2–3), a partir del que Agustín elabora el símbolo racional del pecado ori-

[6] Benedicto XVI, *Verbum Domini*, 26.

ginal[7]. No contar más que con la propia capacidad de oír, cerrar los oídos, componer una mentira a partir de dos verdades, dejarse seducir por las mentiras, hacer callar a quienes dicen la verdad. Todos estos actos atestiguan la mayor tentación del ser humano: dejarse llevar por sus apetitos de dominación en lugar de escuchar los gritos de los oprimidos y de actuar con ellos para constituir una comunidad feliz de hermanos. En las sociedades modernas internacionales, el dinero se ha convertido en el ídolo al que hay someterse para satisfacer los apetitos. Es el soporte de un sistema que permite el goce sin límites de un grupo, que llega a humillar explícitamente a los más débiles o a dominar la palabra que buscar dar cuentas de la verdad. El Evangelio está lleno de ejemplos que se encuentran en las parábolas de Jesús —el hijo mayor del padre pródigo, el fariseo y el publicano, etc.—, pero también en la descripción de aquellos que buscan incriminarlo para deshacerse de él —los acusadores de la adúltera, los saduceos, etc.

En el mundo contemporáneo, estructurado por las técnicas y las ciencias, la repetición de las crisis sociales verifica, ante todo, la omnipresencia del juego de control del poder que suscita en particular un dinero que ha llegado a ser tentacular, perverso e incontrolable por los gobiernos que se consideran realmente democráticos. Estos exigen el establecimiento de relaciones de confianza entre ciudadanos y gobernantes, fundamentadas en la escucha y el diálogo. Ahora bien, el acento que pone en el dinero manifiesta la ausencia de confianza en las relaciones[8]. La confianza en el futuro está relacionada con la cantidad acumulada de bienes, y no ya en la calidad de las relaciones (Lc 12,13-21). El rico se aísla, no ve ya al pobre. La confianza entre los seres humanos se destruye poco a poco y es reemplazada por una serie continua de mentiras sobre lo real, por una ceguera carente de toda culpabilidad.

[7] Paul Ricœur, *El mal, un desafío a la filosofía y a la teología*, Amorrortu, Madrid 2006 (orig.: *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et Fides, Ginebra 1986).

[8] Congregación para la Doctrina de la Fe y Dicasterio para el Servicio al Desarrollo Integral, Oeconomicae et pecuniariae quaestiones. *Consideraciones para un discernimiento ético sobre algunos aspectos del actual sistema económico y financiero*, 6 de enero de 2018.

En el período actual, esto afecta a todo nuestro planeta. Innumerables riquezas parecen disponibles, accesibles para los más rápidos y más decididos. Al igual que los nuevos mundos descubiertos por los europeos en el último milenio, el riesgo de hoy es esclavizarse como lo fue con el tráfico de oro y esclavos, con la sumisión al juego de la sola razón, con la industrialización, con el poder atómico, etc. Quien dice acumulación de bienes, dice protección y después exclusión y rechazo. La sumisión a Mammón provoca confusión, violencia, división, destrucción y muerte. Para Jesús, el rico que no oye ni ve al pobre que está en su puerta se excluye a sí mismo de una parte de su humanidad, por tanto, de su vida. Y esto es definitivo. Genera una ausencia de justicia y pierde su ser (Lc 16,19-30). Sin embargo, Dios ve al pobre y oye su grito. Será restaurado ante los ojos de todos en su ser que nunca ha perdido. Esta lección debe dictar cuál es el futuro justo (Mt 6,24).

III. La *metanoia* de la Iglesia: reelegir siempre la escucha-acción

La Iglesia, que debe amar a este mundo como Dios lo ama y quiere cuidarlo, no puede hacer menos que ser siempre más consciente de los juegos perversos en los que ella misma puede quedar atrapada. Ella debe elegir constantemente mantenerse junto a los seres humanos en el camino que les conduce a la salvación. En esto consiste su *metanoia*, que debe retomar siempre. Este término del Evangelio expresa la necesidad de renovar constantemente su modo de ver bajo la influencia del Espíritu.

> La conversión misionera de las estructuras de la Iglesia requiere… no solo renovar lo viejo, sino permitir que el Espíritu Santo cree lo nuevo. No nosotros: el Espíritu Santo. Hacer espacio al Espíritu Santo, dejarle que cree algo nuevo, que haga nuevas todas las cosas (cf. Sal 104,30; Mt 9,17; 2 Pe 3,13; Ap 21,5). Él es el protagonista de la misión: es él el «jefe de la oficina» de las Obras Misionales Pontificias. Es él, no nosotros. No tengáis miedo de la novedad que proviene del Señor Crucificado y Resucitado: esta novedad es hermosa [9].

[9] Papa Francisco, *Discurso a los directores nacionales de las Obras Misionales Pontificias*, 1 de junio de 2018.

La Iglesia debe reajustar sin cesar su comprensión de la vida del mundo, pues el mundo cambia. Cada vez más rápidamente en la actualidad. Solo puede hacerlo manteniéndose, como Dios, a su escucha. Dios escucha, Dios está a la altura del mundo y del hombre que sufre. Para Jesús, esto se realiza hasta en la cruz, con el ladrón que pide la salvación. La escucha hace cambiar el modo de vivir, ella convierte. Cuando la Iglesia elige escuchar a los verdaderos pobres, entonces se convierte a Dios. No solamente, sino que se implica en aliviar y reparar las situaciones reales de pobreza (esclavitudes, migrantes, sin techo, mujeres, etc.), y pone también por obra la sabiduría recibida de Cristo para reducir las estructuras de pecado que generan miseria, indignidad y muerte relacional. De ahí la doctrina social que promueve y sus compromisos concretos por la justicia en la práctica. Llega a ser profética al dejarse trabajar por la palabra de verdad que santifica y que realiza una obra crítica y hermenéutica de la vida misma de la Iglesia para que responda mejor a lo que Dios quiere que sea actualmente para la humanidad. Esto genera desplazamiento de paradigmas, y no solo de recordatorios sobre caminos erróneos, porque permite ver de otro modo, más allá de lo habitual. Este dinamismo pone a la Iglesia en una situación de *aggiornamento* permanente, por retomar el término dado por Juan XXIII al Concilio y puesto en práctica por Pablo VI. Es decir, su renovación solo puede producirse pasando por la pobreza y la caridad[10], en la fe. Para Jesús, trabajar en las obras del Padre es creer en aquel que le envió (Jn 6,29). El Espíritu actúa y pone en marcha a un pueblo que se mantiene en la escucha para peregrinar en la fe. Se convierte así en un pueblo profético, en el que se revelan las formas nuevas que adquieren el amor, la presencia, la acción y la voluntad de Dios para su obra de salvación.

