Revista internacional de Teología
# CONCILIUM
editorial verbo divino

TEMA MONOGRÁFICO

# POLÍTICA, TEOLOGÍA Y PODER

Michelle Becka, Bernarderth Caero Bustillos y João Vila-Chã (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Norbert Mette

386
JUNIO 2020

evd

Revista internacional de Teología
# CONCILIUM

386

JUNIO • 2020

TEMA MONOGRÁFICO

## POLÍTICA, TEOLOGÍA Y PODER

Michelle Becka, Bernarderth Caero Bustillos y João Vila-Chã (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Norbert Mette

evd

Revista internacional de Teología

# CONCILIUM

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

| | |
|---|---|
| 384 | FEBRERO 2020<br>**TEOLOGÍA DECOLONIAL: VIOLENCIAS, RESISTENCIAS Y ESPIRITUALIDADES** |
| 385 | ABRIL 2020<br>**MASCULINIDADES: DESAFÍOS TEOLÓGICOS Y RELIGIOSOS** |
| 386 | JUNIO 2020<br>**POLÍTICA, TEOLOGÍA Y PODER** |
| 387 | SEPTIEMBRE 2020<br>**SIGNOS DE ESPERANZA EN LAS RELACIONES ISLAMO-CRISTIANAS** |
| 388 | NOVIEMBRE 2020<br>**CAPACIDADES DIFERENTES: POR UNA IGLESIA A LA QUE TODOS PERTENECEN** |

CONCILIUM

# CONSEJO EDITORIAL


**CONSEJO DE DIRECCIÓN**

Thierry-Marie Courau, O.P. - Presidente
Susan Abraham - Directora
Stefanie Knauss - Directora
Carlos Mendoza-Álvarez, O.P. - Director
Daniel Franklin Pilario, C.M. - Director

**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 | Montreal-Canadá |
| Antony John Baptist | Bangalore-India |
| Michelle Becka | Wurzburgo-Alemania |
| Sharon A. Bong | Bandar Sunway-Malasia |
| 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 |
| Margareta Gruber, O.S.F. | Vallendar-Alemania |
| Stan Chu Ilo | Chicago-EE.UU. |
| Gusztáv Kovács | Pécs-Hungría |
| Linda Hogan | Dublín-Irlanda |
| Huang Po-Ho | Tainan-Taiwán |
| Stefanie Knauss | Villanova-EE.UU. |
| Carlos Mendoza-Álvarez, O.P. | Ciudad de México-México |
| Esther Mombo | Limuru-Kenia |
| Gianluca Montaldi, F.N. | Brescia-Italia |
| Daniel Franklin Pilario, C.M. | Quezon City-Filipinas |
| Carlos Schickendanzt | Santiago-Chile |
| Stephan van Erp, O.P. | Lovaina-Bélgica |



**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.
12/a, via Fratelli Kennedy I-25030 Cizzago (BS, Italia)

https://concilium-vatican2.org/

# COMITÉ CIENTÍFICO


| | |
|---|---|
| Regina Ammicht-Quinn | Alemania |
| María Pilar Aquino | Estados Unidos |
| Mile Babić, O.F.M. | Bosnia y Herzegovina |
| 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 |
| Enrico Galavotti | Italia |
| Dennis Gira | Francia |
| Norbert Greinacher | Alemania |
| Gustavo Gutiérrez, O.P. | Perú |
| Hille Haker | Estados Unidos |
| Hermann Häring | Alemania |
| Linda Hogan | Irlanda |
| Diego Irarrazaval, C.S.C. | Chile |
| Werner G. Jeanrond | Suecia |
| Jean-Pierre Jossua, O.P. | Francia |
| Maureen Junker-Kenny | Irlanda |
| François Kabasele Lumbala | Rep. Dem. 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 |
| Agbonkhianmeghe Orobator, S.J. | Kenia |
| Aloysius Pieris, S.J. | Sri Lanka |
| Susan A. Ross | Estados Unidos |
| Giuseppe Ruggieri | Italia |
| Léonard Santedi Kinkupu | Rep. Dem. Congo |
| 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 |
| João J. Vila-Chã, S.J. | Portugal |
| 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: POLÍTICA, TEOLOGÍA Y PODER

Michelle Becka, Bernardeth Caero Bustillos y Joaõ Vila-Chã: *Editorial* 7

*Reflexión general*

1.1. John D. Caputo: *El poder subjuntivo de Dios* ..... 13

1.2. João J. Vila-Chã: *La interacción entre poder y autoridad: La fuerza del símbolo y el fortalecimiento de la realidad* ..... 23

*Fundamentos bíblicos y sistemáticos*

1.3. Ivoni Richter Reimer y Haroldo Reimer: *El poder como servicio: Una lectura crítica sobre el poder a partir del Nuevo Testamento* ..... 35

1.4. A. Maria Arul Raja: *Empoderamiento de los desempoderados: Miradas a la vida y misión de Jesús* ..... 45

1.5. Judith Hahn: *El poder del derecho, el derecho del poder*..... 57

*Sobre la importancia del derecho canónico en las cuestiones eclesiales sobre el poder*

1.6. Hille Haker: *De la nueva teología política a una ética política crítica* ..... 71

1.7. Ansgar Kreutzer: *Discursivo, socio-económicamente sensible y performativo. Formas de presencia de un cristianismo político-público* ..... 85

*Casos concretos*

1.8. Francisco de Aquino Júnior: *La teología y el poder de la liberación* ..... 99

1.9. Tanya van Wyk: *Protesta contra el poder patriarcal: La tarea de la teología en la creación de la solidaridad y el mantenimiento del activismo* ..... 109

1.10. José Mario C. Francisco: *Dinámicas de poder más allá de la complicidad y la resistencia: La «Filipinas católica» como lugar privilegiado* ..... 123

1.11. LaReine-Marie Mosely: *Una pasión coherente con la profundidad de las heridas de los oprimidos* ..... 139

2. Foro teológico:

Norbert Mette: *Sinodalidad – praxis* ..... 153

# EDITORIAL

*La dimensión política de la fe no significa otra cosa que la respuesta de la Iglesia al verdadero desafío político del mundo en que existe* (Óscar Romero, homilía del 2-2-1980).

Pero cómo percibimos el desafío o desafíos, y cuáles son las respuestas? Después del Concilio Vaticano II, los teólogos de varios lugares, incluyendo esta revista, trataron de perseguir la idea de una teología en el contexto social de la época[1]. Según Metz, tanto la privatización de la religión como su politización reaccionaria dentro de los órdenes políticos existentes contradicen el mensaje cristiano. Más bien hay que sondear una y otra vez con razón crítica cómo «el mensaje escatológico del cristianismo debe formularse bajo las condiciones de una esfera pública estructuralmente cambiada»[2]. La teología se sitúa en la sociedad y contiene un potencial crítico de la sociedad. Esta afirmación también debe mantenerse, actualizarse y problematizarse hoy en día en las cambiantes esferas públicas. Este número contribuye a ello.

¿Puede ser política la teología o pierde con ello su pretensión de objetividad y, en última instancia, su carácter científico? ¿Puede ser la teología apolítica o no es ya política toda opción y posición que se toma necesariamente? Estas y otras preguntas, que en cualquier caso difícilmente pueden ser respondidas sin ambigüedad, surgen de

[1] Cf. Johann Baptist Metz, «El problema de la "teología política"», *Concilium* 36 (1968) 385-403.

[2] Ibíd.

formas muy diferentes en los distintos contextos regionales: los sistemas políticos, pero también la respectiva autocomprensión de la teología —anclada en instituciones estatales o eclesiásticas—, determinan la relación entre la teología y la política y producen diferentes conceptos de poder. Los aspectos políticos de la teología y el papel de la teología en la política son múltiples y a menudo ambivalentes. Por lo tanto, este número reúne perspectivas y contextos muy diferentes —políticos, regionales, confesionales y de diferentes disciplinas teológicas—, que contrastan entre sí y que suscitan, intencionadamente, tensiones.

En el centro está la relación entre la teología y la política, y la cuestión de la función del poder. La cuestión no es nueva, y, sin embargo, en vista de los actuales acontecimientos políticos en todo el mundo, la reflexión sobre este tema es urgentemente necesaria. Por ejemplo, el resurgimiento de los regímenes autoritarios, el cuestionamiento del sistema en las democracias existentes y la instrumentalización de la religión están resultando ser retos importantes.

La Iglesia siempre se ha enfrentado a la cuestión de cómo se relaciona con el poder del Estado, a menudo buscando su proximidad a él para participar en el poder mismo. ¿Qué papel jugó y juega la teología en esto? Puede tratar de legitimar la lucha por el poder de ciertos partidos o regímenes o tomar una posición crítica sobre el poder secular y protestar contra él. ¿Con qué criterios se hace esto, y se puede evitar la oposición inaceptable y por lo tanto la construcción de nuevas imágenes del enemigo? En muchas de las contribuciones reunidas aquí el poder de la teología —pero también de la fe y la Iglesia— se presenta como «diferente» del poder gobernante. Se refleja de diferentes maneras en qué consiste esta alteridad y cómo se puede prevenir que se vuelva incontrolada y violenta.

Algunas contribuciones reflexionan sobre el área de lo político que va más allá de la política institucionalizada: en la conformación de la sociedad, los cristianos —se identifiquen explícitamente como tales o no— son actores centrales. Como parte de la sociedad civil participan, por ejemplo, en movimientos políticos. Dan forma al poder político; y es tarea de la teología captar y reflexionar sobre esta práctica (como práctica de fe y como práctica política). Las muy di-

versas contribuciones de este número coinciden en la suposición de que esta práctica política, que resulta de la fe, debe ser una práctica liberadora que no solo ve y tiene en cuenta el sufrimiento de los más desfavorecidos, sino que se trata de reducir el sufrimiento y trabajar por una mayor justicia.

La reflexión teológica sobre el poder y la determinación de la relación entre la teología y la política no puede separarse del ejercicio del poder de la Iglesia. La Iglesia no está fuera de la sociedad, sino que es parte de la sociedad civil y por lo tanto de la política. En vista del abuso de poder dentro de la Iglesia, la pregunta debe ser hecha una y otra vez: cómo la Iglesia ejerce el poder y si hay y qué formas de reflexión y control existen. Por lo tanto, esta cuestión también es objeto de debate en las contribuciones.

Como preludio, *John Caputo* se pregunta sobre la naturaleza del reino de Dios. Identifica con Pablo, contra Pablo, el poder de Dios como uno que no solo es mayor que cualquier poder humano, sino que al mismo tiempo es un poder no violento. De esto resulta la llamada a una soberanía sin violencia como un imperativo para los cristianos.

*João J. Vila-Chã* explica la articulación de la autoridad y el poder como elementos constitutivos de la existencia humana. Hace hincapié en el carácter relacional de la autoridad y el poder, y muestra que ambos deben limitarse para que no se abuse de ellos, sino que puedan ser redentores. Mientras que en la sociedad política esto se hace a través del respeto constante de la Constitución y el Estado de derecho, en la Iglesia sigue siendo inseparable de la obediencia personal y fiel a la Palabra de Dios hecha carne.

En la primera de las dos siguientes contribuciones al Nuevo Testamento, *Ivoni Richter Reimer* y *Haroldo Reimer* tratan el concepto de poder en los textos del Nuevo Testamento. Estos textos expresan varios conceptos de poder y dominación, pero a menudo tratan de conceptos de contrapoder. Esto también se aplica al concepto del reino de Dios, que implica un concepto relacional de poder. Este poder está ligado al servicio y por lo tanto pone al revés las ideas convencionales. Este artículo explica cómo se expresa este servicio

en los textos del Nuevo Testamento y saca conclusiones para un concepto liberador de gobierno y poder en la Iglesia primitiva.

*A. Maria Arul Raja* traza la comprensión de Jesús del poder y la autoridad como se expresa en su actitud y acciones. Los criterios característicos de este concepto de poder son la protección y la promoción de la vida para contrarrestar la violencia sistémica. Esto da como resultado una ética del igualitarismo, una estética de la solidaridad y una potenciación de la humanización como aspectos centrales del discurso sobre el poder.

*Judith Hahn* entonces pregunta sobre el poder en el derecho canónico. Explica el poder del derecho, porque el derecho tiene un significado constitutivo social central. Y explica el derecho del poder porque se trata de la generación de autoridad. La pregunta central es cómo se limita ahora este poder. Es de nuevo el derecho el que limita el poder en la modernidad. Pero es precisamente aquí donde se plantean actualmente una serie de cuestiones en relación con el derecho canónico. El artículo explica estas cuestiones y muestra los puntos ciegos.

La contribución de *Hille Haker* vincula el enfoque de teología política con la ética política crítica. En ella la solidaridad con el sufrimiento es tanto un criterio moral de juicio como una guía de acción para los cristianos en la esfera personal y política. Cuatro dimensiones diferentes de la libertad, continúa, deben ser respetadas y concedidas para que la liberación del sufrimiento y la opresión no produzca por sí misma injusticia. Sobre esta base, redacta una ética teológica como una ética política crítica que escucha la experiencia y es constructiva y creativa.

*Ansgar Kreutzer* se centra en la práctica de la oración nocturna política que se ha extendido en Alemania desde la década de 1960. Dirige su atención a la conexión que se establece en ella entre la discusión temática de las cuestiones políticas por un lado y las prácticas simbólicas cristianas en un marco litúrgico por otro. Con referencia a los conceptos de las ciencias sociales de la esfera pública, señala la importancia de los elementos no solo discursivos sino también performativos para la esfera pública política, a la que también

puede vincularse el cristianismo, que se entiende a sí mismo como una religión político-pública.

*Francisco de Aquino Júnior* se dedica al poder liberador de la teología desde una perspectiva brasileña. La conexión con una fe liberadora (fe y liberación) hace que la teología misma sea una fuerza de liberación. De esta manera se afirma simultáneamente la especificidad intelectual de la teología y su carácter de momento de fe.

*Tanya van Wyk* reflexiona sobre la relación entre la dominación, el poder y la teología desde una perspectiva de género, porque las teologías políticas son necesariamente teologías contextuales y, por lo tanto, también están determinadas por la identidad de género. El ejercicio del poder también se refleja en la violencia contra la mujer. Al mismo tiempo hay movimientos de protesta contra esta violencia. Wyk reflexiona sobre ellos y se pregunta hasta qué punto modifican las estructuras de poder en las que las mujeres a menudo apenas participan. En este contexto, la teología política debería contribuir a la sensibilización, a la denuncia de las prácticas de deshumanización y a la elaboración de un concepto alternativo de poder.

La especial situación política en Filipinas determina la perspectiva de *José Mario Francisco* sobre el poder y la resistencia. Los católicos pueden encontrarse aquí en ambos campos políticos, ya sea en conexión o en resistencia al *establishment* gobernante. El análisis crítico de este ensayo va más allá de las relaciones binarias y proporciona una densa descripción de la dinámica que afecta a los poderes simbólicos, institucionales y aliados del catolicismo filipino. La religiosidad popular y el compromiso político se unen y conducen a una variedad de ideas teológicas que el autor explica.

Desde la perspectiva de la teología negra, *LaReine-Marie Mosely* pone a los oprimidos en el centro. Pregunta cómo se relaciona la Iglesia con los oprimidos y lo concreta en la discusión con dos asambleas episcopales, una hace unos 150 años y otra en 2019. Aquí surge la pregunta de quién se nombra y por tanto se reconoce como oprimido y vulnerable de manera especial. Y atestigua que los obispos perdieron oportunidades porque los grupos de personas oprimidas no son llamadas por su nombre. En contraste con esto, el

autor exige una Iglesia sinodal que llame a la injusticia y la exclusión por su nombre, de una manera creativa y responsable.

En el *Foro teológico*, *Norbert Mette* aborda la cuestión actual sobre la sinodalidad de la Iglesia. En retrospectiva histórica se refiere a los sínodos o asambleas con carácter sinodal de la Iglesia católica en Europa Central en los años 60 y 70. Su preocupación común fue, sobre la base de las decisiones del Concilio Vaticano II, tomar en serio la responsabilidad de todo el pueblo de Dios en la misión de la Iglesia y encontrar orientaciones y pautas para una renovación sostenible de la vida de la iglesia local. La contribución explica qué caminos se eligieron y qué resultados se lograron.

Desde la perspectiva de las diferentes disciplinas y regiones, este número reflexiona sobre la relación entre el poder, el dominio y la teología. Se plantean preguntas, se señalan los problemas, se identifican los desafíos. Para el procesamiento posterior son necesarias concreciones y profundizaciones, que tienen que verse de forma diferente en los distintos lugares. Este número quiere animar e invitar a estas reflexiones teológicas.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

John D. Caputo *

# EL PODER SUBJUNTIVO DE DIOS

En qué sentido ejerce el gobierno o tiene poder la *basileia tou theou*? En el cristianismo, Jesús es la imagen del Dios invisible. En Jesús, cuya vida está marcada por la compasión y el perdón, tenemos una intuición del orden divino, pero un orden que, a diferencia de las divinidades de Grecia y Roma, no aplasta a sus enemigos, sino que es derrotado por ellos. En 1 Cor 1, Pablo lo plasma así: la debilidad de Dios es más fuerte que la fuerza humana. ¿En qué sentido es más fuerte? En 1 Cor 2 Pablo responde afirmando la violencia divina, el poder apocalíptico. Sostengo que 1 Cor 2 compromete 1 Cor 1. El verdadero poder de Dios reside en la llamada incondicional a un reino sin fuerza, incluso celestial, donde el reino significa cómo sería el mundo si Dios gobernara. El verdadero poder de Dios es subjuntivo, y depende de nosotros hacer que ese reino se haga realidad.

* John D. Caputo, profesor Thomas J. Watson de Religión emérito en la Universidad de Syracuse y profesor David R. Cook de Filosofía emérito en la Universidad de Villanova, es un teólogo constructivista que trabaja en el área de la teología «débil» o «radical». Entre sus obras principales destacamos *Radical Hermeneutics* (1987), *The Prayers and Tears of Jacques Derrida* (1997), *The Weakness of God* (2006). Sus obras más recientes son *Hermeneutics: Facts and Interpretation in the Age of Information* (2018) y una segunda edición de *On Religion* (2018). *The Essential Caputo* (2018) es una recopilación de su trabajo desde los inicios de 1970. Sus últimos libros se titulan *Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory* (2019) y *Radical Theology*, de próxima aparición en 2020. Se ha dirigido a un público más general en libros como *What Would Jesus Deconstruct?* (2006) y *Hoping against Hope* (2015).

Dirección: Thomas J. Watson Professor Emeritus of Religion, Syracuse University, David R. Cook Professor Emeritus of Philosophy, Villanova University, 800 Lancaster Avenue, Villanova, PA 19085 (Estados Unidos).

La traducción de la frase griega neotestamentaria *basileía tou theou* como «reino» o «reinado» de Dios resulta controvertida en nuestro tiempo. Las feministas se oponen a ella por el género —un rey, no una reina—, y, en todo caso, la imagen de una realeza reinante chirría a los ciudadanos de las democracias modernas, que desconfían del poder organizado de arriba hacia abajo. La soberanía de Dios se concreta fácilmente en la de los soberanos políticos terrenales. No es solo un problema de traducción. Nos obliga a preguntar ¿qué es el poder de Dios? ¿Es inseparable de la soberanía divina? ¿Cómo podemos concebirlo?

No queremos renunciar al poder por completo. Cuando las personas son desempoderadas —los pobres y perseguidos, los inmigrantes y los exiliados, el tercer mundo, las minorías raciales y étnicas, las mujeres— la justicia exige su empoderamiento. Tal es el grito de los profetas: empoderar a quienes carecen de poder. Incluso la palabra «hospitalidad» hace referencia al poder, el poder *(posse, potens)* de acoger al *hostis*, el forastero. Yo no puedo hacer que el otro acoja en su casa a alguien. Sí puedo hacerlo en mi casa porque soy el propietario y asumo el riesgo. Debo estar en la posición del que da su aprobación a la acogida.

No queremos ser débiles en cuanto al verdadero poder. Queremos que la hospitalidad sea más fuerte que la hostilidad. Queremos pensar que el amor tiene un poder real, y que el poder del amor es mayor que el poder del odio y la agresión. La expresión del Nuevo Testamento se refiere a cómo sería el mundo si Dios gobernara, si el verdadero poder dominara, y no los «poderes y principados», los malhechores, que representan el reino de la fuerza bruta, que en este caso significaba el brutal *Imperium Romanum*. Queremos que el poder de Dios, el poder del bien, sea más fuerte que los poderes y principados, el poder del mal. Así que necesitamos distinguir la divinidad del verdadero poder en el reino, el poder de lo verdaderamente divino, *de la profanidad de la mera fuerza*, que no puede ser el poder de Dios.

*1 Cor 1*. Lo paradójico en el cristianismo es que, a diferencia de las divinidades griegas y romanas, a diferencia de casi toda divinidad, la característica de lo divino, del verdadero poder de Dios, se encuen-

tra en lo que para todo el mundo es debilidad. En uno de los textos más explosivos del Nuevo Testamento, escribe Pablo:

> Pues lo que en Dios parece absurdo es mucho más sabio que lo humano, y lo que en Dios parece débil *(to asthenes tou theou)* es más fuerte que lo humano… Dios ha escogido lo que el mundo tiene por débil, para poner en ridículo a los que se creen fuertes; ha escogido lo sin importancia según el mundo, lo despreciable, lo que nada cuenta *(ta me onta)*, para anular a quienes piensan que son algo *(ta onta)* (1 Cor 1,25.27-28).

En contra de los filósofos griegos de Corinto, que defienden la sabiduría, el poder y el ser alguien, Pablo anuncia el principio opuesto de la cruz, de lo absurdo, de la debilidad y de la nulidad. Al hablar de los «*ta me onta*», los que nada son, los que no cuentan y los donnadies, Pablo usa una expresión que habría escandalizado a los filósofos, algo que les habría resultado una necedad o locura *(moria)*. Pablo confronta a las elites, a los poderes que *son (ta onta)*, las personas de sustancia *(ousia)* con el escándalo de la cruz. Para ellos esto es un completo disparate. Para Lutero se trata de la lógica de la cruz, donde la revelación que acontece en el Nuevo Testamento se realiza *sub contraria specie*, bajo la apariencia de lo opuesto, según lo cual lo necio es sabio y lo débil fuerte, y lo que no es nada y vacío goza de ser real.

Pablo dice que no conoció personalmente a Jesús, pero las palabras que dirige a los corintios suenan fieles a lo que sabemos de Jesús. El reino cuya venida anunció Jesús giraba en torno a una lógica, o alógica, de inversiones sorprendentes, de vuelcos paradójicos —los primeros serán los últimos, los pobres son privilegiados, los no invitados se convierten en invitados especiales—, lo que hace que el reino de Dios se parezca a *Alicia en el país de las maravillas*, como un revuelo divino. Los evangelistas dicen que Jesús anuncia su misión mediante una cita de Isaías: trae la buena noticia a los pobres, los hambrientos, los cojos y los encarcelados. La misión de Jesús se dirige a los pobres que viven desesperados cada día, pidiendo literalmente su «pan cotidiano», el estrato social más bajo en un país ocupado en un oscuro rincón de un poderoso imperio, los mismos donnadies de este mundo que describe Pablo.

*Imagen del Dios invisible*. Jesús se puso de parte de los oprimidos y dijo sin temor la verdad al poder de los romanos y las autoridades religiosas. No obstante, los cristianos no solo dicen que Jesús fue un gran hombre y un valiente que decía la verdad y fue mártir por eso. Para eso ya tenemos a Sócrates. La afirmación específicamente cristiana es que, además de sus cualidades humanas, hay algo cualitativamente diferente en Jesús que marca la diferencia cualitativa entre lo humano y lo divino. La afirmación cristiana es que en Jesús se nos da una *intuición de lo divino* —que Jesús es una *imagen* del Dios invisible (Col 1,15)—. Sócrates era una imagen también, de un tipo totalmente diferente. Encarnaba el principio griego, donde lo divino significaba sabiduría, poder y ser. Era una imagen humana de la razón, de las leyes de la polis. Jesús es una imagen del principio profético, donde lo divino significaba solidaridad con los proscritos y las víctimas de la polis, que es la locura de Dios.

Así que si a los cristianos se les pregunta «¿quién decís que es Dios?», la respuesta no se encuentra en la especulación metafísica griega sino en la mirada a Jesús, y si es así, entonces debemos estar preparados para ser puestos al revés:

> Ante un enemigo armado, nos dice que dejemos la espada.
> Frente al odio, aconseja el amor.
> Ante una ofensa, nos dice que perdonemos,
> hasta el acto de perdón que sale de la cruz.

Los rasgos característicos de Dios caen sistemáticamente del lado del perdón, la no violencia y la misericordia, no de un señor soberano y poderoso conquistador. A diferencia de los héroes clásicos de la Antigüedad, Jesús no aplasta a sus enemigos con su poder, sino que es derrotado —arrestado, torturado y sometido a una ejecución pública particularmente cruel y, en una sociedad de honor y vergüenza, humillante—. El cuerpo icónico en la cruz es en sí mismo uno de los más abyectos de los *me onta*.

Pero esto está regido por la lógica paradójica de la inversión, según la cual «la debilidad de Dios es más fuerte que la fuerza humana» (1 Cor 1,25). El poder del amor, la misericordia y el perdón es más fuerte que el poder de la fuerza bruta y de la venganza despiadada. Así pues, encontramos aquí un *poder*, pero es el *poder de la impoten-*

*cia*, un poder *sin fuerza*. El reino divino se encuentra en la solidaridad con todo lo que el mundo desprecia, donde Dios se mezcla con los que no son nada ni nadie, poniendo su tienda entre los barrios marginales del mundo. El reino divino está, según el Nuevo Testamento, en contra del poder del «mundo», en el que lo que domina es el puño, la fuerte fuerza del poder de la época actual, la forma humana de hacer negocios, la autoridad del «hombre» sobre otros hombres y mujeres, y sobre los animales y la propia tierra.