Escuchar no es tan fácil para la Iglesia en su dimensión institucional, porque es una autoridad a los ojos de muchas personas. Y, como todo poder, está sometida a la tentación de dominar más bien que servir, de encerrarse en sí misma para protegerse más bien que hacer la verdad. El ejemplo reciente del desastre moral de la Iglesia de Chile y de su jerarquía puesto de relieve por el papa Francisco muestra cómo una Iglesia nacional contemporánea puede poner en peli-

[10] Pablo VI, *Ecclesiam suam* (ES), 6 de agosto de 1964, 56-58.

gro el anuncio de la salvación por no querer escuchar. Jerarquías y curias, en particular romanas, pero no solo, pueden dejar de ser contraejemplos de una disponibilidad a la escucha auténtica de las llamadas del mundo y del Espíritu. Dos modelos en el mes de octubre de 2018 pueden alentar a la Iglesia a tomar resueltamente el camino del aprendizaje de la escucha. El papa Francisco canonizará a Pablo VI, muerto en la festividad de la Transfiguración del 6 de agosto de 1964, y a Oscar Romero, el arzobispo de San Salvador, asesinado durante una homilía el 24 de marzo de 1980. Al proponerlos al culto público, el pontífice romano asocia a aquel que puso de relieve, a lo largo de su carrera eclesiástica y de su pontificado, la necesidad del diálogo de la Iglesia con el mundo, al que se hizo defensor de los más pobres cuya voz y cuya vida eran aplastadas por los poderosos. Tanto en uno como en el otro, su palabra apunta directamente a la cuestión de la salvación y su estructura relacional. Pablo VI contempla la historia de salvación como «diálogo de salvación» (ES 29). Este exige entrar en una escucha que es nada menos que una vida con los más pobres. «Hace falta compartir… las costumbres comunes, con tal que sean humanas y honestas, sobre todo las de los más pequeños, si queremos ser escuchados y comprendidos. Hace falta, aun antes de hablar, escuchar la voz, más aún, el corazón del hombre, comprenderlo y respetarlo…» (ES 33). Romero lo llevó a cabo hasta su muerte.

La escucha auténtica compromete al que escucha. No sabe ser pasiva. Es una acción. Ser discípulo, ser hermano, hermana, madre de Cristo, exige «escuchar y poner en práctica» su palabra y su acción (Lc 8,21). Activa, en su movilización y su atención, al otro que habla, lleva a elegir amar y actuar por la justicia, aunque cueste. La escucha convertida en acción constituye el ser justo de la Iglesia en el mundo[11]. Elegimos crear este término «escucha-acción» para subrayar la doble faceta de la obra de salvación en la que participa. Fundamentalmente escuchando a Cristo, el Maestro, la Iglesia, por

[11] Véase, por ejemplo, Papa Francisco, *Homilía del 4 de mayo de 2017* (Evangelizar sin proselitismo, sino mediante la escucha), *Ángelus del 17 de julio de 2016* (En la capacidad de la escucha está la raíz de la paz), *Homilía del 25 de junio de 2015* (Saber escuchar, y actuar a partir de la escucha), *Oración del 24 de noviembre de 2013* (María, mujer de la escucha).

eso mismo, escucha toda realidad con la que entra en relación. Cristo se pone a la escucha del Padre. Dios se pone a la escucha del mundo. Él oye los gritos del pueblo, los gritos de los pobres, y actúa, salva. Cristo es el Logos hecho carne. La palabra griega *logos* procede del verbo *legein* que significa recoger, juntar, antes de designar el acto de hablar. Recoger los gritos del mundo es por excelencia la actividad del *logos* divino. En Dios, el Verbo es la escucha del mundo. Cristo, por su vida y su muerte, muestra cómo es a la vez escucha del Padre y escucha del mundo, en Dios y en la humanidad. Él se deja atravesar (*dia-*) por las palabras (*logoi*) de los hombres. Estos actúan sobre él y le revelan cada vez más la profundidad y la amplitud de su misión (encuentro con la cananea, Mt 15,21-28). Su resurrección manifiesta su voluntad de recibir la totalidad de la vida del Padre por su misma obediencia, por la misma entrega de su vida en las manos de los hombres y en las manos del Padre. Su obediencia salvífica es la entrega total de sí mismo en la escucha que se realiza como justicia. La Iglesia, que continúa la obra de Cristo en el mundo, no puede ser ni actuar diferentemente a él. Debe adoptar la actitud crística de la obediencia al Padre, de la escucha del Padre, dejándose agudizar el oído por los más pobres. Así es como adquiere cuerpo.

En la actualidad, la escucha que debe conducir a hacer justicia exige a la Iglesia prestar atención al menos a cuatro lugares de pobreza: los jóvenes (25% de la población mundial), los excluidos de todo tipo de sociedades (cultura del descarte[12], del rechazo, del desprecio), las tradiciones religiosas del mundo (un concentrado del deseo de salvación de los pueblos), y el planeta (herido, vejado, explotado). Ponerse a su escucha es mantenerse disponible a la vida del Espíritu, a la dinámica de cambio para responder a la salvación que viene, que lleva a los cristianos a buscar y promover la justicia para cada ser humano, la paz para los pueblos, y a ejercer la autoridad que le es confiada para el servicio de la comunión de las diversidades.

Finalmente, si la escucha-acción es verdaderamente la puerta de entrada para la realización de la salvación, la Iglesia debe adaptarse

[12] Papa Francisco, *Laudato si'*, 22.43.

cada vez más a ella mediante su vida interna. El papa Pablo VI apoyó esta perspectiva creando un consejo internacional, el Sínodo de los Obispos[13]. Puso así de relieve la importancia de una orientación colegial, co-participativa y plural, para aconsejar y ayudar al romano pontífice. El papa Francisco continúa en esta misma línea. La práctica dialógica se ha impulsado con la creación de un consejo de nueve cardenales, pero, mucho más, se ha inscrito incluso con vistas a la elaboración doctrinal mediante el método de trabajo empleado durante el Sínodo sobre la familia, que ha durado dos años. Allí donde era habitual controlar la palabra para mantener el *statu quo* ideológico, el papa la ha liberado haciéndola posible en numerosos niveles: diócesis, instituciones, obispos, miembros invitados, etc. Un verdadero proceso de escucha permite abrir horizontes nuevos más auténticamente evangélicos y misioneros. Activa de nuevo una verdadera Iglesia sinodal, que escucha y que solo se comprende mejor pasando por los pobres.

Conclusión

En la Iglesia misión y vida están unidas y se dirigen a la obra de salvación de los hombres. Estos, y en particular los más pobres, deben poder descubrir que el Reino se ha acercado a ellos en su vida diaria. Para ello, el énfasis bíblico y evangélico en la escucha-acción y en el diálogo está llamado a ejercer una función teológica decisiva en la soteriología contemporánea y en las diferentes dimensiones de la Iglesia del futuro. En un mundo en el que la Iglesia pierde cada vez más, y felizmente, su poder de controlar los espíritus y los cuerpos, su *metanoia* se realiza pasando por la visión de los más pobres y comprometiéndose con ellos por la justicia. Pierde su posición dominante para adquirir la capacidad de ver lo que Dios entiende y quiere, y de renovarse y ajustarse a él, realizando, así, su dimensión profética.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

[13] Concilio Vaticano II, *Christus Dominus* 5. Pablo VI, *Apostolica sollicitudo*, 15 de septiembre de 1965.

FORO TEOLÓGICO

Gerard Mannion *

LA TEOLOGÍA Y LA ACADEMIA AMERICANA DE RELIGIÓN

Realizaré en este artículo algunas reflexiones sobre el lugar de la teología cristiana en la American Academy of Religion (AAR se refiere a América del Norte). Se trata de una organización fascinante sin la que la teología mundial contemporánea sería muy diferente.

I. Historia de la Academia Americana de Religión

La Academia es la mayor asociación o sociedad profesional para el estudio de la religión en el mundo. El pasado y el presente de la AAR están muy vinculados con la investigación bíblica realizada en los Estados Unidos. Sus orígenes se remontan a 1909 y a la fundación de la Association of Biblical Instructors in American Colleges and Secondary Schools, que, en 1922, pasó a llamarse National Associa-

* Gerard Mannion es director de la Amaturo Endowed Chair de Estudios Católicos en la Universidad de Georgetown. Fundador de la cátedra de Ecclesiological Investigations International Research Network, es autor, coautor y editor de unos diecinueve libros y numerosos artículos y capítulos de libro sobre ética, eclesiología, diálogo ecuménico e interreligioso. Es presidente en la actualidad de la International Network of Societies for Catholic Theology (INSeCT). Ha sido miembro de la AAR durante dieciséis años y fue cofundador de la cátedra de la Unidad del Programa para Investigaciones Eclesiológicas en la AAR. También ayudó a crear la Unidad del Programa para Estudios del Vaticano II.

Dirección: Department of Theology, Georgetown University, Room New North 120, Box 571135, 37th and O Streets, Washington DC 20057-1135 (Estados Unidos). Correo electrónico: ges.mannion@gmail.com

tion of Biblical Instructors, y, en 1963, la AAR. Algunos de los presidentes de la AAR han sido figuras destacadas en teología, historia de la Iglesia y ética teológica, con unos cuantos procedentes del exterior de los Estados Unidos.

La AAR comenzó a cooperar estrechamente con la más antigua Society of Biblical Literature (SBL), que fue fundada en 1888 y que es la otra sociedad profesional más grande en América del Norte (presente actualmente en todo el planeta). A partir de 1970, las dos asociaciones celebraban una reunión conjunta anual (conocida como conferencia o convención en otras partes del mundo) que hizo posible que la reunión de la AAR pasara de ser un encuentro modesto realizado en una sala de conferencias de un hotel a la asistencia de más de 10.000 participantes.

Pero se han producido divisiones que han afectado tanto a la teología como también a los otros enfoques del estudio de la religión. Las reuniones conjuntas de SBL y AAR fueron interrumpidas por una separación impopular entre 2008 y 2011, cuando algunas voces en el comité de la AAR aprobaron una moción para celebrar reuniones por separado (con consecuencias logísticas y financieras extremas para todos los interesados, incluidos editores, muchos de los que simplemente no podía permitirse asistir a ambos acontecimientos, que tienen lugar como un componente clave de la reunión anual conjunta).

La separación tuvo su origen en motivos ideológicos, a saber, numerosos miembros de cada asociación tenían intereses de investigación y enseñanza que se cruzaban legítimamente en áreas cubiertas por la otra asociación, por lo que fueron muchos los que creyeron que había sido el programa secularista perseguido por algunos especialistas de la religión el que había forzado a la ruptura en gran medida no querida (los miembros de ambas sociedades votaron abrumadoramente para deshacerla —o, más precisamente, para comprometerse en reuniones simultáneas abiertas a los miembros de ambas organizaciones cada año en el mismo lugar— , pero nunca se les dio la oportunidad de hacerlo en primera instancia).

La separación temporal de las dos asociaciones puede verse como un hecho fundamentado en las cuestiones más amplias que giraban en torno a la identidad de las disciplinas integradas en ellas. Los

ahora desgastados y tediosos «enfrentamientos» departamentales, institucionales y disciplinares entre la teología y los «estudios religiosos» preocuparon a muchos académicos desde mediados de 1970 e incluso hasta finales de 1990 y, en algunos lugares, aún más allá de esta década y, lamentablemente, en el presente. Afortunadamente, la historia ha juzgado en gran medida que este «debate» ha sido, en muchos sentidos, inútil e incluso innecesario, aunque algunos departamentos siguen atrapados en ese pensamiento binario de oposición hasta el día de hoy. Algunos pueden (innecesariamente) haberlo percibido en términos de competencia, otros compraron al por mayor el triunfo de las teorías de la secularización (algunos de los principales teóricos pioneros que posteriormente, en una autocrítica, se burlaron de los errores y la arrogancia de cuando eran más jóvenes, por ejemplo, Peter Berger). Es justo decir que las fronteras entre la teología y los «estudios religiosos» nunca se habían fijado o nunca podrían serlo. Ninguna de las dos es técnicamente una sola disciplina unificada en sí misma. La teología, desde sus comienzos cruzados, aprendió y contribuyó y ayudó a dar a luz y sustento a muchas otras disciplinas.

En realidad, los estudios religiosos constituyen un término paraguas que emergió a partir de la década de 1960, en parte para reflejar el impacto de numerosos enfoques científicos sociales y afines para el estudio de la religión que se habían iniciado desde finales del siglo XIX. Un segundo factor de influencia en la aparición de los departamentos de estudios religiosos fue que la teología confesional no podía ser financiada por el Estado, debido a la separación constitucional entre Iglesia y Estado. Sin embargo, un nuevo enfoque sobre el estudio de la religión, que no estaba oficialmente vinculado a ninguna comunidad de fe o institución religiosa particular, no presentaba ningún obstáculo para ser financiado públicamente. Fue algo especialmente explotado en el sistema de la Universidad de California, en la que surgieron escuelas que llegaron a ser pioneras en el estudio de la religión y cuyo importante trabajo se lleva a cabo hasta el presente.

Pero una tercera razón por la que se produjeron divisiones y debates fue porque a veces las personas simplemente no estaban al tanto de lo que estaban haciendo sus colegas en el campo percibido como otro claramente vecino, de hecho, a menudo superpuesto. Es

justo decir que siempre ha habido teólogos comprometidos en el estudio de religiones distintas a las suyas y en métodos más allá de aquellos técnicamente identificados como pertenecientes a la teología. Y, especialmente desde finales de la década de 1960, muchos teólogos se han vuelto cada vez más versados e interesados en promover las diferentes metodologías para estudiar religiones múltiples que son fundamentales para los estudios religiosos. Muchos han vivido y enseñado felizmente en ambos mundos, por así decirlo, avanzando enfoques en la línea divisoria. Y así el diálogo interreligioso y el pluralismo religioso han avanzado mucho gracias a esto. La AAR ha sido un foro vital para permitir que esa fertilización cruzada tenga lugar y continúe siendo así.