Esta perspectiva invierte completamente el esquema de un Dios soberano en los cielos —«Dios de dioses, Rey de reyes, Padre todopoderoso»—. El esquema del Dios omnipotente que aplasta a sus enemigos sucumbe ante el de un poder más impotente. La imagen de Dios en la teología clásica de la omnipotencia deriva del principio griego, y está en contradicción con la imagen de Dios reflejada por Jesús, que deriva de los profetas. Este Dios no carece de fuerza, pero la fuerza se ubica precisamente *en la debilidad*, en lo que el mundo llama debilidad. Así que Pablo —al menos en 1 Cor 1— no está en contra del poder y la fuerza, sino que los reimagina según la imagen de la cruz, recolocándolos según el logos, lo para-lógico, de la cruz. Si Jesús es el modo distintivo y definitivo en el que se nos hace visible el Dios invisible, entonces el Dios así revelado le da la vuelta a nuestras expectativas: un Dios no de poder soberano sino de *debilidad*, una inversión impresionante.

*La Iglesia*. Jesús, es necesario recordarlo, no es el «fundador» del «cristianismo», del que nunca oyó hablar. Fue públicamente ejecutado mucho antes de que tuviera la oportunidad de fundar algo. Si el cristianismo se atreve a asumir su nombre, el nombre de este excluido y marginado, que representa la inversión radical de lo que espera el mundo, entonces se encuentra con una paradoja en sus manos. Es una institución, es decir, un poder mundano, que existe en nombre de un poder impotente, un poder que no se ejerce mediante la fuerza mundana. Si el presupuesto cristiano es que «Dios» se identifica con un acontecimiento que escandaliza a las clases altas del poder, el conocimiento y el privilegio, entonces las instituciones y las estructuras del cristianismo deben ser porosas, abiertas, construidas de abajo hacia arriba, hospitalarias, donde reine la justicia, no la institución. En este sentido, la Iglesia es todavía un trabajo en proceso.

La paradoja puede verse en el calendario litúrgico, donde la fiesta de «Cristo Rey» se celebra justo antes de la época del Adviento, en la que la Iglesia se prepara para el nacimiento de un pequeño bebé en las humildes circunstancias descritas en los relatos de la infancia. Este *niño* —al que la teóloga mujerista norteamericana Delores Williams llama «el pobrecito niño de María»[1]— simboliza para nosotros *la divinidad del poder verdadero*, el poder verdaderamente divino. ¿Qué es entonces? ¿Un niño o un rey? Por supuesto, no hay paradoja alguna en el hecho de que un niño nacido se convierta en rey, pero la paradoja cristiana reside en que la realeza reside en el niño *como tal*, el poder se encuentra *en* la debilidad, no *a pesar de* la debilidad. Esto es duro de aceptar.

*1 Cor 2*. Demasiado duro, creo, incluso para Pablo, que no se adhirió a su principio de debilidad, locura y nulidad con absoluto rigor. En 1 Cor 2, prácticamente retrocede de lo que dijo en 1 Cor 1, que ahora parece una artimaña. Las tornas se vuelven ahora contra los poderes fácticos. No reconocieron al Señor Jesús y, por error, apostaron por Satanás, y lamentarán el día que lo hicieron. Están condenados a perecer, dice Pablo, cuando el *verdadero poder* de Dios derrocará los poderes de la oscuridad y el mal. Me acerqué a ti en debilidad, dice, pero esta debilidad se basa en el poder de Dios, que ahora entiende como el poder del mundo. No se refiere al poder del beso, del amor, del perdón, sino al poder apocalíptico, una verdadera inversión mundana de fortunas en las que el poder celestial de Dios derribará los poderes y los principados. *Christus victor*. Los mundanos se creen muy listos, pero serán superados por los que se perfeccionan en los caminos de Dios (*teleiois*, 1 Cor 2,6), por los que saben más, tienen el espíritu y saben dónde está el verdadero poder. Así que el primer capítulo se ve comprometido por el segundo. Resulta que la idea de Pablo es derrocar la violencia humana con *la violencia divina*, en la que Dios todopoderoso castiga a los malhechores y recompensa generosamente a sus santos. Como dice Dale Martin, «En última instancia, lo que Pablo quiere oponer al poder hu-

[1] D. Williams, «Rituals of Resistance in Womanist Worship», en *Women at Worship: Interpretations of North American Diversity*, ed. por M. Procter-Smith y J. R. Walton (Louisville, KY: Westminster-J. Knox Press, 1993), 215-223, esp. 216-217.

mano no es la debilidad sino el poder divino (2,5) —es decir, el poder que pertenece al otro reino—»[2].

*Lo incondicional*. Pero si ni siquiera el mismo apóstol Pablo va lo suficientemente lejos con su visión de la debilidad de Dios, ¿cómo puede un Dios tan débil seguir siendo *Dios*? ¿Dónde está el verdadero poder de Dios? Me acerco a la divinidad de Dios como algo incondicional, de valor e importancia incondicional. Esto lo identifico como una llamada o *llamamiento* incondicional, una afirmación que es *incondicional pero sin fuerza o poder coercitivo* a la que nosotros, que estamos en el otro extremo de esta llamada, respondemos incondicionalmente, sin estar sujetos a la fuerza coercitiva[3]. La distinción operativa se encuentra, según mi opinión, entre la dirección incondicional contenida en el nombre de Dios y nuestra respuesta incondicional. El nombre de Dios es el nombre de algo que nos reclama, que nos saca de nosotros mismos y nos llama, no desde lo alto sino desde abajo, de entre la nada y los nadie del mundo. Lo incondicional requiere que respondamos a la llamada pero sin coerción, sin una promesa de victoria mundana, sin una economía de recompensas y castigos celestiales, «sin por qué», como dicen los místicos de Renania.

La llamada que llega de los hambrientos carece de fuerza coercitiva; el «mundo» la ignora. A nosotros se nos pide responder a esta llamada *incondicionalmente*, lo que significa alimentar a los hambrientos porque estos tienen hambre, sin condición, sin una promesa o amenaza. El reino de Dios no es una *recompensa* por dar de comer al hambriento. Alimentar al hambriento *es* el reino de Dios, lo que el mundo sería si gobernara Dios. El reino viene intermitente, cada vez que los hambrientos son alimentados y los oprimidos levantados, punto, *simpliciter*. Pensar, hablar y orar por la llegada del reino de Dios es imaginar un reino donde predomine lo incondicio-

[2] D. B. Martin, *The Corinthian Body* (New Haven, CT: Yale University Press, 1995), 62. Véase también C. Chalamet y H. C. Askani (eds.), *The Wisdom and Foolishness of God: First Corinthians 1-2* (Mineápolis: Fortress Press, 2015).

[3] Jacques Derrida analiza lo «incondicional sin soberanía» en J. Derrida, «The University without Condition», en *Without Alibi*, ed. y trad. por Peggy Kamuf (Stanford: Stanford University Press), 2002, 202-237 (trad. esp.: *La Universidad sin condición*, Madrid: Trotta, 2010).

nal, un *reino de lo incondicional*, que es como yo traduciría mejor la frase en griego.

Sitúo el poder de Dios en el poder impotente de la llamada, cuya impotencia implica que puede ser siempre rechazada, ignorada, despreciada o distorsionada y, con suerte mundana, con total impunidad. Los ricos se hacen cada vez más ricos y se salen con la suya. Esta es la *basileia* del *mundo*, el modo del funcionamiento del poder. Es la ley del más fuerte. No reconozco ni puedo reconocer ninguna divinidad en absoluto en el poder de un Dios que promete la venganza, que hará a nuestros enemigos estrado de nuestros pies, que vendrá un día en poder apocalíptico para invertir el destino de los pisoteados y aplastar a los malvados. El poder de *ese* Dios es mundano, no divino. La debilidad de *ese* Dios es un juego de poder apenas disfrazado, una artimaña para los sabios del mundo que no son tan inteligentes como piensan que son, que es lo que Nietzsche quiso decir con el *resentimiento* del alma religiosa. *Ese* Dios, dice Paul Tillich, es «medio blasfemo y mitológico», y para ese Dios la respuesta religiosa y teológica correcta es el ateísmo[4].

*El poder subjuntivo de Dios*. Apresurándonos por llegar a una conclusión —he defendido esto en otra parte—, esta debilidad debe ser aplicada a la teología misma. La teología de la cruz debe ser también una teología crucificada[5]. La debilidad de Dios debe desembocar en una teología débil, una que se debilita en teo*poética*[6]. El reino o el gobierno de Dios es un *poema* sobre cómo sería el mundo si gobernara Dios, no las potencias ni los principados, y Jesús es su *poeta*. La *basileia* tiene el poder de un *poema*, el poder de un *sueño*, el poder de una *oración*. Si presionamos la pregunta de *cómo sea* este mundo —ahora el énfasis recae en el *sea*, en el subjuntivo— una respuesta

[4] P. Tillich, *Theology of Culture*, ed. por Robert C. Kimball (Oxford: Oxford University Press, 1959), 25 (trad. esp.: *Teología de la cultura y otros ensayos*, Buenos Aires: Amorrortu, 1966).

[5] J. D. Caputo, *Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory* (Bloomington: Indiana University Press), 2019.

[6] J. D. Caputo, *The Weakness of God: A Theology of the Event* (Bloomington: Indiana University Press, 2006) (trad. esp.: *La debilidad de Dios: una teleologia del acontecimiento* [trad. Raúl Zegarra; Buenos Aires: Promoteo Libros, 2014]).

se encuentra en el poema sobre el reino de Dios en Isaías, que la Iglesia adopta como prefiguración del reino de Jesús:

> El lobo vivirá con el cordero, la pantera se echará con el cabrito, novillo y león pacerán juntos, y un muchacho será su pastor (Is 11,6).

No es una especulación biológica. Ni es una revelación divina de un giro futuro en la historia de la evolución o en el curso de la historia humana. Es un poema, un canto profético, y una oración, un anhelo profético. *Que suceda*, por favor. *Que* venga tu reino. ¿Cuándo, Señor? El poder del ser *(être)* reside en el poder ser *(peut-être)*; el poder de Dios todopoderoso reside en el poder ser. El profeta Isaías es un visionario, pero no predice un acontecimiento futuro, como si fuera un pronóstico meteorológico. Una profecía es una *visión* poética de un mundo en el que predomina un orden divino. El año jubilar llega, pero no se encuentra en un calendario. El año «quincuagésimo» no es un número matemático; podemos contar y nunca llegaremos a ese número. El reino de Dios no es una predicción de una era que llegará en una fecha del futuro actualmente desconocida. Ni puede encontrarse en otro mundo metafísico fuera del espacio y del tiempo, que es la interpretación neoplatónica —y diría distorsionada— del Nuevo Testamento. El reino de Dios no existe; *insiste*[7]. El reino de Dios no existe; *llama*. El reino de Dios es lo soñado, lo orado, lo pedido: venga, *viens, oui, oui,* amén, *erchou*. El reino de Dios no se refiere a un *mundo diferente* sino a una visión poética de *lo diferente que sería este mundo*, de *cómo parecería*, en subjuntivo, si dominara el poder impotente de Dios. El poder de Dios es subjuntivo.

Me apresuro a añadir que este poder impotente no es nada anémico e indeciso. El poder del subjuntivo no es subjetivo. El poder del subjuntivo es el poder de un sueño, no un sueño ocioso, sino un sueño profético, como el sueño de Martin Luther King, «Tengo un sueño», dijo, de un mundo en el que «todos los hijos de Dios» serán libres. Este es un sueño por el cual King —su nombre es irónico— no estaba

[7] J. D. Caputo, *The Insistence of God: A Theology of Perhaps* (Bloomington: Indiana University Press, 2013). Trad. francesa de los caps. 2-3 en John Caputo, «Faiblesse de Dieu et déconstruction de la théologie», *Études Théologiques et Religieuses* 90 (2015).

dispuesto a quitarle la vida a nadie más, pero estaba dispuesto a dar su propia vida. Así es como funciona el poder subjuntivo de Dios. Así es como viene el reino.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

## Bibliografía

Caputo, J. D. *Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory*. Bloomington: Indiana University Press, 2019.

—. *The Insistence of God: A Theology of Perhaps*. Bloomington: Indiana University Press, 2013.

—. *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

Chalamet, C., y H. C. Askani (eds.). *The Wisdom and Foolishness of God: First Corinthians 1-2*. Mineápolis: Fortress Press, 2015.

Derrida, J. *Without Alibi*. Ed. y trad. por Peggy Kamuf. Stanford: Stanford University Press, 2002.

Martin, D. B. *The Corinthian Body*. New Haven, CT: Yale University Press, 1995.

Tillich, P. *Theology of Culture*. Ed. Robert C. Kimball. Oxford: Oxford University Press, 1959.

Williams, D. «Rituals of Resistance in Womanist Worship». En *Women at Worship: Interpretations of North American Diversity.* Ed. por M. Procter-Smith y J. R. Walton, 215-222. Louisville, KY: Westminster/J. Knox Press, 1993.

João J. Vila-Chã *

# LA INTERACCIÓN ENTRE PODER Y AUTORIDAD
## La fuerza del símbolo y el fortalecimiento de la realidad

El presente artículo tiene por objeto articular la autoridad y el poder como elementos constitutivos de la condición humana. La cuestión del poder y la autoridad es social y política, pero también intrínsecamente teológica. Por lo tanto, este artículo subraya la naturaleza relacional tanto de la autoridad como del poder, analiza los peligros asociados a su degradación, afirma su «redimibilidad» y, en consecuencia, su inevitabilidad tanto para la Iglesia como para el Estado. Sin embargo, nuestro objetivo final es afirmar cómo, para ser salvíficos, el poder y la autoridad tienen que ser limitados, es decir, contenidos estructuralmente. Mientras que en la sociedad política esto se hace mediante un profundo respeto por la Constitución y el consiguiente Estado de derecho, en la Iglesia es inseparable de la obediencia personal y fiel a la Palabra encarnada de Dios.

Karl Barth explicó el *poder* de la Iglesia como realidad derivada del «Espíritu Santo en Pentecostés», el acontecimiento que unió la antigua palabra profética y la nueva palabra apostólica convirtiéndose así en testimonio eficaz del Cristo de Dios para muchos pueblos e innumerables generacio-

* João J. Vila-Chã es un jesuita portugués profesor de Filosofía Social y Política en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Es miembro del consejo editorial de la revista *Concilium* y del comité de dirección de la International Federation of Philosophical Societies (FISP). Es también presidente de la COMIUCAP (Conférence Mondiale des Institutions Universitaires Catholiques de Philosophie) y vicepresidente del Consejo para la Investigación en Valores y Filosofía (Washington, DC).

Dirección: Pontificia Università Gregoriana, Piazza della Pilotta, 4, 00187 Roma (Italia). Correo electrónico: j.vila-cha@unigre.it

nes[1]. En el Espíritu y mediante él, el *Logos* de Dios se revela tanto en la palabra hablada como escrita y se convierte en la *Palabra* mediante la que el *poder* de Dios se manifiesta en el mundo. En cuanto que es el Espíritu del Hijo, es decir, la Palabra de Dios hecha carne, palabra hablada y escrita, el Espíritu que habla en los corazones de los creyentes es «el Espíritu de los profetas y de los apóstoles»[2]. Barth, por tanto, postuló como la fuente fundamental del poder y de la autoridad en la Iglesia el Espíritu de la Palabra, es decir, aquel que guía a la Iglesia hacia la plenitud de la verdad[3]. Solo en conjunción con la Palabra y el Espíritu podemos hablar de un poder auténtico y de una autoridad verdadera en la Iglesia. El poder y la autoridad en la Iglesia son siempre *limitados* y *controlados*[4].

En la tradición cristiana, por consiguiente, la fuente última del poder y de la autoridad está en Dios, el creador y el redentor. En la raíz de la antropología cristiana se encuentra el principio de que todo ser humano es *creado* a imagen y semejanza de Dios[5]. Dios otorga a la persona la responsabilidad de lograr el *dominio* sobre el mundo. Sin embargo, este debe realizarse en *obediencia* y el constante reconocimiento de que solo en Dios reside el poder y la autoridad supremos. Puesto que el poder y la autoridad son partes constitutivas de nuestro *ser/estar en el mundo*, deben ejercerse siempre como un acto relacional con Dios, es decir, bajo el manto de un mandato divino. En cuanto dones de Dios, el poder y la autoridad exigen ser comprendidos en conexión con su mando.

Al comprendernos como criaturas de Dios, debemos reconocer que el poder y la autoridad son inseparables de nuestra relación con él, aquel que puso en las manos humanas la capacidad de ser/llegar

[1] Cf. Karl Barth, *Vorträge und kleinere Arbeiten, 1922-1925,* ed. por Holger Finze (Digital Karl Barth Library; Zúrich: Theologischer Verlag, 1990), 664.

[2] Ibíd.

[3] Cf. Jn 16,13.

[4] Barth, *Vorträge...*

[5] Cf. Wolfhart Pannenberg, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie* (4ª. ed.; Kleine Vandenhoeck-Reihe, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972).

a ser *imagen* y *semejanza* del amor que es Dios[6]. Como criaturas, el mandato recibido consiste en ejercer el dominio a semejanza del Gobernante único y eterno[7]. Negar a Dios, por tanto, equivaldría al rechazo de todo fundamento último en nuestros paradigmas éticos, especialmente en lo referente al ejercicio de la autoridad y del poder. Cuando esto se produce, tanto el poder y la autoridad, como cualquier otra forma de dominio, se abren a formas de abuso y negación de la dignidad humana. Para el cristiano, por consiguiente, el ejercicio del poder y de la autoridad no pueden convertirse nunca en formas incontroladas o ilimitadas, ejercidas fuera de las reglas y las normas[8]. El poder y la autoridad tienen que verse en relación con Dios, y, en consecuencia, ejercerse contemplando el estilo *kenótico* de Dios, es decir, el que rige y gobierna el mundo con amor y ternura infinitos.

## El significado de la autoridad

El término *autoridad* deriva del latín *augeo*, una palabra que significa cosas como «hacer crecer» y «aumentar». La idea de desarrollo y crecimiento, por lo tanto, está originalmente implicada en la semántica de la palabra *autoridad*. Como es natural que el crecimiento se defina por su principio y su fin, los derivados de *augeo* se han especificado tanto en el sentido de «producir», «hacer nacer» como de «perfeccionar», «llevar a cabo/cumplir»[9]. En este contexto, Gaston Fessard conecta el sustantivo *auctor* con el concepto de crecimiento y relaciona la palabra *auctoritas* —de la que deriva directamente *autoridad*— con el tipo de crecimiento y desarrollo que en sí y por sí mismo lleva a cabo cosas que merecen ser consideradas como modelo y ejemplo para los demás. Cicerón designa incluso al hombre de acción como *auctor rerum* y usa *auctoritas* para afirmar el valor de cualquier cosa que se haya hecho y pueda ser considerada

[6] Cf. Gn 1.

[7] Cf. Rocco D'Ambrosio, *Il potere e chi lo detiene* (Bolonia: EDB, 2008), 19.

[8] Ibíd.

[9] Cf. Gaston Fessard, *Autorité et Bien Commun* (2e éd. augm. d'une postface; París: Aubier-Montaigne, 1969), 12.

como ejemplo de algo importante[10]. Los varios significados de *autoridad* revelan la presencia de un dinamismo que produce, crece y perfecciona el vínculo ontológico que une a los seres en su diversidad y pluralidad. Fessard capta la esencia de la *autoridad* cuando escribe que la palabra significa «el poder que genera el vínculo social»[11]. En el sentido de Fessard, la autoridad no es solo la fuente del vínculo *social*, sino también el elemento que lo desarrolla y lo conduce a su cumplimiento ontológico.

Para comprender el sentido de la *autoridad* debemos aprender a considerarla como algo que va más allá del habitual sentido común del poder legar que constituye la columna vertebral y el principio de unidad del Estado o de cualquier otra institución incorporada bajo el imperio de la ley. Más bien, puesto que la autoridad es inseparable del crecimiento y del desarrollo, su ejercicio debe estar conectado con la prosperidad del ser social del que depende. Aun cuando esté concentrada en las manos de un príncipe, los usos de la *autoridad* son inseparables de unos fines precisos y de unas maneras determinadas. Independientemente de quien tenga la capacidad de ejercerla, la *autoridad* debe tener siempre por objetivo el crecimiento del cuerpo social y el bien común de sus miembros[12]. Si observamos el imperio de la ley, por ejemplo, resulta claro que la naturaleza de la *ley* está impregnada de la exigencia de servir a la *autoridad*, es decir, de corresponder al *poder* al que está llamada a servir.

En sentido estricto, el *poder* siempre se refiere a una *fuerza*, es decir, a esa fuerza que, independientemente de cualquier derecho o razón, siempre afecta a los demás[13]. El poder crece siempre en situaciones que oscilan entre lo más brutal y lo más etéreo. De ahí la necesidad, por ejemplo, de reconocer la diferencia entre el ascendiente alcanzado por el ladrón que, por su excepcional vigor, astucia y brutalidad, se convierte en un exitoso jefe de banda, y el del santo que, por sus virtudes y el resplandor de su bondad, lleva a muchos al

[10] Ibíd., 13.

[11] Ibíd.: «la puissance génératrice du lien social, tendant de soi à croître jusqu'à son accomplissement».

[12] Ibíd., 14.

[13] Ibíd., 14-15.

logro de un bien cada vez mayor[14]. La cuestión es que, independientemente de que su contenido sea físico, psíquico, intelectual o simplemente moral, el *poder* siempre constituye una *fuerza* asociada a quien está dotado de autoridad[15].

## El poder degenerativo

E. Mounier clarificó cómo la *autoridad* establece el *poder* y, aunque sigue siendo uno de sus fundamentos, encuentra en él el instrumento que necesita[16]. En línea con el personalismo cristiano del siglo XX, podemos decir que el poder debe su valor y encuentra la ley de su propio ejercicio en la presencia de la *autoridad* real. Todo poder fáctico, por tanto, se fundamenta en una autoridad dada. Por otra parte, toda autoridad encuentra su expresión en y a través del ejercicio del poder[17].

Como en todas las cosas humanas, existe siempre el peligro de que el poder, el instrumento natural al servicio de la autoridad, degenere en algo diferente a su propia naturaleza. En la antigua Grecia, la idea de *degeneración* aparece inseparable de la idea de la ciudad *buena*, es decir, de donde puede implementarse mejor la naturaleza humana. Según Aristóteles, la ciudad buena se caracteriza por una estabilidad legislativa, por los implementos adecuados para el bienestar de los ciudadanos y por una educación excelente[18]. Una *polis* sería entonces *buena* siempre que proporcionara una educación adecuada, estuviera dotada de una constitución sólida y, no menos, aplicara medidas administrativas que aseguraran la supervivencia y la prosperidad de todos los ciudadanos. En este sentido, la perversión del poder ocurre cuando se crean situaciones que divergen o contradicen el propósito para el cual el *poder* fue establecido[19].

[14] Ibíd., 15.

[15] Ibíd.

[16] Emmanuel Mounier, «Le destin spirituel du mouvement ouvrier: Anarchie et personnalisme», *Esprit* 5 (1937) 109s.

[17] Cf. D'Ambrosio, *Il potere...*, 16-17.

[18] Ibíd., 58-59.

[19] Ibíd., 59.

En *La condición humana*, Hannah Arendt dejó claro que el ejercicio del poder y los usos de la violencia no son lo mismo. Escribe:

> El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencia espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan. La palabra misma, su equivalente griego *dynamis*, como el latino *potentia* con sus diversos derivados modernos o el alemán *Macht* (que procede de *mögen* y *möglich*, no de *machen*), indica su carácter «potencial». Cabría decir que el poder es siempre un poder potencial y no una entidad intercambiable, mensurable y confiable como la fuerza[20].

Las implicaciones de este pasaje son muchas, pero aquí sólo subrayamos el hecho de que, siempre que surge la violencia, se niega la *política* y que con la negación de lo *político* el resultado inevitable es en todos los casos la degradación del *poder*. H. Arendt también es particularmente esclarecedora para comprender el fenómeno totalitario, especialmente el nazismo y el estalinismo[21]. Sin embargo, podría ser de especial interés para nosotros en la actualidad pensar en el desarrollo de burocracias totalmente divorciadas de la *fuerza* metafísica constituida por la responsabilidad personal[22].

Desde comienzos de su ministerio, el papa Francisco no se cansa nunca de recordar a quienes le escuchan los peligros causados por los usos degenerativos del poder. Tal es el caso cuando la lógica del Espíritu cede las vanas aspiraciones del corazón humano. Todo el que tiene el poder de manera vana y superficial se convierte, normalmente, en adicto a él y, por necesidad, nunca cesa de anhelarlo cada vez más. El abuso, por tanto, está siempre asociado con una dinámica en la que la persona se ve abrumada por un insaciable deseo de poder y por la búsqueda de formas de poder cada vez más duraderas, de poder cada vez menos cuestionado y más desconectado de las situaciones reales y concretas de la vida humana. Por regla general, «el que, con vanidad, aspira al poder, siempre y en todo caso pierde primero lo concreto, y, después, se enreda en formas

[20] Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1993), 239.

[21] Cf. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (Madrid: Alianza, 2006).

[22] Cf. Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être; ou, Au-delà de l'essence* (La Haya: MNijhoff, 1974).

puramente personales de autobombo, en lugar de liderar y realizar su misión responsablemente»[23]. La vanidad constituye una dinámica psicosocial que con frecuencia induce a las personas, incluso en la Iglesia, a carecer de concreción o a descartar por completo la responsabilidad personal en el ejercicio del poder. El papa Francisco insiste de manera particular en los peligros de la autorreferencialidad cuando se combina con el ejercicio del poder. Como tal, la autorreferencialidad implica la negación de la verdad, ya que induce al sujeto humano, especialmente al que está dotado de poder real, a abrazar el egocentrismo, incluso con el riesgo de la autoidolatría, como una forma de vida. En esto podríamos reconocer una de las razones por las que la demagogia y el falso populismo constituyen una gran amenaza para la democracia.

## Poder redimido

El problema con el poder es que el ser humano se ve profundamente afectado por la experiencia de tenerlo, al menos se produce por encima de una cierta medida. Quien consigue el poder siempre tiene problemas para mantenerse *en la normalidad*. Al desarrollar un sentido de la medida de su función, de sus capacidades técnicas y de sus valores éticos personales, una persona puede preservar la *autenticidad* en el ejercicio de la autoridad y el poder. Es necesario, pues, entrar permanentemente en el proceso de discernimiento que exige la necesidad de asumir que la persona a la que se confían los usos del poder no deja nunca de ser una persona como cualquier otra, por lo que permanece constantemente expuesta a los peligros del abuso. El logro de la autenticidad en el ejercicio del poder sigue siendo inseparable de un complejo entramado de virtudes, en cuyo centro, tal vez, debería estar la *humildad*[24].