A medida que la organización creció, es cierto que muchos teólogos, incluidas figuras de renombre, dejaron de asistir a la AAR en diferentes momentos de la década de 1990 y especialmente a principios de la década de 2000. Parecía haber una reducción cada vez mayor de los programas centrados en cuestiones teológicas fundamentales, y, por lo tanto, la falta de sesiones de conferencias, paneles y documentos que tuvieran una relación directa con su trabajo. Afortunadamente, tales tendencias se han revertido proactivamente desde mediados de la década de 2000 y la teología ahora es el enfoque principal o parte del enfoque principal de una gran proporción de las unidades de programa de la AAR.

II. Compromiso teológico a través de la Academia

Entonces, ¿qué formas de enfoque teológico se llevan a cabo a través del trabajo de la AAR? La reunión anual constituye el punto de salida principal para su trabajo, pero la AAR hace mucho más para fomentar la investigación académica. Además de las reuniones regionales regulares, la Academia también publica series de libros y otorga diversas becas para facilitar y conocer el desarrollo académico y las investigaciones (especialmente en etapas tempranas de las carreras), y ayuda a facilitar el diálogo y la investigación sobre la pedagogía e investigación centradas en la religión. De hecho, los eventos orientados a la teología han sido el centro de algunas de las sesiones

plenarias con mayor asistencia en la AAR en las últimas dos décadas, incluida una gran participación en una sesión sobre el papa Francisco que tuvo lugar en Baltimore en 2013.

Por mencionar solo un ejemplo de las unidades de programación que han hecho avanzar el discurso y la práctica de la teología en las últimas décadas, existen unidades que abordan el cristianismo como un todo desde una variedad de perspectivas geográficas y metodológicas interdisciplinares que tienen una orientación ecuménica y están concebidas deliberadamente. En este sentido, este autor puede dar testimonio de los objetivos de la Unidad del Programa de Investigaciones Eclesiológicas, que está vinculada a una red internacional mucho más amplia para promover el diálogo abierto y plural y la investigación sobre la Iglesia (especialmente cuestiones ecuménicas, cuestiones interreligiosas, temas de justicia social y asuntos éticos y temas del mundo de la Iglesia y del mundo secular), y es una unidad que ha colaborado con otros grupos de la AAR todos los años desde 2006. Similarmente, y casi desde la misma época, el Grupo de Cristianismos Mundiales ha realizado un amplio barrido global y ha explorado esta naciente rama del enfoque teológico desde una amplia variedad de ángulos.

Además de los grupos que tienen un firme compromiso de explorar temas ecuménicos, hay muchos que analizan cuestiones y estudios interreligiosos. Los ejemplos de aquellos con el enfoque más directo en las preguntas teológicas son las unidades en Teología Comparada, Ética Comparada de la Religión y Estudios Contemplativos. Algunos grupos exploran cuestiones éticas específicas con un claro compromiso con los enfoques teológicos entre los temas que tratan cada año, como la unidad centrada en el trinomio Clase, Religión y Teología.

Hay varias unidades confesionales y de tradiciones específicas, como la Unidad de Estudios del Vaticano II, recientemente introducida, y la Unidad de Estudios Católicos Romanos. Otras confesiones están cubiertas por grupos que exploran las tradiciones ortodoxa oriental, luterana, reformada, cuáquera y metodista. La Sociedad para el Estudio del Anglicanismo es actualmente un «grupo de reunión adicional» que se incorporará pronto como un grupo de pleno dere-

cho en la AAR. La atención regional o específica del país se da en el Seminario de Cristianismos Chinos, recientemente formado, y en la unidad sobre el Cristianismo del Medio Oriente.

Y, por supuesto, se presta atención a las teologías de otras tradiciones en varios grupos que se centran en el taoísmo, el jainismo, el islam y el judaísmo (y las preguntas exploradas de manera análoga a las que se realizan mediante métodos teológicos en los estudios budistas).

Hay grupos que exploran métodos específicos, como la sección de Teología Sistemática Cristiana, además de las unidades en Teología Política, Teología Práctica, Teología de la Liberación, Teología Feminista, entre otros grupos. La investigación teológica también recibe mucha atención de grupos orientados históricamente como la Unidad de Historia del Cristianismo o los Estudios del Siglo XIX. Algunos grupos se centran en puntos de vista prominentes en los últimos tiempos, por ejemplo, Teologías Liberales y Teologías Abiertas y Relacionales. Y luego hay grupos que analizan la teología proveniente de comunidades y minorías particulares. Estas incluyen unidades en Teología Negra, Estudios Queer en Religión y Tradiciones Religiosas Indígenas.

Algunas unidades exploran el trabajo y el legado de diferentes teólogos, como las dedicadas al estudio de Agustín y el agustinianismo, Barth, Kierkegaard, Tillich, Schleiermacher, Martin Luther King y otros. Quizá debe resaltarse que ningún teólogo católico romano (moderno) constituye el centro de un grupo específico, tal vez reflejando el pluralismo inherente a gran parte de la teología católica, o bien el hecho de que los especialistas católicos aún no lo han propuesto con éxito.

Las preguntas teológicas también reciben una atención regular en el trabajo de tales grupos que son interdisciplinares por naturaleza o por diseño, como la Teología y Filosofía Continental o la Teología y Reflexión Religiosa.

III. Inicios de una Academia Europea de Religión

En junio de 2017 se celebró la primera conferencia anual de la recién fundada Academia Europea de Religión (EuARe) en Bolonia, Ita-

lia, donde se volvió a reunir en 2018. Será fascinante ver los modos diferentes y complementarios —algo de lo que estoy convencido— en los que esta iniciativa promoverá aún más el discurso teológico y la investigación en el futuro. Su estilo, por supuesto, es propio de un enfoque más europeo continental, y esa variedad y diferencia del carácter de la AAR es una característica positiva que ofrece un rango distintivo de oportunidades para el estudio teológico en la actualidad.

EuARe ha comenzado de forma prometedora y no tengo dudas de que resultará ser una adición muy significativa al calendario anual de foros donde se discute de teología y de todos los otros enfoques para el estudio de la religión. Hasta el momento, la participación de académicos de América del Norte ha sido obviamente limitada debido a varios factores, entre ellos de índole práctica y relacionados con el calendario, pero, de nuevo, estoy seguro de que las conversaciones intercontinentales y la colaboración en el estudio de la teología y la religión beneficiarán aún más la presencia de estas dos asociaciones.