La humildad es una virtud con predicamento en los contextos religiosos. Sin embargo, el logro de la autenticidad en el ejercicio del poder no es una prerrogativa de los cristianos o los creyentes de otra

[23] D'Ambrosio, *Il potere...*, 114.

[24] Ibíd., 134.

religión. Simplemente significa que la autenticidad no puede lograrse separada del cultivo humano de la interioridad. Solo «dentro de sí» es una persona capaz de decidir hasta qué punto puede hacer frente a la tentación. Pensadores de la India como Aurobindo o Gandhi y europeos como Proudhon y Péguy han insistido en la idea de que las condiciones de una determinada sociedad nunca serán transformadas adecuadamente hasta que no se produzca una mejora de la condición moral de sus miembros. La reforma social y política desconectada de la transformación moral de individuo es una falacia en sí misma. Karl Rahner diría tal vez que «el político» del futuro tendría que ser un *místico* para llevar a cabo los cambios necesarios. Giorgio La Pira, que fue alcalde de Florencia, estaría ciertamente de acuerdo con el teólogo alemán. Todo intento de ejercer el poder en separación de una referencia constante a principios más altos, no necesariamente religiosos, solo puede producir la corrupción y la degeneración de tal ejercicio[25].

La cuestión aquí es cómo entender el *poder* y la *autoridad* con categorías de redención. En primer lugar, necesitamos reconocer la naturaleza del poder, a saber, su constitución *relacional*. Quien está dotado de autoridad y poder está en una posición de *mando*, y, por tanto, ejerce influencia en los demás. De aquí surge la dimensión de lo *público* asociada con el poder y la autoridad, como tan bien demostró Hannah Arendt. En la comprensión de la condición humana, no podemos ya separar la vida del yo de nuestro esencial *Mit-sein*, ser y vivir con los demás. Comprender el poder, por consiguiente, es comprender hasta qué punto estamos relacionados unos con otros[26]. La realización del poder se lleva a cabo en la comunidad. Un líder auténtico, por consiguiente, nunca responde de sus acciones solo ante sí mismo, sino que siempre se coloca en presencia de los demás[27]. Discernir el ejercicio del poder y de la autoridad es, en todo caso, un asunto de conciencia personal. Pero depende siempre del contexto comunitario o social en el que se lleva realmente a cabo[28].

[25] Ibíd., 135.

[26] Cf. Pannenberg, *Was ist der Mensch?*, 60-61.

[27] D'Ambrosio, *Il potere...*, 138.

[28] Sobre el discernimiento político, véase, por ejemplo, João B. Libânio, *Spiritual Discernment and Politics: Guidelines for Religious Communities* (Maryknoll,

Para redimir el poder y la autoridad necesitamos reafirmar la relación entre la dimensión personal y comunitaria de la vida humana. Pero también debemos prestar atención al funcionamiento sistémico de las instituciones en las que y mediante las que se ejercen el poder y la autoridad. Una buena institución es la que establece los diferentes modos en los que sus miembros están llamados a ejercer el control y asumir las responsabilidades que son parte de ella. Una democracia que funciona, por ejemplo, presupone unas elecciones cada cierto tiempo y en condiciones específicas. Huelga decir que las democracias son tanto mejores cuanto más capaces son de poner en marcha sistemas adecuados de control y, aún más, de hacer cumplir su propia sustancia ética y moral. El discernimiento político, por lo tanto, es inseparable de la vida en comunidad y depende siempre de la calidad de los parámetros institucionales que lo rodean[29].

Ningún poder humano es autosuficiente, ya que el poder y la autoridad siempre dependen de relaciones particulares, se sostienen con ellas y siempre están al servicio de ellas. Cuando los poseedores del poder se aíslan o llegan a aislarse, su poder degenera fácilmente en corrupción, despotismo, si no en violencia y otras formas importantes de autodestrucción[30]. Lograr un conocimiento auténtico del poder es, por tanto, indispensable tanto para ejercerlo como para evaluar a quien lo ejerce. Para evaluar el poder necesitamos tener una

> formación general en la relacionalidad, entendida aquí como la capacidad de saber cómo vivir consciente y responsablemente en la familia, en la escuela, la universidad, en el ambiente de trabajo y en el sindicato, en una comunidad de creyentes o en contextos asociativos, administrativos y políticos diferentes[31].

Una evaluación del poder solo puede ser fructífera si, una vez educados en las condiciones adecuadas de la vida social y política, aprendemos no solo a descubrir el conocimiento sistémico sino también a distinguir entre las miríadas de estados emocionales que operan en el alma humana.

NY: Orbis Books, 1982); íd., *Fé e política: autonomias específicas e articulações mútuas* (Coleção «Fé e realidade» 17; São Paulo: Edições Loyola, 1985).

[29] Cf. D'Ambrosio, *Il potere...*, 138.

[30] Cf. ibíd., 171.

[31] Ibíd.

## Poder estatal

Una prerrogativa primordial del Estado es el monopolio del poder punitivo. El Estado castiga en la medida en que tiene el poder de coerción y así les quita a los individuos el derecho de hacer justicia por sí mismos. El valor incalculable del Estado deriva de que es capaz de contener la violencia heredada de la «lucha primitiva del hombre contra el hombre» y hasta ahora dispersa en la sociedad humana[32]. Cuando se enfrenta a la violencia, el individuo puede apelar al Estado. Pero existe un peligro, a saber, el relacionado con el hecho de que el Estado a menudo sigue siendo la última instancia, es decir, la instancia que no permite un recurso ulterior[33]. La centralidad de la cuestión relativa a la autoridad y el poder del Estado sigue siendo crucial. Debido a sus múltiples funciones, «su poder de legislar, su poder de decidir y ejecutar, su función administrativa, su función económica o su función educativa», el Estado está dotado de la facultad de obligar y de hacerlo en última instancia. Al fin y al cabo, el poder del Estado es el poder de coaccionar[34].

Ya hemos mencionado el peligro del Estado perverso o totalitario. Ahora solo ratificamos «qué hace Estado a un Estado mediante regímenes y formas diferentes e incluso opuestas»[35]. Se trata, por supuesto, del ejercicio de la autoridad y del poder. De ahí la gravedad de situaciones en las que el Estado llega a ser ilegítimo y se degrada en formas de abuso en el ejercicio de lo que debería ser su propia autoridad y poder. Más que cualquier otra cosa, esta es la razón por la que las sociedades humanas necesitan una fuerte unión entre *ley* y *fuerza*. Y el reconocimiento de que ningún Estado puede «expresar y realizar plenamente ni agotar radicalmente todas las exigencias de la conciencia moral»[36]. Dicho de otro modo, la política y el Estado deben ser tomados como lo que son, es decir, como totalmente in-

[32] Cf. Paul Ricoeur, «La question du pouvoir», en *Histoire et vérité* (3e éd. augmentée de quelques textes; Collection Esprit; París: Seuil, 1955), 235-316, 246s.

[33] Cf. ibíd., 246.

[34] Cf. ibíd.

[35] Cf. ibíd., 246-247.

[36] Cf. ibíd., 247.

capaces de alcanzar la moral y el cumplimiento de todas las exigencias éticas constitutivas de la condición humana como tal. No se puede decir que ninguna política, y por tanto ningún Estado, sea capaz de saciar en última instancia la sed de perfección del ser humano[37].

## Conclusión

Para concluir regresemos una vez más al pensamiento de Gaston Fessard, y no porque el jesuita francés haya sido identificado acertadamente como una de las influencias más importantes en el proceso formativo del papa Francisco[38], sino más bien porque, según Fessard, entender la esencia del poder y de la autoridad nos conduce necesariamente a representarlos, por un lado, como «el crecimiento continuo de un principio hacia su fin», y, por otro, «como dos movimientos opuestos entre los polos de lo individual y lo universal»[39]. ¿Es una contradicción? Yo diría que no, al menos en la medida en que ese doble aspecto del ámbito político atestigua lo que para Fessard corresponde a la «rectitud de la reflexión» *(rectitude de la réflexion)*. Como intérprete tanto de Hegel como de los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio de Loyola[40], Gaston Fessard sabe que la dualidad de *poder* y *autoridad* constituye un símbolo del «círculo cuyo movimiento, durante un período de crecimiento continuo, se despliega primero entre dos puntos diametralmente opuestos, luego se retira en sí mismo para redescubrir, por un giro aproximado, su principio en su fin»[41].

El poder y la autoridad simbolizan la *búsqueda* que representan tanto la filosofía como la teología y la vida política que sustenta a

[37] Cf. ibíd.

[38] Cf. Massimo Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografía intelectual* (Madrid: Encuentro, 2018).

[39] Fessard, *Autorité et Bien Commun*, 32.

[40] Cf. Gaston Fessard, «La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola», *Théologie* 35, 66 (París: Aubier, 1956).

[41] Cf. Fessard, *Autorité et Bien Commun*, 32.

nuestras sociedades en sus procesos históricos. Al tratar de comprender la naturaleza y la esencia de la *autoridad* y el *poder*, nos damos cuenta de que el poder es *procreador*, como se representa en la figura del *padre*; que la dialéctica hegeliana amo-esclavo expresa la estructura y la dinámica de la dominación y su transformación de acuerdo con la lógica de la libertad; que el hombre-mujer y la consiguiente constitución de la familia abre la puerta a la primacía del bien común y a la ineludible transformación del esfuerzo individual en la universalidad del Reino.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Ivoni Richter Reimer y Haroldo Reimer *

# EL PODER COMO SERVICIO
## Una lectura crítica sobre el poder a partir del Nuevo Testamento

El poder se entiende como un conjunto de relaciones de poder. Se busca destacar que, dentro de la tesitura de estas relaciones en el Imperio romano del siglo I, los textos del Nuevo Testamento presentan mayormente la perspectiva de un contrapoder o heterotopía. Esto se expresa a través del concepto y la experiencia del reino de Dios. En un conjunto de textos que presuponen y analizan críticamente el poder dominante, el ejercicio del poder se presenta como una diaconía, especialmente en relación con las personas más vulnerables. Jesús es el modelo de este servicio de poder, que capacita a las mujeres y hombres de las *ekklēsíai* a seguir en fidelidad a este Señor.

En el contexto de América Latina se experimenta una ambivalencia en la relación entre cristianos y el ejercicio del poder, entre teología y política. Por un lado, se mantiene el compromiso con la opción preferencial por los pobres, como fue expresado por la teología de la liberación y realizado por medio de políticas públicas y organizaciones no gubernamentales. Sin embargo, en el camino hacia la (re)estructuración de las relaciones de poder, se produjo un proceso de cooptación o participación en los gobiernos posliberales, que contribuyó a debilitar la reserva crítica en los movimientos sociales y eclesiales.

* Ivoni Richter Reimer, doctora en Filosofía y Teología por la Universidad de Kassel, es profesora en la Pontificia Universidad Católica de Goiás. Teóloga luterana.

Dirección: Rua 115G, n. 10, Setor Sul 74085-310 Goiânia, GO (Brasil). Correo electrónico: ivonirr@gmail.com

Haroldo Reimer, doctor en Teología por la Kirchliche Hochschule Bethel, es profesor de en la Universidad Estatal de Goiás. Teólogo luterano.

Correo electrónico: haroldo.reimer@gmail.com

A medida que se abordaban parcialmente las condiciones sociales y las políticas públicas, como la pobreza y los derechos de la mujer, se establecieron nuevas demandas. En este contexto, las propuestas religiosas cristianas de carácter conservador neopentecostal y fundamentalista han ganado terreno: los grupos religiosos y las iglesias crean, financian y organizan partidos políticos de derecha, participando explícitamente en las campañas electorales, manteniendo en el Parlamento *grupos de presión* poderosos y bien organizados; se reparten entre sí las posiciones de poder a nivel local y nacional, utilizando estrategias de repercusión internacional para ocupar cargos y funciones en el aparato estatal a medio y largo plazo. A medida que estos grupos se estructuran en torno a formas de gobierno centralizadas y autoritarias, la dimensión del apoyo a los gobiernos autoritarios y elitistas gana terreno a un ritmo rápido. Se elaboran teologías neopentecostales y fundamentalistas para apoyar estas nuevas alianzas en el campo de la política, perdiendo con mucho la dimensión crítica de la teología[1].

Consideramos que el poder no existe como una entidad abstracta y fija[2]. Existen relaciones de poder, que se construyen incesantemente en variables de transformación, sirviendo como mecanismos para el ejercicio efectivo del poder, que se manifiesta a través de la coacción física, moral, psicológica, ideológica y religiosa, disciplinando a individuos y colectividades. Al no ser una entidad abstracta, el poder no solo se encuentra en instituciones como el Estado/la Iglesia, sino que se organiza dentro de una lógica de «microfísica del poder», en la que los diversos intereses pueden ser llevados al nivel de logro en un conjunto de intercambios reales y simbólicos. El poder, por lo tanto, es una práctica social que se estructura en relaciones socioculturales, siempre abiertas a nuevas constelaciones y construcciones, según las exigencias de los intereses puestos en juego en la respectiva correlación de fuerzas. Así, el concepto de poder desde el centro se traslada a los fines y a los mecanismos a través de los cuales se ejerce efectivamente el poder, abarcando los diversos campos de las relaciones so-

[1] Recomendamos la lectura del número especial de la revista *Caminhos* titulado «Religião na Política», Goiânia, v. 17/4 (2019), en http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/issue/view/346 (17-12-2019).

[2] Cf. Michel Foucault, *Microfísica del poder* (Madrid: Piqueta, 1979).

ciales. El manejo del aparato ideológico, bélico, burocrático, simbólico y religioso funciona de tal manera que los individuos y las colectividades se adhieren a él o se oponen a él, le dan forma o se someten a él, con diferentes grados de coerción o incluso de participación deliberada, según el cumplimiento de los intereses personales o colectivos. Toda estructura sociocultural, por lo tanto, está impregnada por tales relaciones y marcada por conflictos.

En los tiempos del Nuevo Testamento, la estructura de poder dominante era la del Imperio romano. En el siglo II a.C., Roma implementó procesos de expansión para la ocupación de espacios territoriales alrededor del Mediterráneo, que tenían como objetivo el control de la riqueza producida y los cuerpos subyugados. El *imperium* como ejercicio de poder, control y disciplina de diversas colectividades, dentro del proyecto de la *Pax Romana*, que se extendió hasta el siglo III, presupone un conjunto de estructuras y relaciones que deben sustentar tal grandeza autoritaria[3].

En cuanto a la estructura del Imperio romano, se puede decir que la «paz romana» se solidificó por la vigorosa estructura militar. Con repetidas conquistas impregnadas de valentía y violencia, de estrategias y de un amplio ejercicio de subyugación y muerte de personas y colectividades, el ejército romano, como brazo operativo del poder centralizado, pudo ampliar las fronteras, asegurar el dominio en el espacio controlado, imponer la ley y el orden romanos, inhibiendo y reprimiendo la resistencia a este poder. Varios antiguos autores romanos se expresaron a favor de esta forma de ejercicio del poder, incluyendo la concesión

[3] Tomamos como referencia para la consolidación de los aspectos estructurales necesarios para el ejercicio de tal poder la elaboración de Thomas J. Barfield, «The shadow empires: imperial state formation along the chinese-Nomad frontier», en *Empires: Perspectives from Archaeology and History,* ed. por Susan E. Alcock, Terence N. D'Altroy, Kathleen D. Morrison y Carla M. Sinopoli (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) 130-146: a) un sistema administrativo capaz de explotar la diversidad; b) un sistema de transporte al servicio del centro imperial; c) un sistema de comunicaciones que permita al centro administrar todas las zonas sometidas; d) un sistema de fuerza militar capaz de asegurar las fronteras; e) la existencia de un proyecto imperial que pretende crear una unidad relativa en medio de la diversidad. Todos estos aspectos están presentes en el sistema imperial romano y eran conocidos en el contexto del Nuevo Testamento.

ideológica de dimensiones divinas al emperador para reforzar su eficacia simbólica[4]. Con el uso de las fuerzas militares y las poblaciones reclutadas fue posible construir un sistema de transporte y de comunicación entre el centro y la periferia, superando los obstáculos naturales de ríos, montañas y pantanos[5]. Además del control de los puertos, las calzadas romanas también establecieron las condiciones para el desplazamiento de los contingentes militares y de las mercancías para proporcionar el orden romano y abastecer las demandas de la capital con agilidad. Para mantener en funcionamiento un sistema administrativo que permitiera un grado relativo de integración de las fuerzas políticas y sociales de las zonas dominadas dentro de la estructura imperial, «Roma supo establecer una comunidad de intereses entre ella y las capas superiores autóctonas»[6], mostrando así grados de adhesión y participación de los «márgenes» en el ejercicio del poder centralizado.

La ambigua relación de los grupos del Nuevo Testamento con tal estructura de consolidación del poder romano se refleja en el uso mismo de los medios de transporte por carreteras y mares, construidos en beneficio de Roma: la misión cristiana utilizó estos medios de comunicación y tránsito para proclamar el Evangelio, cuya fundación constituyó otro tipo de gobierno bajo el poder del *kyrios* Jesús de Nazaret, el rey-mesías judío, cuya paz no era «de este mundo», sino que tenía como objetivo la justicia y la salvación de todos los pueblos, especialmente de los más afligidos. Este contrapoder se constituyó desde la periferia y para su beneficio.

Las relaciones de poder establecidas en el macronivel tenían un fuerte componente social en términos de normalización de las relacio-

[4] Sobre esto véase Klaus Wengst, *Pax romana. Pretensão e realidade* (São Paulo: Paulinas, 1991). Para los procesos de divinización y las relaciones entre política y religión, véase Ivoni Richter Reimer, Danilo D. Guerra, Eliézer C. de Oliveira, «Ave César: a deificação do imperador como teatro de poder no império romano», *Plura – Revista de Estudos da Religião* 7 (2016) 78-93.

[5] Sobre el relato de Tácito acerca de las guerras de ocupación, sus resultados y el reclutamiento de prisioneros jóvenes para esas construcciones, véase Ivoni Richter Reimer, *Economia no Mundo Bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos* (São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2006), 72-97.

[6] Klaus Wengst, *Pax romana. Pretensão e realidade* (São Paulo: Paulinas, 1991), 42.

nes sociales. Los ideólogos romanos cultivaron la noción de patriarcado como la forma de relación dominante a nivel de la organización estatal y su proyección especialmente en la «casa» como microuniverso. Cicerón desarrolló la arquitectura y la estructura de un sistema patrikiriarcal para el gobierno del Estado y la Casa —dos instituciones que se retroalimentan— que presupone y consolida los dualismos que implican las relaciones de clase, etnia, género y edad[7]. Con una perspectiva elitista y androcéntrica, se determinó que el hombre era el jefe de la familia extensa, lo que permitió dar al Estado sustento y estabilidad a largo plazo, creando un modelo cognitivo e imaginario mucho más allá de esa época. Esta proyección y lucha por el mantenimiento de la casa patriarcal se encuentra también en el Nuevo Testamento, junto a textos que las cuestionan (Gal 3,26-28; Col 3,18–4,1).

Los textos del Nuevo Testamento reflejan las condiciones, estructuras y relaciones de poder en el Imperio romano. Aunque los evangelios, que en sus narraciones combinan elementos históricos y míticos[8], se refieren a los primeros tiempos del Imperio romano, bajo los emperadores Octavio Augusto (27 a.C.-14 d.C.) y Tiberio (14-37 d.C.), el surgimiento histórico de estos textos proviene del período posterior al sanguinario gobierno de Nerón (54-68) y especialmente durante el período de la dinastía flavia (Vespasiano: 69-79; Tito: 79-81 y Domiciano: 81-96). La dimensión reflexiva de los textos del Nuevo Testamento, en términos históricos y teológicos, ya presupone incriminaciones y persecuciones del pueblo cristiano, especialmente bajo Nerón, pero también la destrucción de Jerusalén y sus consecuencias, bajo Vespasiano y Tito[9].

[7] A este respecto véase Ivoni Richter Reimer, *Economia no Mundo Bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos* (São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2006), 72-97; Luise Schottroff, *Befreiungserfahrungen: Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments* (Múnich: Chr. Kaiser Verlag, 1989); Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Caminhos da Sabedoria: uma Introdução à Interpretação Bíblica Feminista* (São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009).

[8] Véase Wolfgang Stegemann, *Jesus e seu tempo* (São Leopoldo: Sinodal; EST, 2012).

[9] Nos basamos aquí en los trabajos de Wolfgang Stegemann, *Jesus e seu tempo* (São Leopoldo: Sinodal; EST, 2012); Klaus Wengst, *Pax romana. Pretensão e realidade* (São Paulo: Paulinas, 1991); Richard A. Horsley, *Jesus e o Império: o reino de Deus e a nova desordem mundial* (São Paulo: Paulus, 2004).

Las palabras de Mateo 10,16-42; Juan 16; Hechos 1,8; 2,42-47; 4,32-35; 1 Corintios 1,10–2,5; etc. se encuentran en este contexto como un desafío y un estímulo para la resistencia/perseverancia en la fe.

Mirando el conjunto puede decirse que la mayoría de estos textos proyectan algo así como un contrapoder o una heterotopía, pero no encontramos una posición unívoca sobre el tema del poder o de su ejercicio. Cabe decir que, en términos extremos, oscilan entre considerar la encarnación del poder del Imperio como «la Bestia» (Ap 13) y concebir la estructura de poder como realidad instituida por Dios (Rom 13,1-7). Entre estas posiciones, no obstante, se destaca fuertemente la dimensión del ejercicio del poder como servicio/diaconía, poniendo de relieve el reino de Dios como un contrasistema en oposición a «este mundo» gobernado con otros principios. En este sentido, Juan concibe el «mundo» *(kósmos)* como una estructura política y sociocultural en oposición al reino de Dios: los creyentes viven bajo las condiciones «de este mundo», pero no pertenecen a él, pues son hijos e hijas de Dios[10]. Del proyecto del reino de Dios forman parte las relaciones de poder del amor, del compartir, del servicio, de la comunión, que son manifestaciones de la fe en Dios testimoniadas en la vida cotidiana de las pequeñas comunidades cristianas y que no son compatibles con las relaciones de violencia de otros sistemas.

En los evangelios sinópticos, la discusión crítica del poder se concentra también en la afirmación de Jesús como hijo de David. Un conjunto de pasajes presenta a Jesús como descendiente de David, por lo tanto, en la reivindicación del ejercicio del poder real en el contexto de ese mundo periférico en el Imperio romano. La entrada triunfal de Jesús en Jerusalén (Mc 11; 14 y paralelos), en los eventos previos a la Pasión con ocasión de la Pascua, se pone de relieve este rasgo. Sin embargo, la propia narración se aleja de las representaciones de tales actos por parte de otros gobernantes, por referencia al asno en lugar del caballo, así como la simple procesión popular en lugar de la pompa real. En la representación evangélica, los contornos de un gobernante davídico adquieren rasgos populares, de gente que presta un espacio para celebrar la cena pascual porque no

[10] Cf. Johan Konings, *Evangelho segundo João: amor e fidelidade* (São Paulo: Loyola, 2005).

tienen ninguna propiedad. Estos rasgos corresponden a la proyección de Jesús como Señor que gobierna con sencillez.

Una de las palabras más significativas de Jesús sobre el ejercicio de este contrapoder, que es poder en relación y poder como servicio, se encuentra en Mc 10,42-45 (Mt 20,25-28; Lc 22,25-26): el mayor es el que sirve, expresando así la inversión de los valores consolidados por las ideologías patrikiriarcales. Es esta una herencia crítica muy poco vivida en la historia de la Iglesia. Con ella Jesús hace una referencia al ejercicio del poder político de su tiempo, y, si observamos atentamente, Mc 10,42 hace una denuncia explícita a las relaciones de este poder. A diferencia de Lucas y Mateo, no usa afirmativamente el término «reyes» o «gobernantes» y mucho menos les confiere el honor de ser llamados *euerguétai* o «benefactores». Al contrario, entre crítica e ironía, él afirma: «los que piensan (*dokéō*) gobernar los pueblos...». Estos que piensan gobernar, usan una forma señorial coercitiva de sumisión (*katakyriéuō*). La preposición *katá,* en el verbo compuesto en Marcos y Mateo, diferencia cualitativamente el ejercicio del poder político «sobre» los pueblos dominados, mientras que Lucas utiliza el verbo simple *kyriéuō* «dominar», que armoniza las relaciones de poder y minimiza la fuerza coercitiva. Lo mismo sucede con el verbo *exousiázō* (Lc 22,25), que expresa ejercicio del poder, mientras que Mc 10,42 y Mt 20,25 usan *katexousiázō*, indicando una mayor coerción en ese ejercicio. Tomando como ejemplo el gobierno de los pueblos, en nuestro caso la macroestructura del Imperio romano, la negación de esta forma de gobierno y el rechazo de este modelo de ejercicio del poder es clara y evidente en los tres evangelios: «¡Pero no así entre vosotros!». Jesús toma a los esclavos (*diákonos* y *doulos*) como modelo de gobernanza al servicio del reino de Dios y desmonta así teológicamente la estructura del poder imperial. En Marcos y Mateo, el argumento para esta inversión reside en el ejercicio de poder y la praxis del mismo Jesús, ahora confesado como Hijo del hombre por las comunidades-*ekklēsíai:* no vino a ser servido, sino a servir y dar su vida. Tenemos aquí una diferencia significativa en relación con Rom 13,4, en donde la autoridad es considerada también *diákonos* de Dios en medio de las relaciones dualistas de poder sobre el bien y el mal, como instrumento de castigo y venganza; la autoridad es su ejecutor. Aquí, por el contrario, Jesús es *diákonos* que da su vida. Las microestructuras de poder dentro de la estructura más amplia del siste-

ma imperial también merecen atención, como las relaciones de poder en las religiones, las corporaciones y las casas. Aquí hay movimientos de alianza, pero también resistencia armada y desarmada, como el movimiento de Juan el Bautista y Jesús[11]. Ambos tenían un carácter profético y escatológico, experimentando adherencia y rechazo. Juan el Bautista tuvo a Jesús como seguidor, abriéndole caminos para que él actuara, que se expandieron en varias facetas demostrando el poder liberador de Jesús, cuestionando cualquier ejercicio de poder que crea opresión, sufrimiento, discriminación, subyugación y exclusión. Según los relatos del Nuevo Testamento, se puede afirmar que:

a) Jesús sanó a mujeres y hombres de cualquier edad, etnia, género y clase, especialmente a los empobrecidos. Con esto, fortaleció los movimientos terapéuticos populares y la búsqueda de caminos alternativos a través de la fe, colocando su característica de compasión, gratuidad y poder-servicio. Así, cuestionaba el enriquecimiento de los médicos a costa de los enfermos, las tradiciones y prácticas religiosas de pureza e impureza, las manifestaciones de discriminación y marginación por parte de personas y colectivos, y la dominación político-económica que esclaviza a las personas hasta el punto de hacerlas muertos vivientes[12]. El ejercicio de este poder es relacional y terapéutico, apuntando hacia la salud y la salvación;

b) Jesús acogió a las personas consideradas indignas, incapaces y marginadas: mujeres, niños, esclavos, jornaleros, artesanos, y con ellos compartió el conocimiento, el cuidado, el amor, la comida y la bebida, anunciando la Buena Nueva en los pueblos y ciudades, en los caminos, en las casas, en las sinagogas, en el templo y en las playas. Era humilde y enérgico, tenía una palabra de consuelo y denuncia, afrontaba las tribulaciones y admitía la fatiga y la soledad, lloraba, reía y se dejaba tocar por mujeres y hombres. Esta praxis suya

[11] Sobre los movimientos, véase Richard A. Horsley, *Jesus e o Império: o reino de Deus e a nova desordem mundial* (São Paulo: Paulus, 2004); Wolfgang Stegemann, *Jesus e seu tempo* (São Leopoldo: Sinodal; EST, 2012).

[12] Este era el caso de personas afectadas por dolencias mentales y de la piel. Sobre estas realidades y la curación en la Antigüedad, véase Ivoni Richter Reimer, *Milagre das Mãos: curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural* (São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da UCG, 2008).

dio como resultado el discipulado de personas iguales en el amor y la misericordia liberadora de Dios, y con ello cuestionó las relaciones de poder que segregan, eligen, descalifican, rechazan y violan a través de mecanismos de sumisión, explotación y ocupación;

c) Jesús enseñaba a partir de su conocimiento de la Torá, de la historia, de las tradiciones y de la sabiduría popular, y estaba preparado y abierto para hacerlo con las personas humildes mediante sermones, dichos y parábolas, y con los doctores mediante disputas que presuponían un común conocimiento exegético y hermenéutico. De esta manera, cuestionó la clausura y la elitización de los saberes, poniéndolos al servicio de la vida y del reino de Dios y criticando las instituciones que lo hacen para mantener el *estatus*. Es en este sentido en el que afirmaba, por ejemplo, que el sábado está al servicio del hombre, y no al revés;

d) Jesús tenía en algunas casas su base de trabajo y existencia. En ellas, las mujeres también ejercían funciones de administración, cuidado y liderazgo. La casa de Jesús y para Jesús es un lugar de vida, bienvenida, respeto, igualdad, cuidado y solidaridad. Para él, la casa familiar no se basa en estructuras patrikiriarcales, sino en hacer la voluntad de Dios. La «célula base» no es la casa patriarcal de la ideología estatal romana, sino la hermandad al servicio del reino de Dios (véase punto f);

e) Juan el Bautista murió decapitado y Jesús fue colgado en la cruz. En su praxis, ambos fueron rechazados, denunciados, condenados y ejecutados por aquellos que vivían en relaciones de poder «sobre», en beneficio de los sistemas políticos y religiosos de dominación, control y ocupación. Sin embargo, la tortura y la cruz se convirtieron en una representación de la denuncia de los poderes ejercidos con violencia e injusticia, así como en un símbolo de la precariedad y la fragilidad de los juicios humanos. La memoria de Juan el Bautista en el movimiento de Jesús honra las actividades religiosas que se colocan como mediadoras de conflictos y precursoras de la paz. El recuerdo de la resurrección de Jesús abriga la esperanza de libertad/liberación, cuestionando perentoriamente cualquier ejercicio de poder que subordine, torture y mate. Las mujeres fueron los primeros testigos de esta resurrección, y este testimonio exige relaciones de poder que se pongan al servicio de la vida herida, aún hoy y sobre todo de miles de mujeres violadas y asesinadas diariamente;

f) Esta praxis liberadora de Jesús se reinventó en múltiples y diferentes experiencias de reconstrucción de la vida en el seguimiento de Jesús después de su muerte y resurrección, como vemos expresada en las cartas y los Hechos de los Apóstoles. La concepción que Jesús tenía de la casa-familia se volvió tan importante que las casas de mujeres y hombres se convirtieron en *ekklēsíai* de libertad/liberación, células de resistencia a las estructuras patrikiriarcales romanas[13]. Paralelamente a las sinagogas, las casas se convirtieron en espacios de celebración de la fe y de organización de la vida comunitaria. En la medida en que vivían bajo los criterios del reino de Dios y su justicia, se distanciaban de las dinámicas de las relaciones de poder vigentes, llegando a ser espacios de experimentación del contrapoder. Este se expresaba también mediante el ejercicio de liderazgo de mujeres, representadas por María, Marta, Priscila, Tabita, Cloe, Febe, Junia y muchas otras. Paradójicamente, sin embargo, algunas casas se convirtieron también en un eje reproductor de la ideología patrikiriarcal, en la medida en que miembros de la elite no judía se convirtieron a la fe cristiana, y esta es hasta hoy la «ideología cristiana» más extendida en todo el mundo (véanse los códigos domésticos).

En conclusión, los relatos neotestamentarios persiguen un objetivo comunicativo. Los textos se dirigen a comunidades cristianas primitivas que se encontraban en fase de estructuración y hacían frente también a la administración de las relaciones de poder dentro de las *ekklēsíai*. Las pretensiones de ejercer el poder al estilo de las relaciones de poder en el Imperio romano se contrastan con el ejercicio del servicio/diaconía, y este poder-servicio se dirigía a las personas más necesitadas y vulneradas por el sistema de la *Pax Romana* y por las instituciones religiosas sustentadoras del *estatus* y poder sobre las personas y su fe. Personas e iglesias que son convocadas hoy por el Señor de la Iglesia a reinventar esta herencia crítica.

(Traducido del portugués por José Pérez Escobar)

[13] Ler Marlene Crüsemann y Ivoni Richter Reimer, «Igrejas Domésticas: Lugar de Acolhida, Partilha e Celebração na Casa de Mulheres», *Caminhos* 14/(2016) 179-190, en http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/4835/2701 (17-122019).

A. Maria Arul Raja *

# EMPODERAMIENTO DE LOS DESEMPODERADOS
## Miradas a la vida y misión de Jesús

La acumulación de poder por la hegemonía sociocultural de la élite se encuentra con un valiente desafío cuando se despierta a la dignidad dada por Dios en solidaridad con otras víctimas. Los poderes internos de la afirmación religioso-cultural de los desempoderados deben ser consolidados a través de una apropiada identificación e interpretación de símbolos como el «reino de Dios» y la cruz. El criterio inflexible de proteger y promover la vida tiene que enfrentarse a la violencia sistémica político-cultural. La ética del igualitarismo, la estética de la solidaridad y el empoderamiento con la humanización parecen constituir el núcleo del discurso del poder de la vida y la misión de Jesús.

## El discurso del poder en la praxis de Jesús

El caos contemporáneo creado por la cultura del consumismo desenfrenado y el desarrollismo violento, desencadenada por el afán de lucro, debe ser enfrentado con una visión alternativa y una misión comprometida a nivel mundial. La

* A. Maria Arul Raja, S.J., es director del IDCR (Institute of Dialogue with Cultures and Religions), Loyola College, Chennai (India), para estudios de doctorado en Religiones y Culturas Comparadas afiliado a la Universidad de Madrás. Ha enseñado Escritura, Teología y Estudios Religiosos a partir de 1993 en varios centros de enseñanza superior, y ejerció en el Centro de Teología Jesuita Arul Kadal, Chennai, como Decano de Estudios durante veinte años. Sus conocimientos interdisciplinarios y subalternos se han publicado en sus diez libros y en más de 160 artículos de investigación en revistas internacionales y nacionales. Ha dado conferencias y presentado trabajos tanto en Occidente como en Oriente, al tiempo que ha continuado su compromiso de diálogo con los movimientos populares y los grupos marginados.

Dirección: Jesuit Residence, Loyola College, Nungambakkam, Chennai 600034 (India). Correo electrónico: amarajasj@gmail.com

creciente cultura de odio hacia las personas consideradas migrantes e intocables debe sustituirse por el abrazo compasivo de esas personas marginadas en diversos países. Cuando estas personas desempoderadas son aplastadas aún más con múltiples males sistémicos, debemos identificar visiones alternativas para su empoderamiento. Esta exploración del empoderamiento subalterno podría ser fructífera a través de una relectura cercana del discurso del poder que transpira en la vida y misión de Jesús. Tal vez, esto podría inspirar a los marginados a imaginar efectivamente un nuevo orden mundial libre de todo rastro de jerarquía discriminatoria.

Este artículo trata de identificar algunos destellos en las características de la teología políticamente sensibilizada establecida por Jesús en el espacio público de su época, a saber, en el territorio palestino del mundo mediterráneo del siglo I colonizado por los romanos. A través de la praxis de Jesús de Nazaret, tal y como se desprende de los evangelios, se podría suponer que había estado luchando valientemente contra los deshumanizadores agentes del poder con vistas a introducir un nuevo orden de iguales. Aquí buscamos explicar los siguientes paradigmas del discurso del poder de Jesús:

– Desafío a la hegemonía sociocultural

– Exploración de la afirmación religioso-cultural

– Enfrentamiento a la violencia político-cultural

## Desafío a la hegemonía sociocultural

Jesús parece haber entendido su misión como una victoria sobre los poderes malignos que dominaban el mundo para restablecer la propiedad de lo divino que afirma la vida[1]. Los hechos portentosos realizados por Jesús en los evangelios sinópticos son intervenciones que liberan a los miembros sufrientes del *ochlos* de las garras de los poderes malignos (Mc 1,21-28; 40-45; 2,1-12; 5,1-42). Las intervenciones de Jesús, catalogadas como milagros, son historias de curación

[1] D. Karr, *God with Us. A Bold Understanding of Suffering, Jesus Christ and Forgiveness* (Chennai: The Christian Literature Society, 2018), 69-86.

de trastornos psico-somáticos, de emancipación de la posición psico-espiritual o de liberación de prejuicios religiosos y culturales. Estas acciones indican el comienzo de la era nueva del reinado inminente de Dios mediante el sometimiento del hombre fuerte (el maligno). Al hombre fuerte y su ejército de espíritus malignos se les menciona con el uso de «nosotros» (Mc 1,24), «legión» y «muchos» (Mc 5,9).

Los poderes evocadores de las parábolas, los relatos y las historias de Jesús parecen haber suscitado a la vez unas vibraciones optimistas entre los marginados y una resistencia furiosa en la élite sociocultural (Mt 21,28-32; Mc 2,1-12; 12,1-12; Lc 18,9-14). Pese a que las autoridades autóctonas estaban empeñadas en poner fin a su vida con la acusación de que transgredía la ley ya al comienzo de su misión (Mc 3,6), Jesús siguió realizando sus actos de solidaridad con los marginados (Mc 2,18-28). Esta tendencia a castigarlo prosiguió también en sus últimos días, pero las autoridades temían hacerlo a plena luz del día debido al enorme apoyo que Jesús tenía del pueblo llano (Mc 11,32; 12,12; 14,2). Cuando se le pregunta por el origen de su autoridad para hacer actividades de empoderamiento centradas en las personas, su inmediata y espontánea referencia al bautismo de Juan el Bautista (Mc 11,30) alude directa o indirectamente a su autoridad de haber sido enviado como el Hijo de Dios (Mc 1,11)[2].

Con esta autoridad carismática siguió adelante con la proclamación de la buena noticia de la irrupción del reinado de Dios mediante la curación de los enfermos y la expulsión de demonios. La misma autoridad para curar y realizar exorcismos fue conferida a sus discípulos (Mc 3,14-15). En los relatos de controversia tanto en Galilea (Mc 2,1–3,6) como en Jerusalén (Mc 11,27–12,37), y también en los relatos de crítica al Templo (Mc 11,15–17,27; 12,41-44; 13,1-3; 14,58; 15,29.38), la matriz política de Jesús parece converger en esta orientación: «No te hagas nunca esclavo ni esclavices a los demás».

Curiosamente, la autodesignación del Jesús marcano como el Hijo del hombre tiene las siguientes tres capas de implicaciones:

[2] A. M. A. Raja, «The Authority of Jesus: A Dalit Reading of Mk 11:27-33», *Jeevadhara* 25 (1995) 123-138.

– El Hijo del hombre despliega valientemente el poder de ir más allá de las tradiciones para proteger y fomentar el bienestar de los marginados y así defender su dignidad humana (Mc 2,10.28).

– En su misión manifiesta el poder de enfrentarse con valentía a las consecuencias violentas de tales violaciones de las tradiciones (Mc 8,31; 9,31; 10,33-34).

– El poder de ser elevado por la gloria divina después de vencer a las fuerzas antihumanas y contrarias a la vida (Mc 9,9; 14,62).

Aquí podríamos ver algunos destellos en el orden secuencial de la dinámica del poder operativa en la vida y misión de Jesús. En consecuencia, su poder como el Hijo del hombre parece haber alcanzado la gloria divina como resultado de su valiente encuentro con el sufrimiento impuesto por la elite gobernante por su solidaridad comprometida con las masas sufrientes de la población. Y obviamente Jesús nunca dudó en denunciar a los que estaban obsesionados con la acumulación de poder de la siguiente manera:

– Consideraba paganos a los que buscaban dominar a los demás (Mc 10,42).

– Rechaza como malditos a quienes predican una cosa en público mientras que no la practican en privado (Mt 23,1-12).

– Condena a los puritanos que pontifican estableciendo una vara de medir para ellos mismos mientras que usan otra diferente para la misma acción cuando la realizan otros (Mt 23,13-36).

– Denuncia a los agentes del poder feudal nativo que entregaban indiscriminadamente los recursos duramente ganados con el sudor de la clase trabajadora a las potencias coloniales extranjeras (simbolizados por los buitres que buscan cadáveres, Mt 24,27-28) solo por mantener sus propias posiciones de poder como Herodes (simbolizado por los zorros, Lc 13,32).

Así es como la cultura prevaleciente de la hegemonía sociocultural de la élite gobernante fue desafiada por la praxis contracultural emprendida por Jesús en solidaridad con la gran mayoría de la gente común excluida como pecadores por los acumuladores de poder.

## Exploración de la afirmación alternativa religioso-cultural

El poder colonial romano militarizado de tiempos de Jesús, en colaboración con la domesticada élite religioso-cultural palestinense, pisoteó todos los recursos económicos autóctonos y el *ethos* comunitario del pueblo común en nombre de la promoción de la *Pax Romana.* Tanto la clase gobernante extranjera como autóctona eran altamente insensibles a las sensibilidades y las religiosidades populares predominantes entre los marginados (*ptōchoi* y *ochlos*). Por otra parte, los radicales, que abogaban por una protesta vehemente contra los colonizadores, se enfrentaron a las fuerzas romanas de forma armada, lo que provocó un periódico derramamiento de sangre de las masas con la represión de la intervención militar de los gobernantes.

Contra este escenario histórico herido, Jesús, el rebelde comprometido, proclamó la realidad del estallido de la justicia compasiva del orden divino llamada el «reino de Dios»[3]. Se decía que habitaba en los corazones de la gente común como una realidad llena de gracia del pasado dado («El tiempo se ha cumplido... el reino de Dios se ha acercado», Mc 1,15) incrustado en el contexto actual («está entre vosotros», Lc 17,21) con un florecimiento gradual en el futuro («venga tu reino», Mt 6,10). Este sentido de esperanza y felicidad, aunque arrebatado a los más pequeños por los poderes malignos, debe ser recuperado. Tal era la orientación fundamental del reino del Dios vivo tal como lo concibió Jesús con el siguiente movimiento en el plano histórico aquí y ahora:

| Movimiento desde | Movimiento hacia |
|---|---|
| Desde el quebrantamiento del cuerpo, la mente, el espíritu, la vida y el cosmos aplastados hasta la muerte | Hacia la activación por el espíritu dador de vida del Dios vivo |

[3] V. R. Krishna Iyer, «Remembering a Glorious Rebel», *The Hindu-Daily Newspaper*, Chennai Edition, 24 de diciembre de 2008.

Cada vez que tenía lugar este movimiento concreto de afirmación de la vida, Jesús lo celebraba exuberantemente. Su convicción irrefutable era que Dios vive y reina con este espíritu generador de vida y con la determinación de fomentar la vida.

Jesús nunca convirtió la realidad del «reino de Dios» en una intricada ideología para ser debatida, una elaborada constitución para ser discutida o un metarrelato para ser nuevamente contado. No dio su vida por una ideología, constitución o metarrelato. Más bien reunió todas sus energías para permitir a los marginados reclamar su legítimo lugar en el mundo, a la vez herido e hiriente. En todas sus intervenciones reales, etiquetadas como actos poderosos, grandes signos, identificaba detalladamente que el «reino de Dios» gradualmente brotaba y florecía. Esperaba que estos movimientos graduales y continuos de promoción de la cultura de la vida se experimentaran como el amor incondicional de Dios tanto a nivel individual como colectivo. Los trazos positivos como «extiende tu mano» (Mc 3,5), «tu fe te ha sanado» (Lc 17,19) o «levántate y camina» (Jn 5,8) eran las marcas para dar vida a los que estaban formados en la cultura del auto-odio. Las personas como los samaritanos, las mujeres y los discapacitados, los enfermos crónicos o los moribundos considerados como intocables irremediablemente impuros fueron afirmados con cuidado maternal y compasión paternal como miembros de pleno derecho de la comunidad de Jesús.

Jesús no proyectó el «reinado de Dios» interesándose por sus réditos como la actuación de una superestrella. Cada una de sus intervenciones sociopolíticas y religioso-culturales en el mundo fragmentado de su época se convertía finalmente en una tarea comunitaria, ya fuera curar o exorcizar, lavar los pies, compartir por igual la comida o proclamar la buena noticia a las naciones. Con respecto a la alianza política necesitada para su praxis, Jesús parece haber elegido detallada y perspicazmente con el discernimiento apropiado. No se unió con ninguno de los siguientes grupos como socios de sus intervenciones colectivas sociopolíticas y religioso-culturales:

1. Poderes dominantes → Los colonizadores del Imperio romano, Herodes el zorro

| | | |
|---|---|---|
| 2. Poderes oportunistas | → | Las personas autojustificadas propensas a obtener beneficios |
| 3. Poderes armados | → | Los grupos clandestinos que defendían atacar con armas |
| 4. Poderes que negaban el mundo | → | Las sectas obsesionadas con la santidad individualista |

La alianza con cualquiera de los grupos mencionados no habría hecho justicia al pueblo común desorganizado *(ptōchoi/ ochlos)*[4] que experimentaba los daños irreparables cometidos por los varios grupos dominantes. Estos poderes imponían al pueblo común la tortura física, los sentimientos de culpa, el derramamiento violento de sangre y la impureza obligatoria, que tenían efectos dolorosos. El pueblo común con que el que Jesús se alió en el espacio público carecía de poderes centralizados, de autojustificación, de armas letales y de santidad ostentosa. Su alianza activa con el pueblo fragmentado le empoderó a este con los procesos dinámicos de la politización gradual despertándolo con el espíritu de la confianza en sí mismo y del empoderamiento interior.

En contraste con cualquier comunidad restringida por una actitud exclusivista y de rechazo colonial del igualitarismo, la cultura eucarística establecida por Jesús tenía la orientación del ofrecimiento voluntario de la propia vida para mantener el espíritu de la *koinonia* asegurando así la unión de las mentes y los corazones. Por consiguiente, el amor al prójimo como la expresión inflexible del amor de Dios exige que cada persona de buena voluntad se convierta en un buen samaritano para los demás. Y cada persona es desafiada a convertirse en el Hijo del hombre, no para ser servido sino para servir a otros con el espíritu de convertirse en el rescate de muchos. Así es como los seres humanos podrían convertirse en la familia humana de coherederos de un Dios que es el único Padre/Madre de todos los hermanos y hermanas.

[4] A. Byung-Mu, «Jesus and the Minjung in the Gospel of Mark», en *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World*, ed. por Rasiah S. Sugirtharajah (Maryknoll: Orbis, 2016), 145-161.

Las mujeres y hombres samaritanos, relegados como criaturas intocables, son considerados por el *ethos* eucarístico como respetables compañeros de diálogo (Jn 4,1-42). Se hace hincapié en la máxima sensibilidad humanitaria del samaritano «intocable» para tender la mano a la víctima sin rostro y sin nombre que se encuentra al borde del camino, en contraste con la autodenominada «pureza» del sacerdote y el levita (Lc 10,25-37). La sensibilidad de Jesús tiene el valor de reconocer públicamente la dignidad espiritual del samaritano al reconocer con gratitud el don de la curación recibido de la divinidad (Lc 17,11-19).

Cuando los discípulos de Jesús desean invocar el «fuego del cielo» sobre los samaritanos por no acoger a la gente de origen judío en sus pueblos, se les educa con una reprimenda en línea con la cultura eucarística de inclusión (Lc 9,51-55). Del mismo modo, Jesús acepta la gran fe de la pagana mujer cananea y le concede su petición (Mt 15,21-28; Mc 7,24-30). En la primera eucaristía Jesús se ofrece voluntariamente a limpiar los pies sucios de los amigos que se van a convertir en sirvientes (Jn 13,1-11), subrayando que «los siervos no son más grandes que el maestro» (Jn 15,20).

La salvación universal para todos solo podía realizarse a través de la salvación del pequeño rebaño y los pequeños. La cultura de acumulación de poder de los faraones, monarcas, Pilato y Herodes ha sido descartada y cada estómago vacío e impotente debe ser llenado con abundantes regalos de la divina providencia. La cruz, símbolo del autovaciamiento de Jesús, se convierte en el trampolín para la celebración de la tumba vacía. Este es, en efecto, el poder de la impotencia.

## Exploración de situaciones de conflicto

Cuando la intelectualidad religiosa en colaboración con la élite social se dedicó a actividades comerciales desenfrenadas dentro de los templos, Jesús los expulsó con valor profético. En otras palabras, Jesús se resistió a la comercialización de lo divino y a la mercantilización de lo humano. «Como un igualitario furioso, un socialista invencible, un demócrata económico, Jesús creía que el abrazo divi-

no está destinado a todas las naciones y pueblos»[5] a través de la humanización de las masas excluidas *(ochlos)*.

En tales situaciones de conflicto, las perspectivas de la élite gobernante y del pueblo subordinado están en contraposición. Si los que carecen de poder se organizan para reivindicar sus derechos, la clase dominante desata capas de violencia contra ellos. Y aquí hay que comprender la trayectoria de Jesús para afrontar la violencia desde el suelo subalterno. La praxis de afirmación de la vida de Jesús manifestó las siguientes tendencias de sensibilidades subalternas con orientaciones conflictivas[6]:

| Enfoques convencionales benignos | Enfoques contraculturales asertivos |
|---|---|
| Perdonad hasta setenta veces siete (Mt 18,21-22) | Se perdonarán todos los pecados menos los cometidos contra el Espíritu Santo (Mc 3,28-30) |
| Perdónalos, Señor, pues no saben lo que hacen (Lc 23,34) | Expulsar azotando a los comerciantes y cambistas fuera de las instalaciones del Templo (Jn 2,13-16) |
| Pon tu mejilla izquierda para ser abofeteado (Mt 5,39) | ¿Por qué me abofeteas? (Jn 18,23) |
| Guarda silencio durante el juicio ante Pilato (Jn 19,9) | Responde durante el juicio ante Pilato (Jn 18,36-37; 19,11) |
| El reino de los cielos es como una semilla de mostaza y la levadura (Mt 13,31-33) | El reino de los cielos sufre violencia (Mt 11,12) |

[5] Iyer, «Rememberinga a Glorious Rebel».

[6] A. Maria Arul Raja, «Subaltern Exploration into Encountering Violence», en *Violence in Today's Society: Indian Theological Reflections*, ed. por Shalini Mulackal y A. Roy Lazar (Bangalore: Asian Trading Corporation, 2012), 1-21.

| | |
|---|---|
| La Ley no perderá ni un punto ni una coma de su valor (Mt 5,17-20) | Ir más allá de la Ley, se dijo en la Ley, pero ahora yo os digo (Mt 5,21-43) |
| Supremacía de la Ley (Mt 22,34-40) | La Ley para promover la vida (Mc 2,23-28; 3,1-6) |
| El tiempo no ha llegado aún (Jn 2,4) | El tiempo ha llegado (Jn 4,21) |
| No os dejaré huérfanos (Jn 14,18) | Pues no piensas como Dios, ¡aléjate de mí, Satanás! (Mc 8,33) |
| Mete la espada en la vaina (Jn 18,11) | Comprad una espada, dos son suficientes (Lc 22,36.38) |
| No puede servirse a la vez a Dios y a Mammon (Lc 16,13) | Conseguid amigos incluso con riquezas injustas (Lc 16,9) |
| Intensas oraciones personales de día y noche (Mc 1,35; 6,46; 14,32-38) | Quienes dicen «¡Señor, Señor!» no entrarán en el reino de los cielos (Mt 7,21) |
| Reconciliaos durante el camino (Mt 5,25-26) | Sacudirse el polvo de las sandalias al ser rechazados (Lc 10,11) |
| Oración personal en privado (Mt 6,6; Lc 6,12) | Amplia y eficaz proclamación del reino de Dios (Mc 1,38-39; Mt 28,19) |
| Rodeado por muchedumbres (Mc 1,45; 3,10; 6,54-56) | Escapando de las muchedumbres (Jn 6,15) |
| No solo de pan vive el hombre (Lc 4,4) | Decían que era un comilón y un borracho (Lc 7,34) |

En las orientaciones conflictivas anteriores, Jesús no puede estar eternamente fijado en una u otra orientación como se muestra arriba mientras se encuentra con la violencia. Podría ser localizado en ambos sectores cómodamente. Pero lo que le importaba era el criterio inflexible de promover y proteger la vida cuando está en peligro. Y

obviamente, encontramos que Jesús no tuvo el tiempo libre para desarrollar meticulosamente los discursos sobre las virtudes de la no violencia o los vicios de la violencia como punto de partida para comprometerse con las luchas de la vida.