Es demasiado pronto para proporcionar una visión general de la EuARe similar a la que hemos hecho sobre la AAR, pero tal vez merece una propia para reflejar ya sus orígenes y comienzos. En los próximos años, estoy convencido de que garantizará una evaluación muy importante tanto en términos retrospectivos como prospectivos.

IV. Academias de valor incomparable para la teología

La AAR no tiene paralelo en el mundo. Es verdad que hay áreas donde podría mejorarse, y el programa crece y se vuelve más implacablemente intensivo cada año. Tal vez habría que añadir una jornada más. Simplemente no hay una reunión anual que ofrezca tantas oportunidades para que los académicos presenten su trabajo, escuchen el trabajo de otros y participen en una serie de reuniones importantes y oportunidades de trabajo en red de una importancia inestimable para su trabajo y desarrollo por igual. La enorme sala de exposiciones a la que acuden cada año pequeños y grandes editores de teología es en sí misma una oportunidad única para que los académicos busquen las

becas emergentes en sus campos de interés y hablen directamente con los editores sobre futuros proyectos de libros.

Muchas revistas, grupos de intereses especiales y redes internacionales y nacionales organizan sus propias reuniones de negocios en torno al calendario de la AAR. Puede escucharse a los gigantes del campo y comprometerse con ellos, además de oír las voces más apasionantes que emergen. Amigos viejos y nuevos se encuentran cada mes de noviembre. A veces puede sentirse como si todos y cada uno en el mundo de la teología estuvieran allí, a pesar de una estancia obstinada siempre disuadida por el tamaño de la reunión o cuestiones prácticas como los costes nada insignificantes. La teología sería aún más pobre y más limitada en su variedad y alcance si no existiera la AAR. Ahora que también contamos con la EuARe, el futuro de la teología parece aún más brillante.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Pier Luigi Cabri y Gianluca Montaldi *

TEOLOGÍA PÚBLICA Y PUBLICADA
Una perspectiva desde Europa continental occidental

Aunque la teología es un fenómeno abierto a su propio contexto desde siempre, solo en tiempos recientes se ha sentido la necesidad de formalizar su carácter público también desde un punto de vista epistemológico, en relación con el pluralismo en el que se desarrolla actualmente el camino de la disciplina. Las breves reflexiones que siguen quieren ser un impulso para perfilar sus consecuencias también con respecto al campo de la publicación teológica, al menos por cuanto concierne a Europa Occidental continental.

* Gianluca Montaldi (1966) se doctoró en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana con una investigación sobre el concepto de fe en el concilio Vaticano II. Ha trabajado tanto en el ámbito de la educación como en el de la pastoral. Ha publicado *In fide ipsa essentia revelationis completur*, EPUG, Roma 2005, y, junto con F. Bosin, ha editado el texto *Ridire il Credo oggi. Percorsi, sfide, proposte*, en vías de publicación por EDB. En 2017 fue elegido secretario de la Società Italiana per la Ricerca Teologica, y en 2018, secretario de *Concilium*.

Dirección: Gianluca Montaldi, Via F.lli Kennedy 12/a, 25030 Cizzago (BS, Italia). Correo electrónico: gianluca.montaldi@gmail.com

Pier Luigi Cabri, sacerdote dehoniano, es licenciado en Filosofía y doctor en Teología. Profesor adjunto de Teología Fundamental en la Facultad de Teología de Emilia Romaña y profesor estable en el ISCR de la Emilia en Módena. Entre sus publicaciones destacamos *Sulla difficile arte di amare. Con Lévinas e oltre Lévinas*, EDB, Bolonia 2011. Actualmente es director de Edizioni Dehoniane en Bolonia.

Dirección: via Scipione Dal Ferro 4, 40138 Bologna (Italia). Correo electrónico: pierluigi.cabri@dehoniane.it

I. Una mirada a la historia

El punto de referencia es el florecimiento de las publicaciones teológicas y religiosas, al menos a partir de 1800, que ven nacer varias editoriales[1]. En un primer momento, la producción se centra sobre todo en obras de carácter devocional o catequético y con una buena presencia de textos relacionados con el campo bíblico; son pocas las excepciones relacionadas con la perspectiva teológica, como las vidas de Jesús escritas por D. F. Strauss (1835), F. Mauriac (1836), E. Renan (1863) y G. Papini (1921), que, sin embargo, tuvieron un gran éxito. En un segundo momento vemos aparecer editoriales confesionales emprendedoras, como, en el caso de Italia, la Pia Società S. Paolo en 1914 y Vita e Pensiero en 1918. En la segunda mitad del siglo pasado fue determinante la celebración del concilio Vaticano II, pues con él se produjo una intensificación de las publicaciones y de las ediciones, en sentido interconfesional e internacional, también de las disciplinas teológicas.

A lo largo de esta historia reciente se han impuesto algunas tendencias. *A nivel estructural*, se han producido varias integraciones; exceptuados pocos casos, es decir, el de pequeñas editoriales que han sabido mantener una producción especializada o donde han contado con el apoyo de una institución de investigación, la mayoría de la producción teológica ha sido absorbida poco a poco por los grandes grupos editoriales; desde este punto de vista debe entenderse la desaparición de muchas editoriales en diversos países[2]. *A nivel*

[1] Sobre Herder, cf. K.-T. Humbach et al. (eds.), *Der Verlag Herder: 1801-2001 – chronologischer Abriss seiner Geschichte mit Synchronopse zum Geistes- und Weltgeschehen (200 Jahre Herder)*, Herder, Friburgo de Brisgovia 2001; sobre Cerf, cf. É. Fouilloux, *Les éditions dominicaines du Cerf: 1918-1965*, Cerf, París 2018; para una síntesis sobre las editoriales religiosas en Italia, cf. M. Roncalli y G. Vigini, *L'editoria religiosa in Italia. Contributi e materiali per una storia*, Dehoniana, Nápoles 2009, y G. Vigini, *Storia dell'editoria cattolica in Italia. Dall'Unità ad oggi*, Bibliografica, Milán 2017; con respecto a España, cf. J. L. Ruiz Sánchez (ed.), *Catolicismo y Comunicación en la Historia Contemporánea*, Universidad de Sevilla, Santander 2005.

[2] Un caso muy particular y significativo de esta concentración ha sido la decisión de la Santa Sede de vincular en la Libreria Editrice Vaticana los dere-

de producción y distribución se ha producido un movimiento bipolar: por una parte, el sector «laico» se ha abierto a la difusión de obras de carácter religioso e incluso teológico; por otra parte, las editoriales históricamente religiosas han acentuado la producción de textos populares y narrativos; para esto ha sido de gran ayuda la construcción de sistemas integrados entre varias editoriales y un servicio de coordinación estructural. *A nivel de contenidos* hemos visto una apertura al mundo religioso en cuanto tal, y, en particular, al pluralismo y el sincretismo religioso; como adaptación a las exigencias del mercado ha aumentado también la producción de textos en el límite entre la investigación espiritual y la reflexión teológica. *A nivel lingüístico*, si la actividad editorial había ya hecho una gran contribución a la actualización de la teología mediante las traducciones a diversas lenguas, el inglés es elegido como lengua franca predominante a nivel mundial, especialmente para las revistas.