El evento pascual de la resurrección de Jesucristo crucificado es el rechazo asertivo de lo divino contra la creciente cultura de la tortura. Manifiesta una tolerancia cero hacia la persecución humana contra otros seres humanos. La elección definitiva de Jesús de la misericordia para los pecadores contra la adoración de la autojustificación (Mt 9:13) la vive elocuentemente antes y después de su muerte. Cuando la élite gobernante está dispuesta a sacrificar a alguien más por el bien de muchos (Jn 11,45-53), Jesús se atreve a ofrecer voluntariamente su propia vida como rescate por muchos (Mc 10,45). Esta percepción teológica parece ser retratada espontáneamente en el acto de su fuerte protesta contra el daño cometido a sus discípulos en medio del caos de su arresto en Getsemaní (Jn 18,8-9).

El proceso de «quitar los pecados del mundo» implica una lucha continua para cualquiera que se vea arrojado a la situación de conflicto. Todo acompañamiento genuino con los marginados por parte de los activistas de campo o los intelectuales orgánicos los coloca en desacuerdo con la élite gobernante. Mientras que las mujeres, hombres y niños empobrecidos se empobrecen aún más a través de varios males sistémicos, necesitamos una visión perspicaz y una misión inspiradora que les permita llevar una vida digna como co-creadores con Dios, colaboradores con otros seres humanos y co-nacidos con la naturaleza. Esta exploración emprendida en diálogo con el discurso del poder en la vida y la misión de Jesús podría llevarnos por el camino de la promoción de la acción contemplativa y la justicia compasiva.

## Conclusión: Empoderar a los desempoderados

Los desempoderados son, a menudo, rechazados como objetos por la élite gobernante. Pero Jesús parecía haber desplegado todos sus poderes internos para inculcar un sentido de autoestima asertivo desde lo más profundo de su ser, subvirtiendo la hegemonía

sociocultural impuesta por las clases dominantes de su tiempo. Identificó el evocador símbolo del «reino de Dios» para desarrollar el espíritu de la afirmación religioso-cultural del pueblo subalterno con su alianza por el igualitarismo. En cada situación de conflicto que derrotaba a los sin voz con violencia acumulada, Jesús optó por la estrategia político-cultural de proteger y promover su vida, incluso con el riesgo de renunciar a su propia vida. La ética del igualitarismo, la estética de la solidaridad y el empoderamiento con la humanización parecen constituir el núcleo del programa de construcción de la comunidad de Jesús que busca democratizar el poder para todos.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

## Bibliografía

Byung-Mu, A. «Jesus and the Minjung in the Gospel of Mark». En *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World.* Ed. por Rasiah S. Sugirtharajah. Maryknoll: Orbis, 2016.

Krishna Iyer, V. R. «Remembering a Glorious Rebel». *The Hindu-Daily Newspaper*. Chennai Edition. 24 de diciembre de 2008.

Karr, D. *God with Us. A Bold Understanding of Suffering, Jesus Christ and Forgiveness.* Chennai: The Christian Literature Society, 2018.

Raja, A. M. A. «The Authority of Jesus: A Dalit Reading of Mk 11:27-33». *Jeevadhara* 25 (1995) 123-138.

—. «Subaltern Exploration into Encountering Violence», 1-21. En *Violence in Today's Society: Indian Theological Reflections.* Ed. por S. Mulackal y A. R. Lazar. Bangalore: Asian Trading Corporation, 2012.

Judith Hahn *

# EL PODER DEL DERECHO, EL DERECHO DEL PODER
## Sobre la importancia del derecho canónico en las cuestiones eclesiales sobre el poder

Como en cualquier sistema legal, el poder juega un papel esencial en el derecho canónico de dos maneras. El poder del derecho apunta al significado central constructivo-social del derecho. Las normas se presentan como el derecho de poder que genera autoridad y asigna competencias dentro de una comunidad legal. El poder (total) generado de esta manera ciertamente requiere legitimación si quiere ser reconocido en la comunidad legal. A su vez, esto se logra principalmente a través del derecho: el poder es legítimo si está limitado por el derecho. El hecho de que este Estado de derecho no exista en la Iglesia actualmente cuestiona la legitimidad del derecho canónico.

Hablar sobre el poder y el derecho requiere tres aclaraciones. Requiere definir qué significan el poder y el derecho y elaborar una conexión entre ambos. Esto se complica por el hecho de que el poder es un concepto muy controvertido en las ciencias sociales[1]; el sociólogo Steven Lukes habla al

* Judith Hahn, doctora en Teología y licenciada en Derecho Canónico y en Filosofía, es profesora de Derecho Canónico en la Facultad de Teología Católica de la Universidad del Ruhr en Bochum. Ha publicado extensamente sobre teoría legal y sociología del derecho canónico, sobre derecho religioso y pluralismo legal, y sobre el estatus de la Iglesia y su derecho en los estados occidentales y las sociedades modernas. Recientemente ha publicado dos libros: *Church Law in Modernity: Toward a Theory of Canon Law between Nature and Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), y *Grundlegung der Kirchenrechtssoziologie* (Wiesbaden: Springer, 2019). Correo electrónico: judith.hahn@rub.de

respecto de un «concepto esencialmente controvertido»[2]. Hablar del poder exige una decisión por uno de los conceptos elaborados de poder. La comprensión del poder desarrollada por Niklas Luhmann se presta a un estudio de la relación entre el poder y el derecho, en la medida en que no solo utilizó un concepto relacionado de poder y derecho, sino que también estableció un sólido vínculo entre ambos.

## I. Poder, derecho y su conexión

Luhmann definió que «el poder es una oportunidad para aumentar la probabilidad de realización de combinaciones improbables de selecciones»[3]. Recuerda a la famosa afirmación de Max Weber de que el poder se define como «cualquier oportunidad de afirmar la propia voluntad dentro de una relación social, incluso contra la resistencia, sin importar en qué se base esta oportunidad»[4]. Sin embargo, a diferencia de Weber, Luhmann no se detiene en la resistencia de los sujetos al poder contra el ejercicio del poder, sino que mira el poder selectivo del poder. De las posibilidades de una acción para perseguir lo que no es obvio, es testigo del poder[5]. Su realización es apoyada predominantemente por los sujetos al poder, en la medida en que estos también tratan de excluir posibilidades alternativas, como las sanciones. Luhman comenta: «La prevención de las sanciones (que son y siguen siendo posibles) es indispensable para el funcionamiento del poder»[6]. Sobre el modo de funcionar el poder explica que «precisamente en esto consiste la función del poder: asegura las cadenas posibles de efectos,

[1] Niklas Luhmann, *Macht* (Stuttgart, 1975), 1-2 (trad. esp.: *Poder* [Barcelona: Anthropos, 1995]).

[2] Cf. Steven Lukes, *Power. A Radical View* (Basingstoke 2005), 110-124 (trad. esp.: *El poder: Un enfoque radical* [Madrid: Siglo XXI, 1985]), en referencia a Walter Bryce Gallie, «Essentially Contested Concepts», *Proceedings of the Aristotelian Society* 56 (1956) 167-198.

[3] Luhmann, *Macht*, 12.

[4] Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, 5ª edición revisada por Johannes Winckelmann (Tubinga, 1972), 27.

[5] Cf. Luhmann, *Macht*, 22-23.

[6] Ibíd., 23.

independientes de la voluntad del participante sujeto al poder, lo desee o no»[7]. Esta independencia del ejercicio del poder de la voluntad de los sujetos al poder tiene una menor tendencia a la violencia en el caso de Luhmann que en el de Weber, por ejemplo. Él enfatiza:

> La causalidad del poder consiste en neutralizar la voluntad, no necesariamente en doblegar la voluntad del inferior. Esto también lo afecta a él, y más precisamente cuando intentó hacer lo mismo, y después aprende que tiene que hacerlo de todos modos[8].

Por derecho entiende Luhmann una «estructura […] que se basa en la generalización congruente de las expectativas normativas de comportamiento»[9]. Si bien muchas definiciones se basan en el control del comportamiento por el derecho, Luhmann considera que el comportamiento es de importancia secundaria. Dice sobre el derecho: «Su función principal no es provocar un determinado comportamiento, sino reforzar ciertas expectativas»[10]. El derecho es una normatividad en la que «cabe esperar que la expectativa normativa sea normativamente esperada»[11]. Sin embargo, esta estructura de expectativas no es suficiente para identificar el derecho, ya que se aplica a todas las normas. El derecho se distingue de otras normas por las comunicaciones que pueden ser identificadas por la codificación correcto/incorrecto.

Luhmann usa también los códigos binarios para poner de relieve la relación entre poder y derecho. El poder se codifica primeramente como poder/impotencia, pero también usa una codificación secundaria. De este modo, «en nuestra propia tradición, la codificación secundaria del poder resulta del esquematismo binario de lo correcto y lo incorrecto»[12]. En otro pasaje habla Luhmann de «la naturaleza dual

[7] Ibíd., 11.

[8] Ibíd, 11-12.

[9] Niklas Luhmann, *Rechtssoziologie* (Wiesbaden 2008), 105.

[10] Niklas Luhmann, «Positivität des Rechts als Voraussetzung einer modernen Gesellschaft», *Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie* 1 (1970) 175-202, 179-180.

[11] Niklas Luhmann, *Das Recht der Gesellschaf* (Fráncfort del Meno 1993), 144.

[12] Luhmann, *Macht*, 34.

del código del poder, que consiste en fuerza/debilidad y legal/ilegal»[13]. De esta manera deja claro que en las sociedades occidentales modernas, cuando se trata de poder, ve un segundo nivel estructuralmente consolidado detrás del ejercicio del poder a través de la influencia directa sobre los demás: el ejercicio del poder a través del derecho. Observa: «La vida social cotidiana está determinada en un grado mucho mayor por el poder normalizado, es decir, el poder legal, que por el ejercicio brutal y egoísta del poder»[14]. Como forma «normal» en la que las personas se encuentran con el poder a diario, el poder legal es una fuerza que controla la interacción social[15].

El poder del derecho representa una alto «grado de tecnificación del poder»[16], dice Luhmann. El derecho, efectivamente, ofrece al poder la posibilidad «de ser puesto en uso con poca o ninguna referencia a las circunstancias»[17]. Luhmann esboza el derecho en el sentido de un diferencial de poder prestado, en la medida en que crea relaciones de poder que no resultarían de una confrontación directa:

> En las situaciones en que ninguno de los participantes, en virtud de sus propias fuentes de poder, tiene definitivamente poder sobre los otros, incluso ahí es posible referirse a un diferencial del poder determinado, que contribuye a la ventaja del portador de poder que no está involucrado en la situación, y que se transmite por medio de la ley. En esa situación, la persona que tiene la razón, tiene el poder para movilizar el poder[18].

Luhmann llama por eso al derecho «una línea directa hacia el portador de poder»[19].

---

[13] Ibíd., 65.

[14] Ibíd., 17.

[15] No pocas voces contrarias se oponen a este enfoque al que califican como patología de la juridificación de lo social. Entre los críticos en lengua alemana, cf., entre otros, Christoph Menke, *Kritik der Rechte* (Berlín 2015); Daniel Loick, *Juridismus. Konturen einer kritischen Theorie des Rechts* (Berlín, 2017).

[16] Luhmann, *Macht*, 48.

[17] Ibíd.

[18] Ibíd., 48-49.

[19] Ibíd., 49.

Esta conexión entre poder y derecho puede explorarse en varios niveles. Esta contribución trazará dos perspectivas en relación con el derecho canónico, el poder del derecho y el derecho del poder. El discurso sobre el poder del derecho señala la importancia social del derecho como un fenómeno de poder de un tipo especial (II). La referencia al derecho del poder pone de relieve que el derecho crea relaciones de poder al asignar el poder (III). Ambas dinámicas están conectadas con cada sistema legal[20], incluido el derecho canónico[21]. Su poder y su gestión del poder son actualmente objeto de crítica. También se discutirán las razones teóricas del poder para ello (IV).

## II. El poder del derecho canónico

La eficacia del derecho caracteriza su influencia social como fenómeno social de enorme poder. El derecho da forma a la realidad. Está omnipresente en las relaciones sociales humanas, aunque a menudo de forma oculta o encubierta. Es constitutivo del sujeto, es decir, el derecho crea los sujetos cuyas acciones regula[22]. Esto lo explica el filósofo del derecho Ronald Dworkin en su estudio *Law's Empire*, en donde describe el dominio creciente del derecho en la sociedad moderna, que penetra en la política, la ética y otras subáreas sociales:

> Vivimos en y por la ley. Nos hace lo que somos: ciudadanos y empleados y médicos y cónyuges y gente que posee cosas. Es espada,

[20] Sobre la importancia de ambas perspectivas para el Estado de derecho, cf., entre otros, Georg Zenkert, «Die Macht des Rechts – das Recht der Macht», en *Politisches Denken. Jahrbuch 2011,* Volker Gerhardt et ál. (Berlín 2011), 11-24.

[21] El hecho de que la conexión entre el derecho canónico y el poder haya sido raramente discutida y de que los canonistas lo hayan pasado con frecuencia por alto, me fue criticado, con toda razón, por el pastoralista Rainer Bucher; cf. Rainer Bucher, «Noch ziemlich rücksichtsvoll», *Lebendige Seelsorge* 69/3 (2018) 168-169. Entiendo la presente contribución, por lo tanto, también como un intento de sacar a relucir este punto ciego sobre el poder en el derecho canónico.

[22] Sobre la conexión entre poder y subjetivación, cf. Michel Foucault, «Subjekt und Macht», en íd., *Analytik der Macht* (Suhrkamp-Taschenbuch 1759), ed. por Daniel Defert y François Ewald (Fráncfort del Meno [5]2013), 240-263.

> escudo y amenaza: insistimos en nuestro salario, o nos negamos a pagar el alquiler, o nos obligan a pagar las multas, o nos encierran en la cárcel, todo en nombre de lo que nuestro abstracto y etéreo soberano, la ley, ha decretado [...]. Somos sujetos del imperio de la ley[23].

El derecho canónico también es poderoso en este sentido. Quienquiera que se mueva en el espacio de la Iglesia está en un espacio legal. Las estructuras de la Iglesia se basan en el derecho. Sobre la base del derecho se decide quién es laico o clérigo, qué condiciones se requieren para convertirse en este último, y cómo se hace. Depende del derecho qué poderes tienen los ministros en la Iglesia. Se determina legalmente quién tiene acceso a los sacramentos y quién no. Muchos de estos reglamentos se basan en la doctrina de la Iglesia. Pero solo con la ayuda del derecho se generalizan, se coagulan en estructuras y se convierten en parte de la estructura organizativa de la Iglesia.

El poder del derecho canónico es obvio, y, sin embargo, no es inquebrantable. Porque en la actualidad se hace evidente que pierde su eficacia en todo tipo de campos. A medida que su influencia en la realidad social y en las relaciones entre los miembros de las iglesias occidentales disminuye, pierde su impacto. Como instrumento de construcción de estructuras, el derecho canónico sigue siendo eficaz, pero su importancia para la vida de los fieles tiende a disminuir. Las normas legales de prohibición o de mandamiento a menudo se incumplen. Solo unos pocos católicos de los países industrializados, por ejemplo, se sienten obligados a cumplir con la obligación de la confesión anual (cf. CIC c. 989 CIC), y si lo hacen, no es casi nunca porque el derecho lo exige. Solo en raras ocasiones las violaciones de la norma dan lugar a sanciones. Si las autoridades eclesiásticas se enteran de las violaciones de la ley, regularmente no hacen nada. Apenas a ningún obispo se le ocurriría la idea de imponer procedimientos penales a los padres católicos que hacen bautizar a sus hijos en otra confesión (véase CICI c. 1366 CIC). También hay un uso cada vez menor de las posibilidades abiertas legalmente. Ya sea un matrimonio por la Iglesia o un procedimiento de anulación de matrimonio: al menos en los países occidentales, la demanda de insti-

[23] Ronald Dworkin, *Law's Empire* (Oxford 1998), VII (trad. esp.: *El imperio de la justicia* [Barcelona: Gedisa ²1992]).

tuciones de derecho canónico y de ofertas de protección jurídica está disminuyendo. Las normas para la adopción de decisiones jurídicas son predominantemente «de papel». Con excepción de los casos de abusos, raramente se producen procesos penales; lo mismo cabe decir con respecto a las denuncias civiles; los procedimientos de anulación de matrimonios desempeñan un papel importante, pero en este país lo es en gran medida solo para los miembros de la Iglesia que tienen un cargo eclesial y temen las consecuencias laborales en caso de volver a casarse.

La influencia del derecho canónico, por tanto, está disminuyendo notablemente. Podemos comprender bien con Luhmann lo que significa que el derecho pierda poder. Considera que dos son los fenómenos responsables de una pérdida de poder del derecho: la inflación y la deflación del poder. Una inflación del poder se produce por una «devaluación de los medios de motivación»[24], por ejemplo, por «una práctica de comunicación que trabajara con amenazas sin sentido o raramente respaldadas»[25]. Las amenazas de sanciones eclesiásticas, la mayoría de las cuales son vanas, son signos de una inflación del derecho canónico. Una deflación del poder, por otro lado, estaría acompañada del «fracaso en el uso de las oportunidades para la generalización con la desventaja de que quedan sin uso las posibilidades de trasmisión»[26]. Deflacionario es el derecho cuando se queda por debajo de sus posibilidades. Un derecho canónico que garantiza solo insuficientes derechos de libertad a los miembros de la Iglesia, no conoce ninguna vía legal administrativa elaborada y fracasa en la persecución de los delitos de abuso, muestra rasgos deflacionarios. En los campos en cuestión resulta ser un regulador impotente de la comunidad jurídica de la Iglesia.

Estos problemas del derecho canónico se reflejan en su aceptación. Con el reconocimiento del derecho, disminuye la voluntad de los miembros de la Iglesia de obedecerlo. A menudo se enfrentan con un rechazo. Esta es también una forma de ejercer el poder. Los miembros de la Iglesia muestran su poder al no observar el derecho

[24] Luhmann, *Macht*, 89.

[25] Ibíd.

[26] Ibíd.

inflacionario y criticar el fracaso deflacionario de aprovechar las oportunidades legales.

## III. El derecho canónico del poder

Su rechazo tiene mucho que ver con el *derecho* eclesiástico *del poder*, es decir, con las normas jurídicas que regulan la distribución del poder eclesiástico. La asignación del poder sigue en la Iglesia un criterio cada vez más cuestionado: la pertenencia al estado clerical. El que tiene el poder en la Iglesia es quien posee la *potestas*. Este término abarca dos formas de poder: el poder de orden y el poder de gobierno, que están unidos entre sí. La potestad de orden *(potestas ordinis)* conferida por la ordenación de sacerdotes y obispos —la capacidad de realizar actos litúrgicos-sacramentales reservados a las personas ordenadas— es el requisito previo para ocupar los cargos que tienen poder de gobierno (*potestas jurisdictionis* o *regiminis*), es decir, la autoridad para gobernar la Iglesia. «De la potestad de régimen», dice el legislador en el c. 129 § 1, «son sujetos hábiles, conforme a la norma de las prescripciones del derecho, los sellados por el orden sagrado». De lo que se sigue que «Solo los clérigos pueden obtener oficios para cuyo ejercicio se requiera la potestad de orden o la potestad de régimen eclesiástico» (c. 274 § 1).

El derecho vigente dice que los laicos «pueden cooperar en el ejercicio de dicha potestad, a tenor del derecho» (c. 129 § 2). En todo caso, no está claro qué significa «cooperar» *(cooperari)*. El prefijo «co-» indica las posibilidades de acción de los laicos como participación en lo que hacen los clérigos. Sin embargo, no está claro qué opciones incluye esto. Están circulando diferentes interpretaciones de la norma. Mientras que algunas personas quieren limitar la participación de los laicos a la asistencia y el apoyo a la acción clerical, otras interpretan el «*cooperari*» como una colaboración autónoma y auto-responsable en los objetivos de la Iglesia.

Aunque sería urgente aclarar el significado de este término para comprender el poder de los laicos en la Iglesia, la suprema autoridad eclesiástica no se ha dignado todavía a definir con más precisión el alcance del poder laico. Casi como disculpa, el canonista Hubert

Socha explica que las ambigüedades se deben a la ignorancia teológica sobre la estructura interna del poder de la Iglesia. Por consiguiente, la ambigüedad legislativa era necesaria «para tener en cuenta la cuestión, no aclarada teológicamente, de cómo se estructura este poder»[27].

También se puede ser más crítico con el silencio del legislador. Porque por muy nebuloso que sea el derecho canónico en cuanto a la cuestión de las competencias de los laicos, tanto más se benefician los responsables de la Iglesia de esta incertidumbre, ya que les da a ellos y a su ejercicio del poder la máxima libertad de acción. Mientras se dude de lo que los laicos son capaces de hacer, cada gobernante de la Iglesia puede decidir por sí mismo cómo interpreta la norma. En una iglesia local en la que se necesita el gobierno de los laicos, el «*cooperari*» promete independencia y responsabilidad personal. En una iglesia local donde el número de clérigos es suficiente, solo se les permite asistencia y trabajo de apoyo. El poder, como muestra este ejemplo, tiene una tendencia a la arbitrariedad. Una ley ambigua hace posible las decisiones arbitrarias.

Otra característica del derecho eclesiástico del poder es que restringe y controla el poder solo en pequeña medida. El derecho canónico no conoce ninguna separación de poderes. Como resultado, el poder legislativo, judicial y ejecutivo está en manos de las mismas jerarquías. Existe una separación funcional de poderes (véase c. 391 § 1). Sin embargo, esta se basa exclusivamente en consideraciones pragmáticas (véase c. 391 § 2) y no contiene el poder de separación inherente a los sistemas estatales modernos. El poder del Papa, del colegio de obispos y del obispo diocesano (cf. cc. 331, 336, 381) no está diferenciado democráticamente sino acumulado de manera absolutista.

Hasta el día de hoy, la Iglesia se orienta hacia los modelos de gobierno de inicios de la época moderna, como describen los canonistas Nobert Lüdecke y Georg Bier: «El derecho de la Iglesia se entiende fenomenológica y estructuralmente análogo al derecho del Estado, pero no al del Estado constitucional democrático moderno, sino al del

[27] Hubert Socha, «Kommentar zu c. 129», en *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici,* ed. por Klaus Lüdicke (Essen 2017), 7, punto 5.

Estado moderno autoritario absolutista»[28]. El orden absolutista culmina con el «único monarca moralmente obligado a la cabeza, que realiza el bien común»[29] y que está aquí en gran medida libre de la influencia determinante de terceros. Un obispo diocesano tiene en su diócesis «toda la potestad ordinaria, propia e inmediata que se requiere para el ejercicio de su función pastoral, exceptuadas aquellas causas que por el derecho o por decreto del Sumo Pontífice se reserven a la autoridad suprema o a otra autoridad eclesiástica» (c. 381 § 1). Esto indica un gran poder, pero es limitado. Se limita funcionalmente a la facultad necesaria para el ejercicio del ministerio episcopal y se restringe competitivamente, en la medida en que la facultad episcopal encuentra su límite en las decisiones de competencia tomadas a favor de otras autoridades en el derecho canónico universal.

El caso del Papa es diferente. Se le atribuye «un poder ordinario supremo, pleno, inmediato y universal», que «siempre puede ejercer libremente» (c. 331). El hecho de que esto apunte a un poder que en gran medida está libre de restricciones se muestra en el derecho procesal de la Iglesia, que retira la acción papal de la revisión judicial (véase c. 1404). Por lo tanto, la pregunta que surge con el Papa es si y hasta qué punto el derecho canónico le obliga. Está limitado en su cargo por la ley divina. Pero lo que dice la ley divina está determinado por el mismo papa. Lüdecke y Bier enfatizan: «Lo que requiere el ministerio del Papa lo decide el mismo Papa en responsabilidad ante Dios»[30]. Esto incluye la decisión de si se limita la acción papal y por qué medios. Es cierto que el Papa puede estar moralmente obligado a observar el derecho canónico. Pero si no lo hace, no tiene que temer a las sanciones. No existe ninguna autoridad legal que pueda impedirle hacer caso omiso de la legislación vigente.

[28] Norbert Lüdecke y Georg Bier, *Das römisch-katholische Kirchenrecht. Eine Einführung*, con la colaboración de Bernhard Sven Anuth (Stuttgart 2013), 26.

[29] Ibíd.

[30] Ibíd., 118.

## IV. Conclusión

El derecho eclesiástico del poder, por lo tanto, solo proporciona un débil control del poder. El hecho de que las autoridades eclesiásticas se enfrenten en pequeña medida a los medios de limitación constitucional moderna del poder puede parecer al principio más poderoso que los gobernantes seculares, pero su poder sigue estando afectado por la sospecha de ilegitimidad. El derecho eclesiástico del poder en su apertura al ejercicio arbitrario del poder y a la acumulación absolutista de poder genera interpelaciones entre los miembros de la Iglesia. Desde la sociología del poder eso es obvio, como se puede entender con Luhmann, ya que en nuestra cultura se asume «un vínculo normativo, legal y moral entre el portador de poder y su poder»[31]. Quien ejerce el poder como derecho, no puede comportarse arbitrariamente desde las perspectivas de la legitimidad, sino que debe comprometerse a ser «coherente»[32]. Una peculiaridad del poder en la modernidad occidental es que «una forma normativa de legitimación o incluso una formulación jurídica del poder pone más presión en el portador de poder para que sea coherente»[33]. El poder se ve privado de su «elasticidad de acción» en la medida en que a sus propietarios solo rara vez se les «permite actuar de manera oportunista»[34]. Esto explica por qué el derecho —con independencia de su contenido— genera legitimidad principalmente a través de su propio poder de contención del poder político, el llamado «Estado de derecho». El derecho identifica el poder como legítimo limitándolo y controlándolo.

El poder demuestra así ser digno de reconocimiento en la modernidad, ya que está limitado por el derecho. Por otra parte, su legitimidad disminuye en la medida en que el derecho no obliga a los que están en el poder, sino que da lugar a la arbitrariedad absolutista. La falta de separación de poderes, el escaso control del poder, los lazos rotos de las autoridades eclesiásticas con el derecho y la ley perforan

[31] Luhmann, *Macht*, 47.

[32] Ibíd.

[33] Ibíd., 28.

[34] Ibíd.

el Estado de derecho y contribuyen a la deslegitimación del derecho canónico.

Por lo tanto, no es de extrañar que los gobernantes de la Iglesia sean visiblemente reacios a relacionar el derecho y el poder entre sí. La cuestión del poder se articula a regañadientes. No es infrecuente que se esconda detrás de otros términos, por ejemplo, en la terminología del *servicio*. El papa Francisco, por ejemplo, subraya que es una tarea primordial del Papa «recordar a todos que el poder de la Iglesia es el servicio»[35].

Esto es teológicamente comprensible, y, sin embargo, tiene su recámara. El comentario de Francisco puede ser visto como un síntoma de los intentos de obstruir la visión del poder de la Iglesia y el poder en la Iglesia por medio de la teologización del poder. El hecho de que teologice el poder hace que sea más difícil para los miembros de la Iglesia identificar las estructuras de poder y criticar las asimetrías de poder. Y promueve una lógica cuestionable. Porque cuando el poder es un servicio, el que tiene más poder hace un mayor servicio.

Esto da lugar a dos preguntas. De Steven Lukes viene el importante indicio de que el poder debe ser entendido de dos maneras, como «poder para» y «poder sobre». Especialmente este último, comenta Lukes, es a menudo olvidado[36]. Este parece ser el caso del derecho canónico. Al «poder para» se le presta atención como un poder, competencia o potestad para servir a la Iglesia y a sus miembros. Sin embargo, a menudo se olvida o se ignora que el poder siempre es también «poder sobre» los demás. Establece relaciones de dominación sobre los demás. Está por verse si el que tiene más poder también sirve más. Pero es indudablemente cierto que el que tiene más poder domina a los demás en mayor medida. Esto no debe ser olvidado en ninguna teología del poder.

[35] Papa Francisco, *Discurso en la clausura de la III Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los Obispos*, 18 de octubre de 2014, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141018_conclusione-sinodo-dei-vescovi.html (24-6-2019).

[36] Cf. Lukes, *Power*, 163.

La teoría del poder de Steven Lukes también proporciona otro impulso valioso. Lukes enfatiza que el poder siempre está conectado con la *responsabilidad*: «El punto [...] del poder de localización es fijar la responsabilidad de las consecuencias que se derivan de la acción, o de la inacción, de ciertos agentes específicos»[37]. Para el derecho canónico Rainer Bucher concretó este pensamiento en la exigencia de descubrir el poder del derecho canónico, porque esto incluye una identificación de los actores responsables: «Hacer la pregunta del poder significa preguntar: ¿Quién es responsable del derecho canónico?»[38]. Si ha de ser verdad que el que tiene más poder hace un mayor servicio, esto debe reflejarse en el hecho de que el que tiene más poder también tiene más responsabilidad por la Iglesia y sus fieles. Pero esta conexión hasta ahora no ha quedado suficientemente clara: el flagrante fracaso de liderazgo de los gobernantes de la Iglesia en el tratamiento de los casos de abuso, al menos en Alemania, no ha sido aprovechado todavía por ningún obispo diocesano como una ocasión para distanciarse de su poder y renunciar a su cargo como señal de la grandeza de su responsabilidad.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

[37] Ibíd., 58.

[38] Bucher, *Noch ziemlich rücksichtsvoll*, 169.

Hille Haker *

# DE LA NUEVA TEOLOGÍA POLÍTICA A UNA ÉTICA POLÍTICA CRÍTICA

Basándose en la tradición de la nueva teología política y la teología de la liberación, decolonial y feminista, este artículo explora las consecuencias de una epistemología decolonial de la teología para la teoría ética. Introduce una ética política crítica que coincide con la teoría crítica, postestructural y decolonial de que el conocimiento y la ética están necesariamente situados mientras se mantienen firmes en su orientación ética hacia la liberación de la injusticia. En todos estos enfoques, la cuestión de la libertad tiene una importancia central para el desarrollo de la ética política, y tanto la teología política como la teoría crítica plantean la cuestión de la autoridad. Más que presuponer el concepto liberal de autonomía o la libertad moral de Kant, la ética política crítica distingue cuatro dimensiones de la libertad, a saber, la libertad trascendental, la existencial, la social y la política. Para la ética, el reajuste de la teoría y la práctica políticas significa que la solidaridad con el individuo y/o el grupo que sufre no solo es el criterio del juicio moral sino también una prioridad de acción. Sin embargo, además, la ética política crítica sitúa la ética teológica en la tradición de los testigos de la fe que sirven de referencia para una reimaginación creativa de las prácticas morales y políticas.

* Hille Haker ostenta la cátedra Richard McCormick S.J. de Teología Moral Católica en la Universidad Loyola de Chicago. Sus investigaciones se centran en los fundamentos de la ética, la identidad moral, la ética literaria y narrativa, la ética social y política, la bioética y la ética feminista. Sus libros más recientes son *The Renewal of Catholic Social Ethics. Towards a Critical Political Ethics* (Wurzburgo: Echter, 2020) y *Unaccompanied Migrant Children. Social, Legal, and Ethical Perspectives* (Lanham, MD: Lexington, 2019, coeditado con Molly Greening).

Dirección: Richard McCormick Endowed Chair of Ethics, Loyola University Chicago, Theology Department, Crown Center 319, 1032 W. Sheridan Rd, Chicago, Il, 60660 (Estados Unidos). Correo electrónico: hhaker@luc.edu

## I. La teología política como crítica y lucha por la liberación de la injusticia[1]

En su reflexión fundacional, la ética teológica tiene ciertamente que posicionarse con respecto a los dos conceptos dominantes en la modernidad de libertad [*freedom*, el estado de ser libre], a saber, el concepto anglo-norteamericano de libertad [*liberty*, la idea de libertad] y el concepto kantiano de autonomía moral. La teología subraya que el yo es derivado *(abkünftig)* e inescrutable *(unergründlich)*, lo que hace que el ser humano sea vulnerable y esté abierto a los demás. La libertad [*freedom*] debe atender a la derivación *(Abkünftigkeit)* e inescrutabilidad *(Unergründlichkeit)* de la subjetividad humana y la vulnerabilidad y apertura del ser humano. Las religiones posicionan a los seres humanos en relación con una alteridad que, paradójicamente, no puede ser nombrada y, aun así, se le da un nombre que será infinitamente cuestionado. El cristianismo, al igual que el judaísmo y el islam, sitúan a los humanos en una relación con Dios, en una dirección que constituye un significado pero que también exige una respuesta. Siguiendo la programática nueva teología política de Metz en lugar de la teología política de Carl Schmitt en las décadas de 1970 y 1980, los teólogos han dado a la libertad un giro *crítico*, relacionándola con la liberación de la opresión. En esta perspectiva, la nueva teología política coincidía con la teología de la liberación y las teologías feministas, negras, postcoloniales y decoloniales. En su interpretación de la «autoridad de Dios», estos enfoques insisten en que la autoridad en sí misma es paradójica, que se deriva de la persona, los grupos o los pueblos vulnerables, y no se basa en la soberanía del liderazgo político-teológico, como sostenía la tradición schmittiana. La teoría crítica señaló a la teología y la ética una normatividad que se aparta tanto del orden metafísico ontoteológico del ser como del naturalismo de las ciencias modernas que pretenden estar libres de valores. Ya en 1937 Horkheimer había afirmado que la teoría crítica, en contraste con la teoría tradicional (empírica y positivista), refleja la situación de cualquier conocimiento que

[1] Este artículo se basa en el desarrollo más detallado de mi enfoque que expongo en mi libro *The Renewal of Catholic Social Ethics: Towards a Critical Political Ethics* (Wurzburgo: Echter Verlag, 2020, especialmente cap. 10).

constituye al mismo tiempo un «interés» o dirección de la filosofía práctica, a saber, la lucha contra la opresión, la alienación y la dominación de la naturaleza, incluida la naturaleza humana, mediante la razón instrumental y técnica[2]. La teoría crítica se opone a los conceptos de racionalidad que ignoran el estatus paradójico de lo humano como derivado, inescrutable, vulnerable y agencial. El grupo que creó la Escuela de Frankfurt en la década de 1930 demostró tener razón en su crítica a la razón instrumental y el autoritarismo: el pensamiento moderno occidental no había impedido la Gran Guerra de 1914-1918. Ni siquiera impidió el surgimiento de varias dictaduras fascistas en Europa, ni tampoco el ascenso de Hitler en Alemania. La racionalidad instrumental fue explotada para el asesinato *industrial* de judíos y de los considerados «diferentes» en los campos de muerte nazis, y la detonación de dos bombas nucleares en las ciudades de Hiroshima y Nagasaki por el ejército de Estados Unidos. El veredicto de la teoría crítica era terrible: la historia del siglo XX no demostraba un progreso de la razón sino, más bien, el «eclipse de la razón»[3]. La «dialéctica de la ilustración» ponía al descubierto un problema inmanente y no resuelto del pensamiento moderno[4].

De forma similar a la teoría crítica, la nueva teología política se dirigía a cambiar la epistemología subyacente de su propio campo, la teología, para poner en marcha una transformación de las prácticas teológicas. Centrada en el sufrimiento de la persona, estaba enraizada en una llamada a romper con un cristianismo antijudío como también con el antisemitismo. Mi propio enfoque adopta ambas escuelas, la teoría crítica y la teología política, si bien presto más atención a las consecuencias para la ética teológica. Para una ética política crítica, el ajuste de teoría y práctica significa que la solidaridad con la persona o el grupo que sufre no es solo el *criterio* del juicio moral, sino también la *prioridad* que debe guiar la acción política y personal del cristiano. A veces puede resultar difícil distinguir entre el sufrimiento provocado por una mala suerte y el provocado por una injusticia,

[2] M. Horkheimer, *Teoría Crítica* (Buenos Aires: Amorrortu, 1998).

[3] M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental* (Madrid: Trotta, 2002).

[4] T. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración* (Madrid: Akal, 2007).

como comenta Judith Shklar[5], pero precisamente por esta razón la teología política debe ser complementada por una *ética* política que aborda las cuestiones de los juicios éticos de forma más exhaustiva de lo que ha sido común hasta ahora.

## II. Ética política crítica

La ética política crítica se opone a todo *decisionismo* ético-político porque este fomenta el autoritarismo político. Asume la crítica postmoderna de una ética fundacional cuando o en la medida en que esta es inmune a la crítica. Se une a la deconstrucción crítica de las afirmaciones de verdad y las genealogías de los conceptos éticos que han contribuido a la epistemología colonialista de la superioridad e inferioridad entre los seres humanos, grupos y pueblos[6]. Sin embargo, por necesarios que sean estos análisis, no son suficientes desde una perspectiva ético-política, puesto que no resulta claro cómo pueden motivar las acciones ético-políticas: *No* seguir el juego cruel de la destrucción planetaria puede ser un acto de resistencia, pero las acciones se basan en parte en los fines que los agentes establecen. En los ámbitos políticos, los agentes actúan juntos, apuntando a fines colectivos que requieren medios, estrategias, cooperación y coordinación particulares. Si la teoría crítica es correcta, existe un cierto impulso hacia la conformidad y la normalización al que hay que resistirse activamente: no mirar hacia otro lado sino ponerse de pie requiere escrutinio político, virtudes ético-políticas, aliados que asuman el papel de parientes políticos y perseverancia. Se necesita

[5] J. N. Shklar, *The faces of injustice* (New Haven: Yale University Press, 1990).

[6] Jacques Derrida ha ofrecido numerosas obras que dan forma concreta a la deconstrucción, por ejemplo, del perdón, de la justicia o del universalismo más general; Foucault ha presentado grandes obras sobre los regímenes de la verdad, por ejemplo, con respecto a la sexualidad, la locura, el castigo y el orden público. Ambos «caminos» son indispensables para todo análisis ético o político y deben ser asumidos por tanto por una ética cristiana. Presentan, ciertamente, una metodología que es afín a la «crítica negativa» de Adorno, aceptada por la «nueva teología política». J. Derrida, «Uninterrupted Dialogue: Between two infinities, the poem», *Research in Phenomenology* 34 (2004) 3-19.

coraje para defender los derechos de uno, los derechos de los demás y para que cualquiera tenga derecho a tener derechos. Sin embargo, no hay que confundir el papel de la *ética* con respecto a las prácticas políticas con las prácticas morales. Más bien, la ética debe preservar su papel crítico de reflejar las prácticas y someterlas al análisis de sus justificaciones normativas, como afirma acertadamente Ricoeur en un comentario a la ética del discurso de Habermas:

> Se podría decir, con Habermas, que el filósofo no debería sostener un discurso de los ciudadanos —un discurso práctico— sino un discurso sobre el discurso de los ciudadanos —un discurso que ya no es práctico, sino crítico— y que este discurso crítico exige la referencia a una idea reguladora que en sí misma reivindica la verdad y ya no la opinión[7].

Siguiendo este argumento, la ética política crítica no puede evadir la cuestión de la normatividad y de la verdad moral. Sin embargo, si la ética teológica no puede regresar a una epistemología que remita a la ley divina como legitimación de un tipo particular de política, moralmente justificada por la autoridad soberana del Magisterio, ¿qué otro camino puede tomar?[8] Pienso que es posible una justificación *reflexiva* de las afirmaciones morales, siempre que esta justificación sea estrictamente formal o se mantenga abierta al cuestionamiento infinito cuando gire sobre afirmaciones sustanciales[9]. La ética kantiana es indispensable en la universalización de las afirmaciones morales sobre la dignidad y la libertad de los seres humanos, que constituye la igualdad y la reciprocidad entre los agentes. Sin embargo, el concepto de libertad no solo remite a la autonomía. Quiero distinguir entre cuatro dimensiones de libertad que deben mantenerse en juego. Las llamo trascendental, existencial, social y política, y afirmo

[7] P. Ricœur, *The just*, (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 29 (trad. esp.: *Lo justo* [Santiago de Chile: Editorial Jurídica de Chile, 1997]).

[8] He comentado esto extensamente en H. Haker, *The Renewal*...

[9] En su ética fundamental, Alan Gewirth ha sostenido que es posible combinar la formalidad de la ética kantiana con afirmaciones sustanciales. Aunque aplaudo este enfoque, todavía plantea muchas preguntas sobre el significado de la libertad y el bienestar. Cf. A. Gewirth, *Reason and morality* (Chicago, Londres: University of Chicago Press, 1978).

que ninguna de ellas debe ser descartada en el razonamiento ético. *En primer lugar*, Kant demostró con razón que la libertad es el concepto fundamental y *trascendental* de la moral, es decir, la capacidad de los agentes de ser responsables de sus acciones. No excluye las obligaciones hacia aquellos que no son agentes, o el medio ambiente, por ejemplo. Más bien, establece el concepto de responsabilidad como implicación de la acción moral. La autonomía en este sentido no es solo la libertad de elegir los cursos de acción, sino también la susceptibilidad de culpar y elogiar a otros que pueden hacer responsables a los agentes y exigirles ciertas acciones. *En segundo lugar*, la interpretación existencialista de la libertad desde Kierkegaard hasta Sartre, de Beauvoir y Camus, implica la autodeterminación plasmada en el concepto de autonomía liberal, pero también va más allá de esta. Acentúa la libertad como un concepto *existencial* que se plasma en el concepto de identidad ética. La libertad en esta perspectiva se entiende como una tarea existencial infinita de llegar a ser uno mismo, de conocer el proyecto dinámico, orientado al futuro, de la propia biografía que se apoya, al menos en parte, en las elecciones autorreflexivas que uno hace en su vida[10]. *En tercer lugar*, los agentes están necesariamente incrustados y enredados en la dialéctica de las relaciones entre ellos mismos. Así, aunque es necesariamente personal, la libertad es reactiva y sensible, constituyendo relaciones de interconexión, de poder, o de dominación y sometimiento. Mientras que la tradición existencialista de la tradición hegeliana —sobre todo la de Sartre— hace hincapié en el poder *sobre* el yo que surge de la relación entre el yo y el otro, otros que siguen la teoría del reconocimiento exploran los espacios de libertad social que permiten a los individuos interactuar entre sí[11]. Sin embargo, la ética política crítica insiste en que la negación de espacios de libertad social, o la exclusión de ellos, priva a los individuos de ser reconocidos como sujetos y agentes morales, y por lo tanto son vulnerables a la deshumanización por parte de otros agentes. Debido a que esto es lo más habitual

[10] Cf., por ejemplo, S. de Beauvoir, *The ethics of ambiguity* (Nueva York: Citadel Press, 1962).

[11] Cf. A. Honneth, *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life* (Nueva York: Columbia University Press, 2014); P. Ricoeur, *Caminos del reconocimiento* (Madrid: Trotta, 2005).

que la excepción, la libertad es, por lo tanto, *en cuarto lugar*, una reivindicación con respecto a los demás, una exigencia moral para ser visto, respondido y respetado en la propia dignidad[12]. Esta exigencia se refleja en las luchas por la liberación de las violaciones de la dignidad humana y de las estructuras de violencia, lo que la conecta tanto a la teología de la liberación como a la teoría del reconocimiento, en la medida en que esta última aborda las múltiples luchas por un respeto entre iguales.

En el pensamiento teológico la liberación de la opresión ha sido interpretada como un camino hacia la salvación, pero, al reflexionar sobre los inicios de la historia moderna del cristianismo, la ética política crítica reconoce que los misioneros usaron también la teología de la salvación, mezclada con el reemplazo antijudío y la colonización política, para sus objetivos misioneros. En consecuencia, la colonización es tanto un concepto político como teológico. La teología *cristiana* occidental proporcionó el relato que implica, entre otras cosas, el «contrato racial», como lo llamó Charles Mills[13], y es exactamente este relato el que es fomentado actualmente por la derecha cristiana en los Estados Unidos[14]. La ética política crítica debe, por tanto, romper con una teología de la salvación teleológica y/o providencialista que regresa como una filosofía secularizada del progreso en la historia. Asimismo, debe romper con una teología apocalíptica del final del mundo e insistir en las políticas transformadoras en la historia. Debe romper con toda visión política *o* eclesial que contradice la mencionada comprensión de la libertad, que abarca la capacidad de actuar y ser responsable, la búsqueda del sentido de la propia vida, la necesidad de actuar conjuntamente personal y colectivamente, y la lucha política por la justicia y la igualdad.

[12] Cf. J. M. Bernstein, *Torture and dignity: an essay on moral injury* (Chicago, Londres: The University of Chicago Press, 2015). Cf. también mi interpretación del concepto de «*vulnerable agency*», en H. Haker, 2020, cap. 5.

[13] C. W. Mills, *The racial contract* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997).

[14] Para una explicación actual sobre los grupos cristianos estadounidenses que fomentan una supremacía cristiana blanca, cf. C. Hedge, *American Fascists: The Christian Right and the War on America* (Nueva York: Simon & Schuster, 2008).

Lamentablemente, la Iglesia católica confunde a menudo la legitimidad de la autoridad *político-eclesial* del Magisterio con su supuesta autoridad sacral, que hace inmune a la Iglesia de la crítica. Además, combina por confusión su autoridad eclesial con el poder de *definir* lo moralmente correcto o incorrecto. La Iglesia tiene ciertamente su propio marco normativo: el derecho eclesial (el derecho canónico), con una potestad sancionadora análoga a las leyes seculares, que es legítima y legitimada por los procedimientos eclesiales, aunque a menudo son contradictorios, insuficientes, denigrantes para las mujeres, pero también poco conocidos por los fieles. El Catecismo es una guía teológica y moral que resume y orienta las creencias de la Iglesia, pero está claramente abierto a la crítica, la interpretación y el cambio. La normatividad moral, sin embargo, funciona de manera diferente al derecho canónico o al Catecismo: el encuentro de una exigencia o reivindicación moral coincide con la experiencia de la acción moral, es decir, como la incapacidad de no percibir la reivindicación que los demás nos hacen. La moralidad implica la experiencia del poder actuar, de asumir la responsabilidad de los propios actos y/o de rendir cuentas por ellos. Reaccionando al concepto de autonomía moderna que considera una *amenaza* para la moral, la Iglesia lo reduce a la casi ilimitada libertad de elección que, además, se fomenta en las democracias liberales secularizadas. En contraste con esta visión distorsionada de la libertad, los agentes morales experimentan las cuatro dimensiones de la libertad mencionadas anteriormente. El concepto de autonomía de Kant es hasta cierto punto incluso compatible con la tradición escolástica de Tomás de Aquino, a quien la Iglesia destaca como uno de sus referentes más importantes en lo que respecta al razonamiento moral y las virtudes. La exigencia moral impuesta a los católicos de recibir libre y obedientemente los imperativos morales del Papa, que habla en nombre de Dios, contradice la ley natural de la *razón* a la que la ética católica dice adherirse.

Como enseña la tradición de teología moral, los juicios morales deben situarse en historias y tradiciones concretas. La comprensión también es necesariamente histórica, contextual y experiencial. Los nombres e imágenes de Dios encontrados en la tradición deben ser examinados, potencialmente criticados, y reinterpretados, como sostiene Derrida en sus obras que asumo para establecer una herme-

néutica crítica[15]. En última instancia, ningún nombre ni imagen pueden captar la realidad de Dios, ni debería ser este el objetivo de la teología. En cambio, el lenguaje es el modo humano de interpretar la propia libertad-en-relación única y existencial, creando una red de pertenencia con los antepasados en la fe, la familia elegida. Esta incluye a los testigos del Hijo del hombre a quien Dios eligió Hijo suyo, y a quien eligió para que se asemejara a todo ser humano. La ética política crítica recuerda a la ética teológica (si no a toda ética) que las imágenes del imperio —la del líder soberano en una nación o la de una nación imperial entre todas las demás— están en contra de las imágenes de aquellos que han sido moralmente heridos por prácticas y estructuras de exclusión, racismo, pobreza, opresión y aislamiento. Dando fe de los lazos especiales de Dios con los seres humanos en la historia, la teología cristiana recuerda la historia continua de violencia, dominación y explotación de la tierra y los pueblos: niños, mujeres y hombres que se ven obligados a sucumbir ante aquellos que hacen valer su violencia como un derecho político, si no teológico, sin que nunca se les culpe o se les haga responsables. Aprendiendo de esta historia, la ética política crítica no solo es reflexiva y crítica con respecto a las prácticas morales. También es *constructiva* y *creativa*. Busca en las prácticas modelos de libertad que permitan a los agentes liberarse de la opresión, o de la conformidad y complicidad con los arreglos institucionales que constituyen la explotación y la opresión. En otras palabras: busca modelos que muestren cómo el compromiso por la liberación, la solidaridad y la justicia es posible y efectivo[16]. La ética política crítica contribuye al cambio escuchando las experiencias e imaginando

[15] Para un análisis crítico, cf. R. Bernstein, «Serious Play: The Ethical-Political Horizon of Jacques Derrida», *The Journal of Speculative Philosophy* 1 (1987) 93-117. Sobre la hermenéutica de Derrida, cf. J. Derrida, «Uninterrupted Dialogue: Between two infinities, the poem», *Research in Phenomenology* 34 (2004) 3-19.

[16] Iris Marion Young ha señalado la responsabilidad colectiva y social por la justicia, especialmente cuando no se puede culpar a ningún individuo por actuar inmoralmente, pero como colectivo, múltiples individuos contribuyen a la injusticia institucional. Cf. I. M. Young, *Responsibility for Justice* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

prácticas nuevas y efectivas, nuevas estructuras de acción social y, potencialmente, nuevas estructuras de gobernanza institucional que sean liberadoras en lugar de consolidar las asimetrías existentes entre individuos, grupos y naciones, junto con las personas más afectadas por los pecados estructurales actuales, contra los seres humanos, los animales y la tierra.

Me parece que la ética política crítica es hoy más necesaria que nunca. Como ética teológica, proporciona fuentes para un razonamiento político-ético que va más allá del mundo cosificado. Al afirmar que la política es siempre y necesariamente personal (aunque no necesariamente privada), la ética política crítica sitúa al agente vulnerable como su *punto de partida* y al (moralmente) herido en el *centro normativo* de su ética. La ética política crítica no es ingenua, y, al examinar la historia del cristianismo, reconoce que la justicia exige luchas. Estas luchas requieren aprender la valentía, la perseverancia y la motivación en medio de la inutilidad, como claramente demuestra la ética de Camus. Requiere la formación deliberada y la interiorización de las virtudes políticas, como la compasión *(Anteilnahme)* y la solidaridad, y la sensibilización con respecto a la injusticia. Como ética cristiana, la ética política crítica tiene la experiencia y los medios para fomentar estas virtudes políticas que capacitan a individuos y grupos a comprometerse en acciones y prácticas concretas. Busca contribuir al desarrollo de un nuevo *habitus* de respons-abilidad, formado mediante las experiencias de acciones sociales y políticas, sobre las que reflexiona críticamente la investigación ética. Como los teólogos del último tercio del siglo XX —con sus teologías políticas, de la liberación, feminista, mujerista, «womanista», negra, poscolonial y decolonial— sacaron la teología a las calles, la ética política crítica está conectada con los movimientos sociales, a los que acompaña con solidaridad crítica. Es una ética de y para cada día de la semana: los días para responder a las heridas morales, el sufrimiento e incluso la muerte. Los teólogos y el clero están a menudo felizmente instalados en las cercanías del poder político. Hay que salir a las ruinas de las calles y permanecer entre la gente cuyos sueños se rompen una y otra vez.

Al igual que sus parientes, los teólogos y los clérigos que han actuado durante décadas en medio de los que están en el lado oscuro del desorden mundial actual, los teólogos y especialistas en ética

occidentales no solo deben actuar, sino que también deben desaprender el lenguaje y el hábito del colonialismo, buscando su propia respuesta a las personas alienadas, sin visión e individualistas que están también privadas de su felicidad por el desorden global. Como adictas al consumo, estas personas tropiezan de promesa en promesa y de crisis en crisis, a menudo sin esperanza de que la vida tenga un sentido más profundo que el mero consumo y el conformismo. Los teólogos y los clérigos occidentales deben ayudarlas a fomentar una transformación personal, social y política. La ética política crítica no puede discernir *una* respuesta, sino que más bien genera *múltiples* respuestas a la crisis moral de nuestra época. Además, la ética no puede ofrecer la respuesta «al» sentido de la existencia humana, porque esta es tarea de la libertad de la que está dotado todo ser humano. Pero la ética cristiana puede continuar contando la historia de experiencias humanas del pasado e interpretaciones de Dios del pasado que remiten a un futuro que aún está por llegar. Estas historias no reflejan a unos destinatarios pasivos y obedientes de la palabras de Dios, sino que presentan a testigos activos de la fe. Muchos testigos de la fe rehusaron elegir entre el amor a Dios y el amor a los seres humanos. Incluso el símbolo central de la sumisión y obediencia de la mujer en el catolicismo occidental, María, invocó el cántico de Ana justo después de la anunciación, recordando su confianza en Dios que arrojará a los poderosos de sus tronos, y por eso es amada por millones de católicos que oran en su nombre (1 Sm 2,1-10; Lc 1,46-56).