Todas estas tendencias están caracterizando de un modo nuevo el mercado editorial europeo; aunque no resulta fácil intuir si se seguirán recorriendo estos caminos, ya determinan la elección de los temas, de los autores y de los lectores a la hora de publicar libros, también de teología. Se trata, por lo demás, de pasar por encima de la óptica —denunciada en su tiempo por Y.-M. Congar— de crear estructuras paralelas entre confesiones, religiones y mundo laico. Por eso, la impresión de encontrarse en el «punto cero» de las publicaciones católicas y religiosas en general[3] tiene su parte de razón, al invitar a salir de los límites del propio jardín y tener la valentía de hacer nuevas elecciones que apunten a la calidad más que al nicho

chos de todos los actos de los pontífices (cf. http://www.vatican.va/roman_curia/institutions_connected/lev/docs_lev/copyright_it.htm).

[3] Cf. R. Righetto, *Editoria cattolica all'anno zero*, en http://rivista.vitaepensiero.it/news-vp-plus-editoria-cattolica-allanno-zero-4886.html. Al artículo de Righetto le han respondido de formas diversas varias editoriales confesionales en Italia: cf. http://rivista.vitaepensiero.it/news-vp-plus-editoria-cattolica-allanno-zero-le-case-editrici-rispondono-4895.html; http://rivista.vitaepensiero.it//news-vp-plus-editoria-cattolica-allanno-zero-il-dibattito-continua-4904.html. La impresión de un «año cero» parece confirmada por otra parte por la noticia de que la Società Biblica Britannica e Forestiera ha dejado de trabajar en Italia desde el 1 de abril de 2018.

de mercado; sin embargo, «en Italia, en pocos años, los lectores de libros religiosos se han triplicado: de dos millones setecientos mil en 2100 actualmente llegan a cinco millones setecientos mil, pero, precisamente, crece la presencia de editoriales laicas en el sector», con lectores cada vez más jóvenes y exigentes[4].

II. Tendencias de la teología

Junto al cambio de estilo editorial de la producción teológica, hay propuestas destinadas a hacer un cambio también en la misma teología. Por otro lado, cada época ha tenido, en cierto modo, una concreción en formas particulares de estrategia publicitaria: los comentarios de la patrística, las *summae* medievales, los manuales de la época moderna, corresponden al espíritu de su tiempo, y, tal vez, es el «ensayo» escrito a varias manos lo que se está presentando poco a poco como típico de las últimas décadas. A ello corresponde una teología que tendencialmente no aspira ya a la construcción de un sistema académico individual que responda de un modo unívoco a las cuestiones principales, sino a la adquisición de nuevas preguntas, a la reelaboración de los temas y a la coordinación de diversos puntos de vista. No sin motivo, se ha propuesto releer la «nueva» teología como un cambio de estilo, es más, de considerarla como *el* estilo (C. Theobald, E. Salmann), y en esta fase la nueva teología política (J. B. Metz) tiene aún mucho que decir.

Para esta reelaboración pueden preparar instituciones teológicas nuevas en el panorama europeo. De forma paradigmática nos referimos a la Asociación Europea de Teología Católica, a la Academia Europea de las Religiones y a las cátedras de Historia del Cristianismo o de Diálogo Interreligioso. La primera, fundada en 1989, tiene la finalidad de promover académicamente la teología en el cruce entre experiencia eclesial y sociedad, y tiene entre sus puntos basilares la superación de las fronteras nacionales y la búsqueda de auto-

[4] Cf. M. Roncalli, *Ecco chi scriverà di religione nei prossimi anni e quali saranno i nuovi lettori*, en http://www.lastampa.it/2017/04/21/vaticaninsider/ita/inchieste-e-interviste/ecco-chi-scriver-di-religione-nei-prossimi-anni-e-quali-saranno-i-nuovi-lettori-2faXnP1owT69G4ov0xbJLO/pagina.html.

res jóvenes. El propósito de la segunda, más reciente y más ambiciosa, es ayudar a una comprensión común de la importancia del pluralismo religioso, de la libertad religiosa, del diálogo ecuménico y de la función de las religiones en la formación de la paz y de la ciudadanía en un mundo global. Con respecto a las últimas, podrían constituir el punto de partida de una nueva vocación para Europa: la de ofrecer una laicidad capaz de hablar también el lenguaje del pluralismo religioso, una laicidad que no excluya, sino que permita el diálogo.

III. Teología 2.0

La introducción de la producción digital en las editoriales ha provocado no solo una modificación en la elaboración de los textos (e-book o e-pub), sino que también ha tenido repercusiones en las modalidades de venta y en la misma percepción de la obra y de su autor, hasta el punto de poner en cuestión también los sistemas modernos de protección del copyright. Además, una investigación reciente sobre las competencias literarias en Europa ha mostrado cómo las jóvenes generaciones tienen cada vez menos dificultades para leer textos en línea[5], mientras que por término medio solo el 40% de la población (italiana) lee al menos un libro al año. Todo esto debería dejar clara la probabilidad de que el mercado editorial teológico siga moviéndose también hacia la producción digital.

Ante todo, se trata de facilitar la consulta, de forma nueva y con mayor disponibilidad, de los textos de la tradición teológica. *In primis*, la Biblia ha conquistado ya gran parte de la red: el sitio NT Gateway, editado por M. Goodacre, por ejemplo, ofrece de modo coherente y organizado la lista de los principales recursos para el estudio de los problemas neotestamentarios[6], sin contar las ediciones digitales de la Biblia que están actualmente al alcance de todos. De diversa amplitud son los proyectos como Intratext o también PRDL, donde se encuentran textos de la tradición teológica mundial

[5] Cf. http://timssandpirls.bc.edu/pirls2016/international-results/pirls/summary/.

[6] Cf. http://www.ntgateway.com/multibib/.

católica y evangélica[7]. En segundo lugar, habría que diseñar lo mejor posible la venta de productos teológicos en línea, dado que en esta modalidad de venta el porcentaje presente en el mercado laico (16,50%) es casi seguido también en el religioso (12,95%).