A la luz de esta tradición bíblica y teológica, la crítica de la dominación y del autoritarismo teo-político debe incluir a la Iglesia católica. Como toda institución, no está exenta de la falibilidad humana y del pecado del amor propio, del amor al poder y la dominación. Mi enfoque, en consecuencia, es crítico de dos maneras: es crítico de cualquier *teoría política* que legitime el poder sobre los demás invocando el nombre de Dios, y de cualquier *teología* que justifique la violencia y la injusticia en el nombre del poder sagrado de la Iglesia, o, de hecho, de cualquier religión. En cambio, la ética política crítica está obligada a recordar al Dios que considera el dolor de los demás como su propio dolor, creando un vínculo de cuidado que permite a los seres humanos confiar en lugar de temer a Dios. Este vínculo

rompe las cadenas, liberando a los seres humanos para explorar su finita, frágil y creativa libertad junto con otros. De hecho, este vínculo no obliga a los agentes morales a descartar su protagonismo, ni viola sus derechos de libertad. Al contrario, es un vínculo que permite a las personas luchar con y para otras por la liberación y la justicia.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

## Bibliografía

Adorno, T., y M. Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración.* Madrid: Akal, 2007.

Beauvoir, S. de. *The ethics of ambiguity.* Nueva York: Citadel Press, 1962.

Bernstein, J. M. *Torture and dignity: an essay on moral injury.* Chicago-Londres: The University of Chicago Press, 2015.

Bernstein, R. «Serious Play: The Ethical-Political Horizon of Jacques Derrida». *The Journal of Speculative Philosophy* 1 (1987) 93-117.

Derrida, J. «Uninterrupted Dialogue: Between two infinities, the poem». *Research in Phenomenology* 34 (2004) 3-19.

Gewirth, A. *Reason and morality.* Chicago-Londres: University of Chicago Press, 1978.

Haker, H. *The Renewal of Catholic Social Ethics: Towards a Critical Political Ethics.* Wurzburgo: Echter Verlag, 2020.

Hedge, C. *American Fascists: The Christian Right and the War on America.* Nueva York: Simon & Schuster, 2008.

Honneth, A. *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life.* Nueva York: Columbia University Press, 2014.

Horkheimer, M. *Teoría Crítica.* Buenos Aires: Amorrortu, 1998.

—. *Crítica de la razón instrumental.* Madrid: Trotta, 2002.

Mills, C. W. *The racial contract.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997.

Ricoeur, P. *Caminos del reconocimiento.* Madrid: Trotta, 2005.

—. *The just* (Chicago: University of Chicago Press, 2000 (trad. esp.: *Lo justo.* Santiago de Chile: Editorial Jurídica de Chile, 1997).

Shklar, J. N. *The faces of injustice.* New Haven: Yale University Press, 1990.

Young, I. M. *Responsibility for Justice.* Oxford: Oxford University Press, 2013.

Ansgar Kreutzer *

# DISCURSIVO, SOCIOECONÓMICAMENTE SENSIBLE Y PERFORMATIVO
## Formas de presencia de un cristianismo político-público[1]

En la década de 1960 no solo se formó la nueva teología política. Al mismo tiempo se creó la forma litúrgica de la oración política nocturna, que está relacionada con el nombre de la conocida teóloga protestante Dorothee Sölle (1929-2003). El ensayo se centra en la conexión que se establece aquí entre la discusión temática de las cuestiones políticas por un lado y las prácticas simbólicas cristianas en un marco litúrgico por otro. Con referencia a los conceptos de las ciencias sociales sobre la esfera pública, señala la importancia de los elementos no solo discursivos sino también performativos (como los rituales, la escenificación, los símbolos) para la esfera pública política, a la que también puede vincularse el cristianismo, que se entiende a sí mismo como una religión político-pública.

* Prof. Dr. Ansgar Kreutzer realizó estudios de Teología Católica, Sociología y Filosofía de la Religión en Friburgo de Brisgovia, París y Fráncfort del Meno. Entre 2011-2017 fue profesor de Teología Fundamental y jefe del recién fundado Departamento de Estudios Religiosos de la Universidad Privada Católica de Linz, y desde 2017 es profesor de Teología Sistemática en el Instituto de Teología Católica de la Universidad Justus Liebig de Gießen. Sus principales áreas de trabajo incluyen: teología del Concilio Vaticano II, teología de la kénosis y teologías políticas.

Correo electrónico: ansgar.kreutzer@katheologie.uni-giessen.de

[1] El texto se basa en una conferencia (más extensa) impartida con motivo del día de la facultad de la Facultad de Teología Católica en la Universidad de Innsbruck sobre el tema *No de este mundo. La religión en el espacio público* el 21 de mayo de 2019.

## Introducción: Oraciones políticas nocturnas 1968

Año 1968: El mundo está dominado por la Guerra Fría. Los EE.UU. lanzan devastadoras bombas de napalm sobre Vietnam. Los tanques soviéticos entran en Checoslovaquia y terminan violentamente con los disturbios políticos de la Primavera de Praga. En la República Federal de Alemania, los estudiantes, pero también los jóvenes de otros círculos sociales, la llamada generación del 68, hacen manifestaciones sobre los acontecimientos políticos mundiales[2]. Los eventos políticos mundiales y nacionales encuentran resonancia en las iglesias cristianas. Cristianos protestantes y católicos se reúnen regularmente en la Antoniterkirche de Colonia para «llevar la política a la oración», las «oraciones políticas nocturnas»[3]. Lo especial de estas oraciones fue la combinación de la lectura de la Biblia, la meditación, la información política y el debate dentro de un marco fundamentalmente litúrgico. Una de las figuras centrales de estas oraciones, la relevante teóloga protestante Dorothee Sölle (1929-2003), reflexionó sobre esto en su libro *Teología política*[4]. Sölle fundamenta el argumento decisivo para una teología política en el *ethos* racional de la Ilustración. En discusión con su maestro Rudolf Bultmann, Sölle se pregunta hasta dónde podría llegar el hábito crítico-racional de la Ilustración que Bultmann mostró hacia sus propias tradiciones cristianas. Responde a la pregunta diciendo que la propia reflexión teológica, también la reflexión crítica

[2] Sobre el movido año 1968, cf., por ejemplo, Sebastian Holzbrecher et ál. (eds.), *Revolte in der Kirche? Das Jahr 1968 und seine Folgen in der Kirche* (Friburgo 2018); Peter Neuner, *Turbulenter Aufbruch. Die 60er Jahre zwischen Konzil und konservativer Wende* (Friburgo 2019).

[3] Para una información inicial con más detalles cf. https://www.dorothee-soelle.de/über-dorothee-sölle/politisches-nachtgebet/ (consulta: 31-10-2019) y Neuner, *Turbulenter Aufbruch*, 146-152.

[4] Dorothee Sölle, *Politische Theologie* (erw. Aufl.), Stuttgart 1982, un libro sobre el que Sölle escribe en el prefacio que habría sido «impensable» «sin las numerosas conversaciones con los amigos del grupo de trabajo ecuménico Politisches Nachtgebet de Colonia» (ibíd., 10). En este libro, al mismo tiempo, se documentan de manera ejemplar tres oraciones políticas nocturnas: ibíd., 113-183. Cf. también las referencias a las fuentes comentadas por Sölle: ibíd., 221s (trad. esp.: *Teología política* [Salamanca: Sígueme, 1972]).

de la Ilustración, debe dar una vez más cuenta crítica de las circunstancias sociales y políticas en las que la reflexión teológica tiene lugar:

> Si se busca el tercero común que conecta la teología histórico-crítica y la conciencia política entre sí, entonces ambos tienen en común una relación positiva con la Ilustración, con la «salida del hombre de su inmadurez autoinfligida» (Kant). Si asumimos que la Ilustración como proceso de esta llegada a la edad es indivisible, es decir, que ciertas habilidades críticas del hombre no pueden ser prescritas por los objetos de su aplicación, entonces la conciencia políticamente iluminada viene del mismo espíritu crítico y racional al que también la Ilustración teológica debe su existencia[5].

Habla en nombre de los protagonistas de la oración política nocturna que no se detuvieron en sí mismos con este hábito crítico, que va desde la Ilustración, pasando por la teología desmitificadora de Bultmann, hasta el cuestionamiento crítico de las condiciones sociales, en el que siempre han estado involucradas la fe y la teología. En un notable pasaje de una oración nocturna dedicada al tema de la fe y la política, dice bajo el título «Duda»:

> Y sin embargo me pregunto: ¿Está bien todo esto? ¿Está la Iglesia destinada realmente a abordar las estructuras políticas? ¿No está la Iglesia destinada a otra cosa completamente diferente? ¿Transmitir silencio, crear un espacio en el que experimentar la devoción, la celebración, la adoración? [...] En cuanto se introduce la política en la Iglesia, entonces vuelven las preocupaciones y los problemas. ¿Quieren quitarnos la última isla de paz? ¡Quizás la paz llegue al mundo de esta manera![6]

Aquí se ponen de manifiesto la grandeza y los límites de este tipo de teología política articulada y vivida litúrgicamente, cuyo rasgo central radica no solo en la conexión de lo político-público con el discurso religioso, sino en la fusión del lenguaje simbólico de la fe, emocionalmente cargado, de la liturgia estética y expresiva con los desafíos, debates y consecuencias políticas. Es en esta «mezcla» de religión cristiana y esfe-

[5] Ibíd., 13. Un argumento parecido (así como el recurso a la Ilustración) se encuentra en Johann Baptist Metz, *Zur Theologie der Welt* (Maguncia/Múnich 1969), 103.

[6] Sölle, *Politische Theologie*, 139.

ra pública política, que apunta al significado público de las prácticas simbólicas religiosas, en donde centraremos nuestra atención aquí.

Para ello esbozaremos en primer lugar el modelo *discursivo-deliberativo*, que está vinculado especialmente con Jürgen Habermas, que ha gozado de una gran recepción en la teología para entender la esfera pública política, pero que también será completado con las dimensiones *socioeconómicas* y *performativas* que son desatendidas en el modelo (I). Precisamente estas dimensiones de la esfera pública son las que, según la inspiración principal, pueden conectarse a una teología político-pública contemporánea. Esto debe ilustrarse con el modelo de una Iglesia político-pública, tal como lo representa literalmente el actual Papa Francisco (II). Finalmente, echaremos un breve vistazo a las actuales oraciones políticas nocturnas que, de nuevo al parecer, demuestran también en nuestros días, en nuestra sociedad y en nuestras iglesias, la revelancia permanente del cristianismo en el ámbito político y público (III).

## I. El modelo discursivo-deliberativo de la esfera pública política y sus complementos

### *1. Modelo discursivo-deliberativo (J. Habermas)*

Tanto en la teoría de la esfera pública como en su recepción teológica se presta especial atención a un cierto concepto: el modelo de una esfera pública discursiva-deliberativa propugnado por el destacado filósofo social Jürgen Habermas[7]. Se caracteriza por el intercambio (ar-

[7] Cf. también el instructivo resumen de Edmund Arens, «Going public. Öffentliche Religionen und Öffentliche Theologie», en íd. et ál. (eds.), *Integrationspotenziale von Religion und Zivilgesellschaft. Theoretische und empirische Befunde* (Zúrich 2016), 19-69. Con respecto a la religión pública y la teología pública, Arens distingue cuatro conceptos de la esfera pública: discursiva, mediática, performativa y la esfera pública políticamente organizada. En este artículo, me gustaría comenzar con el ejemplo concreto (tanto histórico como contemporáneo) de las «oraciones políticas nocturnas» y centrarme en el potencial de la dimensión performativa de la esfera pública y la importancia de las condiciones socioeconómicas para una teología político-pública.

gumentativo) (discurso) y las decisiones por discusión (deliberación)[8]. En su instructiva visión general de la teología pública, Florian Höhne subraya:

> Especialmente fructífera para la discusión en el contexto alemán me parece la comprensión de la esfera pública [...] [formulada según Habermas]: Las esferas públicas significan entonces redes (de la sociedad civil) «para la comunicación de contenidos y declaraciones» (Habermas)[9].

El atractivo (justificado) del modelo discursivo-deliberativo (incluso en la teología) resulta del hecho de que está muy ligado a los fundamentos y modos de funcionamiento del Estado constitucional democrático. Para Habermas, la esfera pública, especialmente entendida como discursivo-deliberativa, es estructuralmente necesaria para el funcionamiento de la democracia parlamentaria. Como es bien sabido, en su núcleo está la separación de poderes entre el legislativo parlamentario, el poder ejecutivo del gobierno y la administración, y los órganos de supervisión del poder judicial:

> El ámbito medular del sistema político está formado por los conocidos complejos institucionales que son la administración (incluyendo el gobierno), la administración de justicia y la formación democrática de la opinión y la voluntad (con los organismos parlamentarios, las elecciones, la competencia entre partidos, etc.)[10].

Sin embargo, en la periferia de este núcleo de la democracia constitucional debe existir una esfera pública —indispensable para su funcionamiento— que, aunque orientada políticamente, se encuentra fuera del centro institucional de la democracia parlamentaria:

> grupos y asociaciones que frente a los parlamentos y administraciones [...] traen al lenguaje problemas sociales, plantean exigencias políticas, articulan intereses o necesidades y ejercen influencia

[8] Para entender de forma resumida la democracia deliberativa en Habermas, cf. Walter Reese-Schäfer, *Jürgen Habermas* (Fráncfort del Meno 2001), 91-117.

[9] Florian Höhne, *Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen* (Leipzig 2015), 48.

[10] Jürgen Habermas, *Facticidad y validez* (Madrid: Trotta, 42005), 435.

> sobre la formulación de los proyectos de ley o sobre la formulación de las distintas políticas[11].

La función central de esta esfera pública política es sensibilizar sobre las emergencias sociales que amenazan con perderse de vista en las operaciones político-institucionales debido a su ceguera operativa. «El espacio público es un sistema de avisos con sensores no especializados, pero que despliegan su capacidad perfectiva a lo largo y ancho de toda sociedad»[12]. En lo que respecta a la infraestructura, esa esfera pública política, que cumple la función, la crítica y el control del parlamentarismo institucional, está a cargo de agentes de la sociedad civil. Esencialmente, estas forman una red de organizaciones, asociaciones y federaciones que no pertenecen ni a la esfera de la economía ni a la de los órganos del Estado.

> Su núcleo institucional está formado más bien por aquellas asociaciones y federaciones no gubernamentales y no económicas de carácter voluntario, que anclan las estructuras de comunicación de la esfera pública en el componente social del mundo de la vida[13].

En esta zona de lo público-político, que está necesariamente vinculada al centro institucional de la democracia parlamentaria y que se realiza en redes de actores de la sociedad civil, las iglesias y las comunidades religiosas también tienen su lugar (público) en el modelo de Habermas:

> El espectro [de los grupos de la sociedad civil] va desde las asociaciones que representan intereses de grupo claramente definidos a las asociaciones [...] e instituciones culturales [...] hasta los *grupos de interés público* [...] e iglesias o asociaciones de beneficencia[14].

La prominencia del modelo discursivo-deliberativo de Habermas en la teología pública no es sorprendente. Porque, por una parte, se sitúa cerca de los mecanismos de una democracia constitucional que funciona, y por otra, asigna a las comunidades religiosas un lugar en la estructura de los actores de la sociedad civil, dentro del cual los

[11] Ibíd.

[12] Ibíd., 439.

[13] Ibíd., 447.

[14] Ibíd., 435-436.

actores religiosos pueden participar públicamente en el proceso democrático con aportaciones al discurso y la deliberación política. Sin embargo, también se critica el modelo de Habermas y se pide que se añadan otros, que son de gran relevancia para una teología pública y política.

## *2. Condiciones socioeconómicas del intercambio deliberativo (N. Fraser)*

La filósofa social feminista Nancy Fraser está ciertamente de acuerdo con la idea de Habermas de una esfera pública discursiva-deliberativa que es indispensable para la democracia. Sin embargo, expresa considerables dudas sobre si la idea de Habermas funciona tan fácilmente en la realidad de las democracias reales existentes. La preocupación central de Fraser se alimenta, entre otras cosas, de las experiencias de los movimientos femeninos, no solo para presuponer la participación de todos en una esfera pública discursivo-deliberativa, sino para señalar las condiciones necesarias. Histórica y empíricamente, Fraser se refiere a la exclusión, a menudo sutil, que las mujeres, por ejemplo, pero también los estratos sociales más bajos («grupos plebeyos», según su expresión) tuvieron que sufrir en las esferas públicas discursivas y deliberativas:

> Las mujeres de todas las clases y etnias fueron excluidas de la participación política oficial debido a la condición de género que se les atribuía, y los hombres plebeyos fueron formalmente excluidos de ella debido a que carecían de propiedades»[15].

A partir de estas experiencias históricas, Fraser generalmente pide la creación de tales condiciones socioeconómicas que permitan la participación política *de facto* de personas de diferentes medios sociales. Esto también significa la realización de un nivel mínimo de igualdad socioeconómica:

> Más bien, es una condición necesaria para la igualdad participativa que se supriman las desigualdades sociales inducidas por el sistema. Esto no significa que todos deban tener los mismos ingresos, pero sí

[15] Nancy Fraser, *Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats* (Fráncfort del Meno 2001), 122.

requiere una igualdad aproximada que es incompatible con las relaciones de dominación y subordinación generadas sistémicamente[16].

## *3. Dimensión performativa de lo público (J. Alexander)*

De manera similar a Fraser, el sociólogo cultural estadounidense Jeffrey C. Alexander también reconoce el modelo de una esfera pública discursivo-deliberativa, pero exige también su complemento crítico[17]. En el caso de Alexander también la sociedad civil con su capacidad para formar la opinión y la voluntad política es fundamental para el funcionamiento de una democracia. Pero así como Fraser amplía el elemento deliberativo para incluir un enfoque en las condiciones socioeconómicas de la posibilidad de participar en el discurso y la toma de decisiones, Alexander hace hincapié en el aspecto performativo, expresivo, dramatúrgico y no meramente discursivo de la esfera pública. Expresamente en contra de Habermas, formula: «[...] lo público debe ser visto más en términos dramatúrgicos»[18]. La función del público y la sociedad civil para la democracia es similar en Habermas y Alexander. La esfera pública es un «sistema de alerta», centrado en las patologías sociales, en la discriminación, en los desequilibrios sociales, que la red de instancias del Estado constitucional democrático de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial no intercepta, posiblemente ni siquiera percibe. Pero el modo del sistema de alerta es diferente según Alexander. La esfera pública, incluida

[16] Ibíd., 127. Sobre la validez duradera de la crítica de Fraser a conceptos tan liberales de la esfera pública como el de Habermas, cf. también Michael Reder, «Öffentlichkeit und Liberalismus. Eine pragmatische Neubestimmung anhand des Verhältnisses von Öffentlichkeit und Religion», en *Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven,* ed. por Judith Könemann y Saskia Wendel (Bielefeld 2016), 227-256; 232.

[17] Cf. Jeffrey C. Alexander, *The Civil Sphere* (Nueva York 2006) (trad. esp: *La esfera civil* [Madrid: CIS, 2018]); para un valioso resumen explicativo del modelo de Alexander, cf. Arens, *Going public*, 24-26. He abordado la dimensión performativa del diálogos interreligioso público en Ansgar Kreutzer, «Die Performanz des interreligiösen Dialogs für die plurale Gesellschaft – und ihre theologische Bedeutung», en *Vielfalt zeigen. Religion, Konfession und Kultur in Vermittlung,* ed. por Ansgar Kreutzer et ál. (Ostfildern 2019), 119-141.

[18] Alexander, *The Civil Sphere*, 250.

la política, no solo se caracteriza por la discursividad, los debates, las contribuciones verbales, el intercambio comunicativo, sino (igualmente) por las actuaciones, los rituales, las puestas en escena:

> Esto [la formación de la opinión pública] puede llevarse a cabo haciendo pública la discriminación y la exclusión, mediante la protesta pública contra la injusticia, mediante la ritualización, la escenificación y la dramatización «en la escena pública» de los conflictos sociales reprimidos o silenciados, mediante acciones simbólicas, así como mediante la traducción de las respectivas preocupaciones en el discurso público[19].

## II. Un modelo inclusivo performativo de una teología y una Iglesia político-pública: el papa Francisco

Obviamente, el Papa actual, fuera de la fe cristiana, asume la función de una figura político-pública[20]. En contra de cualquier idea liberal de que la religión es un asunto meramente privado, Francisco exige la participación de las comunidades religiosas en la vida pública (política):

> Por consiguiente, nadie puede exigirnos que releguemos la religión a la intimidad secreta de las personas, sin influencia alguna en la vida social y nacional, sin preocuparnos por la salud de las instituciones de la sociedad civil, sin opinar sobre los acontecimientos que afectan a los ciudadanos […][21].

Siguiendo el modelo discursivo de la esfera pública, Francisco determina la sociedad civil como el lugar de tales compromisos sociopolíticos por la fe. Así,

[19] Así es como Arens describe la posición de Alexander en Arens, *Going Public*, 25s.

[20] La bibliografía teológica sobre el Papa actual es ya extensa; cf., por ejemplo, el número temático «Phänomen Franziskus» en *Theologisch-praktische Quartalschrift* 163/1 (2015), que, entre otros aspectos, trata también de la influencia del Papa en el ámbito público. Sobre el perfil sociopolítico de Francisco, cf. Norbert Mette, *Nicht gleichgültig bleiben! Die soziale Botschaft von Papst Franziskus* (Ostfildern 2017).

[21] Papa Francisco, *EG*, n. 183.

> con la mediación del Consejo Pontificio de Justicia y Paz, invita a los movimientos sociales de todo el mundo, ante los cuales no solo dirige un saludo, sino que también da un discurso programático más largo y escucha sus preocupaciones[22].

Sin embargo, la peculiaridad de la teología político-pública de Francisco se puede ver en las dimensiones socioeconómicas y performativas fuertemente hechas por Fraser y Alexander.

## *1. Dimensión socioeconómica: la opción por los pobres*

Las condiciones socioeconómicas que Fraser observó, que pertenecen a la deliberación pública, la participación y, en última instancia, a una democracia que funciona, tienen una fuerte relación con la redefinición por parte de Francisco de la opción por los pobres (formulada desde una teología de la liberación)[23]. De esta manera, coloca la opción inicialmente «material» por los pobres en el contexto decidido de la inclusión social y la participación política. En su escrito programático *Evangelii gaudium* parafrasea la opción por los pobres en un impulso inclusivo como «opción por los últimos, por aquellos que la sociedad segrega y desecha» (EG, n. 195). Para el teólogo fundamental Jürgen Werbick, la matriz social central de exclusión e inclusión es la clave hermenéutica para entender su programa pastoral y teológico en su estructura profunda: Francisco

> siempre vuelve a esta idea central, que se erige como un *leitmotiv* cuando habla de Dios: Dios es y quiere la *inclusión*. Lo lleva a cabo en y entre las personas; con ellas quiere trabajar en la inclusión de los excluidos y marginados para que todos puedan compartir la plenitud de la vida[24].

[22] Mette, *Nicht gleichgültig bleiben!*, 94.

[23] Cf Ansgar Kreutzer, «Option für die Armen. Theologische Sensibilität für Ausgeschlossene», en íd., *Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms* (Friburgo 2017), 144-162.

[24] Jürgen Werbick, *Kleine Gotteslehre im Dialog mit Papst Franziskus* (Friburgo 2018), 18.

Al interpretar la opción por los pobres en el horizonte de inclusión social, Francisco establece —muy en sintonía con Fraser— una conexión entre recursos materiales y participación democrática. Es precisamente en la iniciativa de la sociedad civil (mencionada anteriormente), la recepción regular de los movimientos sociales, que Francisco se dirige a los pobres, los materialmente marginados como sujetos y no meramente objetos de la política:

> Vinieron a poner en presencia de Dios, de la Iglesia, de los pueblos, una realidad muchas veces silenciada. ¡Los pobres no solo padecen la injusticia, sino que también luchan contra ella!... Queremos que se escuche su voz, que, en general, se escucha poco. Tal vez porque molesta, tal vez porque su grito incomoda, tal vez porque se tiene miedo al cambio que ustedes reclaman, pero sin su presencia, sin ir realmente a las periferias, las buenas propuestas y proyectos que a menudo escuchamos en las conferencias internacionales se quedan en el reino de la idea, en proyecto[25].

En el pensamiento de Francisco se vinculan la opción socioeconómica por los pobres, la inclusión social y la participación política de los marginados como actores de la política.

> La inclusión de los excluidos en la construcción de un futuro común daría lugar a una oleada de energía moral que fomentaría el establecimiento de estructuras democráticas apropiadas (es decir, no solo formales) a nivel local, nacional e internacional[26].

## *2. La dimensión performativa: Comunicación de símbolos*

Si la conexión fraseriana de las condiciones socioeconómicas y las oportunidades de participación puede descubrirse en la interpretación inclusiva y democráticamente participativa de Francisco de la opción por los pobres, entonces el nivel performativo de la publicidad política que sostiene Alexander es también central para enten-

[25] Francisco en el I Encuentro Mundial de Movimientos Populares, 28 de octubre de 2014, Roma, en http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141028_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html

[26] Mette, *Nicht gleichgültig bleiben!,* 96.

der el tipo específico de teología e Iglesia político-pública que defiende el papa Francisco. No hay duda de que la pronunciada comunicación simbólica es una de las características destacadas de este pontificado. La visión de Francisco de la inclusión integral, económica, social y política se expresa en símbolos que han recibido mucha atención: la humildad que expresa la solidaridad con los pobres, su visita a los refugiados en Lampedusa al comienzo del pontificado, el lavatorio de pies de los prisioneros, símbolos de la exclusión, cada Jueves Santo[27].