Sin embargo, no daríamos en el clavo si nos centráramos únicamente en la diversidad formal de la producción editorial. En realidad, se trata de llevar a cabo un cambio de mentalidad con respecto al trabajo realizado hasta el presente. Como ha notado agudamente A. dal Maso, comentando en 2017 el informe anual del Osservatorio UELCI sobre las editoriales religiosas, precisamente por las varias transformaciones que también hemos mencionado en este artículo, el compromiso es el de hacer una producción de una calidad que sepa interceptar los intereses de los lectores 2.0[8]. La fuerza inercial de la teología posconciliar y la incapacidad de renovación de las empresas editoriales confesionales —a menudo vinculadas a elecciones clericales y clientelares más que a valorar la competencia— actúan a veces contra los nuevos desarrollos, también porque los nombres ya consolidados dificultan hacer un lugar para autores jóvenes y porque no se tiene la valentía de constatar que el mundo eclesial y religioso conocido hasta ahora está llegando a su final, haciendo proyectos solo a corto plazo. Además, los teólogos jóvenes no siempre están formados adecuadamente para afrontar desde el punto de vista teológico una discusión pública, porque la formación se detiene muy frecuentemente en temáticas intraeclesiales e incluso de sacristía. Llegar a explorar más allá de estos límites podría ser determinante para el futuro de las editoriales teológicas y religiosas en Europa. Se necesita aquella profecía que ayudó a este campo durante los siglos XIX y XX: «deberíamos ser más osados todos, hombres y mujeres de buena voluntad, rechazando las drogas pequeñas y grandes que nos propone el mercado, no aceptando la extorsión de

[7] Sobre el primero, cf. http://www.intratext.com/; sobre el segundo, cf. http://www.prdl.org/.

[8] Cf. A. dal Maso, *Il libro religioso: se realtà e fantasia sorpassano gli schemi. Verso una UELCI 2.0?*, en http://www.cittadellaeditrice.com/munera/chiesa-in-uscita-e-buona-stampa-una-vibrante-analisi-di-alberto-dal-maso/. UELCI es la asociación de las editoriales y las librerías católicas en Italia, y, como tal, desde 2001, elabora un informe del avance del mercado editorial religioso.

las respuestas convencionales, volviendo a ser reactivos y activos, insatisfechos y exigentes, comenzando por el campo de las ideas, del estudio, del pensamiento. Escribiendo y leyendo lo que nutre y despierta y no lo que confirma y adormece»[9].

(Traducido del italiano por José Pérez Escobar)

[9] G. Fofi, *Editoria cattolica: eppure si muove…*, en http://rivista.vitaepensiero.it//news-vp-plus-editoria-cattolica-eppur-si-muove-4921.html?

Antonio Autiero *

CINCUENTA AÑOS DESPUÉS DE LA *HUMANAE VITAE*
El sentido de un aniversario

El 50 aniversario de la encíclica *Humanae vitae* (Pablo VI, 25 de julio de 1968) está provocando una serie de iniciativas dedicadas a su estudio y debate, y a veces también a la controversia. El aniversario es aprovechado por diversas partes como ocasión para llegar a conclusiones totalmente contrapuestas. Hay quien expresa el deseo de corroborar la doctrina expresada en esta encíclica con respecto al rechazo de la licitud moral del recurso a la anticoncepción, quien optaría por su «reescritura» a la luz de los desarrollos doctrinales y pastorales más recientes, y quien piensa que la actitud adecuada sería desplazar el énfasis en la moral conyugal y sexual para dejar de fijarse tan obsesivamente en el problema de la anticoncepción.

La variedad de posiciones revela una diversidad de opciones en relación con un escenario teológico y eclesial más amplio que para

* Antonio Autiero. Profesor emérito de la Universidad de Münster (Alemania), donde enseñó Teología Moral desde 1991 hasta 2013. Se doctoró en Teología Moral por la Accademia Alfonsiana (Roma) y fue becario de la Fundación Alexander von Humboldt en la Universidad de Bonn. Entre 1997 y 2011 dirigió el Instituto de Ciencias Religiosas de Trento (Italia). Es autor o editor de numerosos libros y artículos sobre teología moral fundamental, teorías del sujeto moral y ética aplicada. Autiero es miembro de la Academia Alemana de Ética Médica, de la comisión gubernamental para la investigación con células madre en Berlín y del Planning Committee of Catholic Theological Ethics in the World Church.

Dirección: Antonio Autiero, Paulstr. 18, D – 10557 Berlin (Alemania). Correo electrónico: autiero@uni-muenster.de

algunos debe conducir al entrelazamiento entre el texto de la encíclica y el contexto de las enseñanzas del Concilio Vaticano II. Para otros, por el contrario, constituye incluso una ocasión para «ajustar las cuentas» con el liderazgo actual en la Iglesia, en un juicio sumario sobre el pontificado de Francisco y sobre las orientaciones de episcopados y teólogos afines.

No podemos dejar de ver la tentación y el intento de un uso «político» del aniversario de la encíclica, como si, en la materialidad de su literalidad doctrinal, se la considerara como un criterio para evaluar la verdad y el juicio de la ortodoxia de los creyentes, pastores, teólogos o simples fieles. Si esto parece ser una aspiración agudizada en los últimos años, debe reconocerse en realidad que este mismo enfoque sobre la adherencia a la *Humanae vitae* (HV) ha sido el criterio de juicio en las últimas décadas (especialmente en los años 1970-1995). La génesis de un cierto fundamentalismo ético, que emerge en la Iglesia católica precisamente en esa época, no podría entenderse sin identificar en las cuestiones de ética sexual (y de la anticoncepción en particular) un ámbito específico de atención, incluso por parte de las instituciones de verificación y control, a la fiabilidad de individuos y grupos con respecto a sus posiciones teológicas y éticas. Para ejemplificar todo esto podemos remitir a la denominada «Kölner Erklärung» (1989) y, más tarde, al memorando «Kirche 2011 – ein notwendiger Aufbruch». Aunque los dos documentos surgieron en el ámbito teológico-eclesial de lengua alemana, tuvieron una relevancia en muchos otros países y generaron una actitud abierta, consciente de la complejidad de los problemas y de la necesidad de reforma.

En este artículo queremos proponer una breve reflexión que debe desarrollarse posteriormente. En lugar de un uso político del aniversario, preferimos un uso más abiertamente «hermenéutico», es decir, queremos señalar dos pistas sobre las que orientarse para entender la importancia del carácter dinámico de una enseñanza moral en movimiento. En realidad, esta actitud, con matices e intensidades diversos, afecta a toda afirmación doctrinal y pone en guardia contra el riesgo de fosilizarla o contra la tentación de usarla para objetivos indebidos, en definitiva, para traicionarla, tanto en un caso como en el otro.

I. Recontextualización de la génesis de la *Humanae Vitae*

En estos últimos 50 años de praxis de vida cristiana y de trabajo de reflexión teológica han surgido lugares de investigación en el ámbito ético a cuyo desarrollo nadie puede ya cerrar los ojos. Mencionamos explícitamente dos de ellos. El primero concierne al concepto de naturaleza, en el que la HV centra fundamentalmente su argumentación. El segundo, evidentemente conectado con el primero, remite al horizonte del sentido y de la función de la sexualidad humana.

En la época de la redacción de la HV diversos motivos llevaron a adoptar un concepto de naturaleza fuertemente condicionado por su índole biológica (biologicista). Si bien no faltaban entonces enfoques abiertos, con significados antropológicos más marcados, la HV, sin embargo, desarrolló una lectura ético-normativa vinculada al enfoque deontológico, en el que tenía una función determinante el criterio de la conformidad con la naturaleza, entendida como un conjunto de intencionalidades y de estructuras vinculantes, inscritas en la constitución del ser humano y expresadas en sus funciones biológicas. En esta perspectiva, la sexualidad se entendía sobre todo en relación con su función procreadora, sin negar por ello la presencia de otras dimensiones, como la afectiva, la relacional y la social, pero sin asumir una visión de unidad dinámica y diferenciada que lleva a comprender lo específicamente humano en la sexualidad de la persona.

Ahora bien, la consciencia del entrelazamiento de esta doble perspectiva no puede dejarse de lado cuando analizamos el origen de la HV. A esta consciencia de los límites enunciados han contribuido principalmente de forma sinergética tanto la acción del Magisterio de los pastores (pensemos en la teología del cuerpo de Juan Pablo II) como el compromiso de la teología por la reflexión y el desarrollo. Determinante –y ya no revocable– es la aportación de las ciencias humanas, en sentido amplio, y, en particular, de la antropología filosófica y teológica, así como de las ciencias biológicas y del comportamiento.

Es más, a un concepto de naturaleza biológicamente cristalizado y cerrado en la estrechez de una mirada esencialista-individual, se

ha ido yuxtaponiendo durante las mismas décadas, que constituyen los 50 años de la HV, un concepto de naturaleza que recupera su dimensión ecológica, tanto en el macrocosmos (el universo y su supervivencia) como en el microcosmos (el organismo y su bienestar). Esta perspectiva ampliada sugiere, desde un ángulo diferente, la importancia de respetar la esfera natural y la urgencia de no exponer la corporeidad a impactos de manipulación que pueden alterar el equilibrio. Esto no quiere decir, por consiguiente, que el rechazo a recurrir a praxis anticonceptivas de tipo químico (la píldora) tenga que pasar por el planteamiento estrecho y problemático de la argumentación deontológico-esencialista. Asumir la responsabilidad de la propia esfera corporal, desarrollar una verdadera ecología del cuerpo, puede tener en sí elementos útiles, productivos y vinculantes para orientar la propia elección con respecto al problema planteado. Pero esto remite a la dinámica de la elección responsable, en cuyo centro se encuentra aún e inevitablemente la persona y su visión de vida.

Y en el frente de la sexualidad tiene una importancia irrevocable la consciencia de la des-centralidad del acto sexual a favor de la dinámica relacional, de la que la sexualidad de la pareja llega a ser lugar y lenguaje. En esta perspectiva, debemos estar agradecidos a la cultura desarrollada por las mujeres en estas mismas décadas transcurridas desde la HV. Esta cultura nos ha hecho sensibles al riesgo de la manipulación del cuerpo femenino a favor del acaparamiento y del dominio masculino. Una liberalización no equilibrada de la elección farmacológica de anticoncepción no excluye el riesgo del dominio masculino, siendo el cuerpo de las mujeres el que paga la factura. Una factura que, además, se exige a las mujeres también mediante el rechazo categórico de la anticoncepción, retrasando los procesos de educación sexual como educación del sujeto en la responsabilidad. Por consiguiente, puede entenderse bien que a través de esta cultura emergente a partir de las historias de las mujeres y de su concienciación, el concepto de naturaleza adquiere una dimensión más marcadamente relacional, y la mirada a la sexualidad se abre a una intensificación de valores humanizadores, críticos con respecto a los poderes dominantes y cargados de energía de emancipación.

II. Conciencia, verdad e historia

Una segunda pista de reflexión amplía el arco del pensamiento pertinente, pero no desvía. En los debates más recientes sobre el aniversario de la HV aparece con frecuencia la controversia de quienes remiten a la experiencia sincera de cónyuges creyentes que han vivido o viven el conflicto entre la conciencia y la norma contenida en la encíclica. Para estos lectores atentos y pastores sensibles, la comprensión de la historia de vida de tantos creyentes es una fuente de conocimiento sobre la verdad de la norma misma que no puede desestimarse. El frente opuesto se ensaña reprobando a estos y afirmando la verdad «objetiva» de la norma, en cuanto contenido de un pronunciamiento magisterial. La suma del malestar, aunque estimable, no descalifica, afirman, la verdad moral de la norma.

El planteamiento de esta controversia indica la necesidad de reflexionar sobre dos temas. El primero: entre el denominado «orden objetivo» de la norma y la presunta «desviación subjetiva» del individuo y de su conciencia debe tenerse en cuenta una categoría que conjuga igualmente el tema de la verdad en el ámbito moral. Se trata de la categoría de la «verdad de la vida» (*veritas vitae* es un término antiguo que se remonta al papa Adriano VI, siglo XVI). Quien reduce la vivencia a mera facticidad, no relacionada con su capacidad expresiva de aquella autenticidad moral que emerge de la historia vivida y de la experiencia reflexiva de los creyentes, debe preguntarse por el sentido de la verdad moral, sin confundirla con la verdad de fe, o, más en general, con verdad teorética. La confusión de los dos planos revela de nuevo la matriz esencialista del enfoque y llega a exigir a las verdades prácticas la misma dinámica de génesis y de validación que a las verdades especulativas. Aplanar con la misma vara de medir la razón práctica y la razón teorética no ignora solamente una exigencia cualitativa del espíritu de la modernidad (Kant), sino que se distancia de una vía de tradición cristiana expresada en la visión escolástico-medieval de Tomás de Aquino.

El segundo tema sobre el que debemos pensar es el significado profundo, creativo y regenerador del *sensus fidelium*. En el saber sobre las cosas de fe y de moral, la comunidad de los creyentes, en todas sus articulaciones, vive de un instinto de comprensión y de

reconocimiento que no aísla a uno del otro, no produce formaciones de frentes contrapuestos y no confía en las lógicas de poder y de dominio. El *sensus fidelium* valora la experiencia que se realiza auténticamente y se pone en circulación. A veces encuentra expresiones más articuladas y sonoras, y otras, en cambio, se deja captar por los tonos bajos de quien sufre por el conflicto y no llega siquiera a denominarlo.

No es la suma cuantitativa, demoscópica de las opiniones, sino la voluntad de escuchar aquella verdad que emerge de la vida vivida la que nos hace entender no solo la oportunidad, sino también el deber de comprender diversamente una enseñanza del pasado. Diversamente significa también ¡ir más allá! Y este podría ser el sentido de un aniversario. Pero, sobre todo, es fidelidad a la tradición que nos hace vivir.

(Traducido del italiano por José Pérez Escobar)