El hecho de que la forma performativa de Francisco de comunicar sus mensajes tiene resonancia pública, se muestra claramente en la película *Un hombre de palabra* del director Wim Wenders estrenada en 2018[28]. Wenders no trató de hacer una película sobre la persona Jorge Mario Bergoglio/papa Francisco. Más bien quiso escenificar su mensaje central[29]. Para ello deja que el Papa hable directamente a la cámara, por tanto, «directamente a la audiencia», «cara a cara con el mundo entero»[30]. Este entretejido escénico de mensaje y «medio», a saber, la persona Bergoglio/Francisco mismo, subraya el título de la película de Wenders *Un hombre de palabra*: «Eso es exactamente lo que el papa Francisco es para mí, un hombre que mantiene su palabra, que vive lo que predica»[31]. Coherente con el estilo de comunicación de Francisco, para expresar su mensaje en gestos personales, Wenders también se ocupa de un mensaje (del Papa) en términos de contenido, que sin embargo transmite en el medio performativo de las imágenes: la película puede «contribuir a cambiar las imágenes que llevamos dentro de nosotros y la forma en que miramos el mundo». El espectador «puede inspirarse para encontrar nuevas imágenes de un mundo mejor»[32].

[27] Sobre la sensibilidad simbólica de Francisco, cf. Kreutzer, *Option für die Armen*, 151, 158.

[28] Cf. Wim Wenders, *Papst Franziskus. Ein Mann seines Wortes. Transkript des Films* (Hamburgo 2018) (folleto para el DVD).

[29] Cf. la entrevista que Wenders dio sobre sus intenciones, que también se puede encontrar en el folleto adjunto al DVD, ibíd., 40-48.

[30] Ibíd., 43. 42.

[31] Ibíd., 44.

[32] Ibíd., 47.

## III. Conclusión: Oraciones políticas nocturnas en la actualidad

Las «oraciones políticas nocturnas» han vuelto en nuestro tiempo y en nuestras sociedades. Por ejemplo, las personas se reunieron con esta convocatoria así denominada para orar en paralelo a la celebración del congreso de AfD (Alternative für Deutschland) en Colonia en 2017[33]. En enero de 2019 se celebró en Salzburgo una «oración interreligiosa política nocturna»[34]. En Linz, también en Austria, se celebró ya en diciembre de 2018 una primera oración política bajo el lema «Juntos por la democracia y la humanidad», que unía la solidaridad con los refugiados con las preocupaciones por la cohesión social y la seguridad social[35]. Las oraciones políticas nocturnas unen así las perspectivas de la solidaridad cultural y material, ambas fundamentales para una sociedad abierta y democrática. Sin embargo, en el contexto de esas formas litúrgicas, esta solidaridad no solo se exige discursivamente, sino que en cierta medida también se realiza, representa y aplica, por ejemplo, en la orientación ecuménica e interreligiosa de los acontecimientos. Las oraciones políticas nocturnas indican y se dan cuenta de lo que representan: Unidad a pesar de la diferencia. Y ponen este contenido y esta puesta en escena junto con los fundamentos de la fe cristiana.

Así que las oraciones políticas de la noche están de vuelta. Con respecto a la importancia de una comprensión socioeconómica y participativa de lo público (en el sentido de Fraser) y una comprensión performativa del mismo (en el sentido de Alexander), esto puede explicarse descriptivamente; siguiendo los pasos de la opción político-pública de Francisco para los pobres, a quienes él sabe cómo conectarse y comunicarse con símbolos (de fe), esta actividad merece ser teológicamente bienvenida.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

[33] Cf. https://www.domradio.de/themen/kirche-und-politik/2017-04-22/christen-setzen-politisches-nachtgebet-gegen-afd-parteitag (consulta: 31-10-2019).

[34] Cf. https://www.facebook.com/PolitischesNachtgebetSalzburg/videos/vb.348427009321790/2048507121870231/?type=2&theater (consulta: 31-10-2019).

[35] Cf. https://www.dioezese-linz.at/politisches-gebet-gemeinsam-fuer-demokratie-und-menschlichkeit (consulta: 31-10-2019).

Francisco de Aquino Júnior *

# LA TEOLOGÍA Y EL PODER DE LA LIBERACIÓN

Como *intellectus fidei*, la teología se constituye como intelección de una fe que consiste en la participación y colaboración en el plan salvífico y liberador de Dios para la humanidad y como un servicio intelectual crítico-creativo a su dinamismo histórico. Es esta conexión visceral con una fe liberadora (fe y liberación) la que hace de la teología un poder de liberación que conecta con los más diversos poderes/dinamismos históricos de la liberación (teología y liberación). De esta manera, la especificidad intelectual de la teología y su carácter de momento de fe se afirman simultáneamente.

## Introducción

La teología es *intellectus fidei* y como tal es inseparable de la fe: es un momento de fe (dimensión intelectual) y está al servicio de la fe (dimensión socio-eclesial). En la medida en que la fe consiste en entregarse con confianza a Dios y en hacer la vida según su plan y en la medida en que Dios se revela como salvador-liberador, la fe tiene un carácter salvífico-liberador: un Dios liberador exige una fe liberadora. Y eso es lo que le da a la teología, como *intellectus fidei*, un carácter salvífico-liberador en el doble sentido de *inteligencia* de una fe liberadora y de *servicio* a una fe liberadora. Por irreductible

* Francisco de Aquino Júnior. Doctor en Teología por la Universidad de Münster (Alemania). Profesor de Teología en la Universidad Católica de Fortaleza (FCF) y en la Universidad Católica de Pernambuco (UNICAP). Sacerdote de la diócesis de Limoeiro do Norte, CE, Brasil.

Dirección: Caixa Postal, 27, Limoeiro do Norte, CE, CEP: 62.930-000 (Brasil). Correo electrónico: axejun@yahoo.com.br; Orcid: http://orcid.org/0000-0001-8142-3280.

que sea como actividad intelectual, el poder de la liberación de la teología es inseparable del poder de la liberación de la fe. De ahí el vínculo indisoluble: Dios liberador– fe liberadora–teología liberadora.

## I. Fe y liberación

En cuanto entrega confiada a Dios y configuración de la vida a partir de su dinamismo y de su plan para la humanidad, la fe está constitutivamente referida, determinada y configurada por el modo de ser/actuar de Dios. Él se revela en la historia de Israel y en la vida de Jesús de Nazaret como un Dios presente y activo en la historia (por más trascendente que sea: trasciende *la* historia y no *de* la historia) y partidario de los pobres y marginados: pobre, huérfano, viuda, extranjero… (por universal que sea en su amor y su plan salvífico). Esa es su marca o su característica más fundamental, hasta el punto de ser nombrado y conocido como Dios libertador, como Dios de los pobres y de los marginados[1].

De hecho, Dios se manifiesta en Israel y en Jesús de Nazaret como un Dios partidario de los pobres y marginados (cf. Jdt 9,11), hasta el punto de identificarse con ellos (cf. Mt 25,31-46). Como tanto ha insistido Jon Sobrino, «la relación de Dios con los pobres de este mundo aparece como una constante en su revelación… no es solo coyuntural o pasajera, sino estructural. Existe una correlación trascendental entre revelación de Dios y grito de los pobres»[2]. Esto es constitutivo de la revelación, algo que concierne al misterio más profundo de Dios. Revelarse en el proceso de liberación del éxodo (y no en el proceso de dominación del faraón) y en la praxis liberadora de Jesús de Nazaret (y no en la praxis dominadora del César) no es un mero detalle, casua-

[1] Cf. Jorge Pixley, *A história de Israel a partir dos pobres* (Petrópolis: Vozes, 2002); Rinaldo Fabris, *A opção pelos pobres na Bíblia* (São Paulo: Paulinas, 1991); Gustavo Gutiérrez, *O Deus da vida* (São Paulo: Loyola, 1992); Ronaldo Muñoz, *O Deus dos cristãos* (Petrópolis: Vozes, 1989); íd., *Trindade de Deus Amor oferecido em Jesus, o Cristo* (São Paulo: Paulinas, 2002).

[2] Jon Sobrino, «Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como "intellectus amoris"», en íd., *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados* (Santander: Sal Terrae, 1992), 47-80, 55.

lidad o ropaje, sino algo esencial, algo que tiene que ver con el misterio incluso de un Dios que no puede asumir la «forma» de un faraón o de un César (tirano) sin negarse a sí mismo (Libertador-Padre).

Y él sigue actuando en la historia a través de su Espíritu: el Espíritu por medio del cual fue creado todo; el Espíritu que habló/actuó a través de los profetas y de la sabiduría popular; el Espíritu que ungió, condujo y sustentó a Jesús de Nazaret en su misión de anuncia la Buena Noticia a los pobres (Lc 4,18s; Hch 10,38). No por azar, el Espíritu es invocado en un himno muy antiguo como «Padre de los pobres». Y los estudios pneumatológicos en América Latina[3] han insistido mucho en que «el Espíritu del Señor actúa desde abajo», para usar una expresión muy querida por Víctor Codina.

Esa forma de ser/actuar de Dios es determinante de la fe. Si la fe es adhesión confiada y fiel al Dios que se reveló en la historia de Israel y en la vida/praxis de Jesús de Nazaret, ella está constitutivamente referida, determinada y configurada por la forma de ser/actuar de ese Dios. No puede comprenderse la fe cristiana si no es a partir y en función del Dios de Israel y de Jesús de Nazaret. Y la fe en un Dios liberador de los pobres y marginados implica y se hace efectiva como participación en su acción salvífico-liberadora. Por más que no se reduzca a eso, esta es una de sus marcas o características fundamentales. Como afirma el papa Francisco, «existe un vínculo indisoluble entre nuestra fe y los pobres»[4]. Fuera de este dinamismo salvífico-liberador no puede hablarse propiamente de fe cristiana. Y, en este sentido, puede entenderse la insistencia profética de Sobrino en que «fuera de los pobres no hay salvación»[5].

[3] Cf. Jorge Pixley, *Vida no espírito. O projeto messiânico de Jesus depois da ressureição* (Petrópolis: Vozes, 1997); Victor Codina, *Creio no Espírito Santo. Pneumatologia narrativa* (São Paulo: Paulinas, 1997); íd., *«Não extingais o Espírito» (1Ts 1, 19): Iniciação à pneumatologia* (São Paulo: Paulinas, 2010); íd., *El Espíritu del Señor actúa desde abajo* (Santander: Sal Terrae, 2015); José Comblin, *O Espírito Santo e a Tradição de Jesus*, obra póstuma (São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012); Leonardo Boff, *O Espírito Santo: Fogo interior, doador de vida e Pai dos pobres* (Petrópolis: Vozes, 2013).

[4] Papa Francisco, *Evangelii gaudium*, 48.

[5] Cf. Jon Sobrino, *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos* (Madrid: Trotta, 2007).

En esta perspectiva, la fe se configura como un modo de vida que introduce en el mundo un poder/dinamismo liberador de los pobres y marginados, bien denunciando las diversas formas de injusticia y opresión, bien defendiendo el derecho de los pobres y los marginados. Es la dimensión o el carácter liberador de la fe que, de alguna manera, conecta —fortaleciendo, justificando, purificando y/o ampliando— con los diversos procesos históricos de liberación.

Es cierto que los cristianos no siempre han sido consecuentes con esto o incluso han manipulado, pervertido y rechazado esta forma de vida, asumiendo y fortaleciendo procesos históricos de dominación y opresión. Esto se puede ver en la Sagrada Escritura y en toda la historia del cristianismo. Y es algo muy presente en nuestros tiempos. Basta con ver cómo los grupos y los gobiernos de extrema derecha en América Latina, los Estados Unidos y Europa se reconocen como «cristianos» y se presentan como defensores de la «tradición cristiana», justificando «religiosamente» su política económica neoliberal, su aversión a los derechos humanos, sus más diversas formas de prejuicio y racismo, e incluso su carácter y prácticas fascistas y/o nazis. El actual gobierno brasileño es el ejemplo más claro y transparente de perversión y manipulación de la fe cristiana: «Brasil por encima de todo; Dios por encima de todos» y que mueran los pobres, los afros, los indígenas, los sin tierra, los homosexuales, los encarcelados, etc. Y lo más escandaloso es que esto se hace con el apoyo y la complicidad de amplios sectores de las iglesias y sus ministros...

Pero no hay que olvidar que esta manipulación y perversión de la fe siempre ha sido denunciada y combatida por la profecía y la sabiduría de Israel como verdadera idolatría[6] (cf. Is 10,1-2; Eclo 34,24-26). cf. Is 10,1-2; Ecl 34,24-26). Jesús forma parte de esta tradición profética-sapiencial de defensa de los pobres y de los marginados: anuncia a los pobres la Buena Nueva del reino de Dios (cf. Lc 4,18-19; Lc 6,20-26; Mt 5,1-12), hace de la causa de los pobres el criterio y la medida escatológica (cf. Lc 10,25-7; Mt 25,31-46), *y por eso* es crucificado y resucitado (cf. Flp 2,9-11; Hch 10,36-43). Y en su tradición encontramos a todos los que se unen a la causa de los po-

[6] Cf. Gustavo Gutiérrez, *O Deus da vida* (São Paulo: Loyola, 1992), 75-93.

bres y marginados, defienden y luchan por sus derechos, llegando incluso a la mayor prueba de martirio como Óscar Romero y tantos que dieron su vida por la causa de los pobres... Desmienten y denuncian la perversión e instrumentalización de la fe por parte de los grupos dominantes de la sociedad y sus aliados, y revitalizan/dinamizan fiel y creativamente el potencial liberador salvífico de la fe, fortaleciendo, siempre a partir de las necesidades y derechos de los pobres y marginados, los procesos históricos de liberación. De esta manera, la fe siempre aparece de nuevo como una fe liberadora que introduce un poder/dinamismo liberador y conecta con procesos concretos de liberación en el mundo[7].

## II. Teología y liberación

Es el carácter y/o el dinamismo liberador de la fe lo que en última instancia permite y exige una teología liberadora que favorece y fortalece los procesos históricos de liberación. Ciertamente, una fe liberadora no produce automáticamente una teología liberadora. El quehacer teológico tiene su especificidad, y su profundización requiere de conocimientos, saberes, hábitos, métodos, etc. que le dan una cierta autonomía e irreductibilidad. Pero, como *intellectus fidei*, el quehacer teológico es un momento de fe, del que recibe su última determinación epistemológico-teológica. De modo que, si una fe liberadora no produce automáticamente una teología liberadora, solo una fe liberadora hace posible y exige una teología liberadora[8].

Al hablar de teología liberadora, hablamos de una teología que se constituye directamente como intelección de una fe liberadora (dimensión intelectual) y como servicio intelectual a esa misma fe

[7] Cf. Francisco de Aquino Júnior, *Organizações populares* (São Paulo: Paulinas, 2018).

[8] Cf. Ignacio Ellacuría, «La teología como momento ideológico de la praxis eclesial», *Escritos Teológicos I* (San Salvador: UCA, 2000), 163-185; íd., «Relación teoría y praxis en la teología de la liberación», *Escritos Teológicos I* (San Salvador: UCA, 2000), 235-245; Francisco de Aquino Júnior, *Teoria Teológica – Práxis Teologal: Sobre o método da Teologia da Libertação* (São Paulo: Paulinas, 2012).

(dimensión eclesial), e, indirectamente, a través de la fe, a los diversos procesos históricos de liberación (dimensión social). Esto garantiza al mismo tiempo la especificidad intelectual de la teología y su carácter de momento de praxis eclesial y de praxis social más amplia.

## *1. Momento de fe*

Es el carácter/dinamismo liberador de la fe como forma de vida, es decir, la acción/praxis liberadora, lo que en última instancia da a la teología —*intellectus fidei*— un carácter liberador/dinamismo. Por muy avanzada, progresista o revolucionaria que sea una teología, si no está ligada a dinamismos o procesos concretos de liberación, no es más que un discurso o una teoría ineficaz. Es el riesgo académico de muchas teologías progresistas y modas teológicas: teologías sin «el olor a pueblo y a calle», diría el papa Francisco[9]; teologías «docetistas», diría Jon Sobrino[10]. Solo en la medida en que se produce a partir de y en función de procesos concretos de liberación y/o es apropiada en procesos concretos de liberación, se constituye una teología como un poder de liberación que favorece crítica y creativamente los procesos auténticamente liberadores. Lo que Ignacio Ellacuría dijo de la filosofía[11] se aplica, *mutatis mutandis*, a la teología: Solo puede cumplir una función liberadora si está visceralmente ligada a una praxis de liberación.

[9] Cf. Papa Francisco, *Carta al cardenal de Buenos Aires con ocasión del centenário de la Facultad de Teología en la Universidad Católica de Argentina*, 3 de marzo de 2015, en http://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html (23-12-2019).

[10] Cf. Jon Sobrino, «Teología desde la realidad», en *O Mar se abriu: Trinta anos de teologia na América Latina,* ed. por Luiz Carlos Susin (São Paulo: Loyola, 2000), 153-170, 168.

[11] Cf. Ignacio Ellacuría, «Función liberadora de la filosofía», *Escritos Políticos I* (San Salvador: UCA, 1993), 93-121.

La teología latinoamericana[12] es un ejemplo muy claro de una teología que se constituye como teología liberadora y/o de la liberación precisamente por estar vinculada visceralmente a una fe vivida como y en procesos de liberación. Sabe que no es suficiente y que por sí sola y automáticamente no produce una liberación, y por eso nunca se reduce a una «liberación de la teología» (Juan Luis Segundo). Se comprende como «momento del proceso a través del cual el mundo es transformado, abriéndose… al don del reino de Dios», y, así, como «teología de la liberación» (Gustavo Gutiérrez)[13]. No se puede hablar de teología de la liberación sin hablar de procesos históricos de liberación de campesinos, indígenas, trabajadores, mujeres, personas sin hogar, víctimas de la agroindustria, de luchas vecinales, de LGBT, etc. La naturaleza misma de esta teología o de estas teologías es la explicitación de la dimensión salvífico-espiritual de estos procesos de liberación, lo que hace que sean comprendidos y vividos por los cristianos como una dimensión y exigencia fundamental de la fe.

## *2. Momento intelectual*

El hecho de ser un momento de la fe vivida como y en procesos de liberación no compromete el carácter y la especificidad intelectuales de la teología, en el doble sentido de «intelección de la fe» y de «servicio intelectual a la fe».

En cuanto *intelección de la fe*, la teología solo es posible en el contexto más amplio de la misma fe. No se hace teología sin fe, ni a pesar de la fe ni mucho menos contra la fe. Otra cuestión bien diferente es la reflexión crítica sobre la fe y sus procesos de reduccionismo, manipulación e incluso perversión, hasta el punto de constituir la fe como un poder-dinamismo de dominación y, de esta manera, como negación práctica de Dios y su voluntad salvífico-liberadora para la humanidad. Pero esta crítica solo es posible en la tradición profético-sapiencial de Israel y de Jesucristo, a partir de donde aparecen como tales la mani-

[12] Cf. Francisco de Aquino Júnior, «Questões fundamentais de teologia da libertação», *Perspectiva Teológica* 48 (2016) 245-268.

[13] Gustavo Gutiérrez, *Teologia da Libertação: Perspectivas* (São Paulo: Loyola, 2000), 74.

pulación y la perversión de la fe. Y, en esta perspectiva, el quehacer teológico implica y exige tanto el enfoque amplio y profundo de la tradición cristiana, que tiene en la Sagrada Escritura su referencia primaria y su «canon» permanente, como la lucidez y la crítica con respecto a los procesos históricos de la vivencia de la fe y su posible o real instrumentalización y perversión en el pasado y en el presente.

En cuanto *servicio intelectual a la fe*, la teología desempeña una función crítica y una función creativa en el proceso más amplio de la vivencia de la fe. Crítica tanto en relación con cualquier tipo de reduccionismo de la fe, como en relación con las diversas formas de instrumentalización y perversión de la fe en la Iglesia y en la sociedad, así como en relación con los más diversos procesos históricos de la sociedad, ya que se configuran, más allá de cualquier intencionalidad y/o pertenencia/confesión eclesial, como negación (pecado) o como mediación (salvación) del plan salvífico liberador de Dios para la humanidad. Creativa, en el sentido de ayudar a los cristianos a discernir los designios y llamadas de Dios en las situaciones y contextos en los que se insertan y a asumir ese designio y llamada con fidelidad creativa, buscando los medios y mediaciones necesarias, a pesar de sus límites y ambigüedades.

Es este carácter crítico-creativo el que hace de la teología, como *intellectus fidei* o momento intelectual de fe, un poder de liberación que favorece y fortalece los procesos históricos de liberación. Desvinculada de una fe salvífico-religiosa, la teología «además de no potenciar la praxis teológica requerida, deja de ser un *intellectus fidei* para ser un estudio de inoperancias»[14], cuando no se transforma en oposición práctica y negación de la fe, más allá de toda apariencia, barniz o vestimenta devocional-religiosa.

## Conclusión

Si quiere ser consecuente con su carácter de intelección *(intellectus)* de una fe salvífico-liberadora *(fidei)*, la teología tiene que estar

[14] Ignacio Ellacuría, «Relación teoría y praxis en la teología de la liberación», *Escritos Teológicos I* (San Salvador: UCA, 2000), 235-245, 241s.

visceralmente vinculada con esa fe en el doble sentido de intelección de la fe y de servicio intelectual crítico-creativo a la fe, y constituirse, así, como poder de liberación en el mundo.

El riesgo y la tentación constante de la teología es encerrarse, constituirse en teoría de teoría, crear un mundo aparte, dejando de ser intelección de la fe y servicio a la fe. De ahí la advertencia del papa Francisco de «evitar una teología que se agota en la disputa académica o que mira a la humanidad [desde] un castillo de cristal». La teología, dice, debe estar «enraizada y fundada en la Revelación, en la Tradición», pero debe «también» acompañar «los procesos sociales y culturales» que experimentamos en «la Iglesia y en el mundo». No podemos contentarnos con la «teología de despacho». El lugar de la teología es la «frontera» de la vida. Y «los buenos teólogos, como los buenos pastores, tienen el olor de la gente y de la calle y, con su reflexión, vierten aceite y vino sobre las heridas de los hombres». El teólogo que la Iglesia y el mundo necesitan no es

> un teólogo «de museo», que acumula datos e información sobre la Revelación, pero sin saber muy bien qué hacer con ello. Y tampoco un «balconero» de la historia. El teólogo ha de ser una persona capaz de construir en tomo a sí la humanidad, de transmitir la divina verdad cristiana en una dimensión verdaderamente humana, y no un intelectual sin talento, un eticista sin bondad o un burócrata de lo sagrado[15].

Que no ocurra que los teólogos, ocupados con sus investigaciones y disputas académicas, pasen del Señor que está caído al borde del camino. Es importante hacer teología como un servicio intelectual a la fe que se vive como participación y colaboración en el plan salvífico y liberador de Dios para la humanidad y que tiene en los pobres y marginados su medida y criterio escatológicos (Mt 25,31-46).

(Traducido del portugués por José Pérez Escobar)

[15] Papa Francisco, *Carta al cardenal de Buenos Aires con ocasión del centenário de la Facultad de Teología en la Universidad Católica de Argentina*, 3 de março de 2015, en http://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html (23-12-2019).

Tanya van Wyk *

# PROTESTA CONTRA EL PODER PATRIARCAL
## La tarea de la teología en la creación de la solidaridad y el mantenimiento del activismo

Hay un aumento global de los movimientos de protesta centrados en la vida de las mujeres. Entre ellos figuran las protestas contra la falta de representación, las protestas sobre la brecha salarial y las protestas muy destacadas contra la violencia de género y el acoso sexual. Algunos de estos movimientos de protesta se remontan a 25 años atrás, incluyendo campañas de concienciación sobre la violencia de género y el empoderamiento de la mujer organizadas por las Naciones Unidas y el Consejo Mundial de Iglesias. Sin embargo, el cambio es lento y a menudo no se produce y hay un aumento de la violencia de género. El denominador común es el poder arraigado. El ensayo explora la forma en que la teología política reacciona ante el poder y cómo puede contribuir a un activismo concertado, necesario para lograr un cambio duradero. Se sugiere que la teología política podría ser útil para pasar del poder opresivo a una resistencia colectiva.

* Tanya van Wyk es profesora titular de Espiritualidad, Teología Sistemática y Ética en la Facultad de Teología y Religión de la Universidad de Pretoria. Su investigación se centra en la teología política y la relación entre la identidad y la diversidad, utilizando perspectivas de la teología trinitaria, la teología feminista y los estudios de la espiritualidad. Es ministra ordenada de la Iglesia Reformada Holandesa.

Dirección: Faculty of Theology and Religion, University of Pretoria Lynnwood Road Pretoria, Pretoria (Sudáfrica). Correo electrónico: tanya.vanwyk@up.ac.za

## I. ¿Responder a contextos? Teología política y su tarea en la actualidad

En un artículo que escribí hace unos pocos años[1], sostenía que la teología política es una teología crítica y que esta es una teología con su rostro vuelto al mundo. Había aprendido esto de Johann Baptist-Metz y Jürgen Moltmann, que se encuentran entre los teólogos que me influyeron profundamente en la articulación de mi propia comprensión de la teología política.

Cuando escribí al respecto inicialmente, entendía la teología política en su sentido más amplio, a saber, como una hermenéutica de la sospecha (como fue acuñada por Paul Ricoeur) con respecto al poder y su influencia en la Iglesia y la teología cristiana, que conjuntamente constituyen mis contextos principales. Mantengo ese punto de partida. Progresivamente, la experiencia de mis contextos, sin embargo, me ha llevado a darme cuenta de que estos contextos están profundamente influidos por un aspecto singular de mi existencia, a saber, mi género: soy una mujer. Por consiguiente, no soy meramente parte de la Iglesia ni simplemente una teóloga. Soy ante todo una *mujer* que forma parte de la Iglesia y soy una *teóloga*. Ser mujer en un contexto eclesial y teológico determina las experiencias que tienes en ese contexto de un modo profundo y continuo. El hecho de ser mujer en esos contextos dentro del contexto más amplio de Sudáfrica, con una de las tasas más altas de violencia de género y feminicidio del mundo, agrava y determina aún más esa experiencia. No es un marcador de identidad «adicional» de mi existencia, es la determinante. Esto ha tenido una profunda influencia en mi teología política y en la forma en que caracterizo su contenido y propósito. Por lo tanto, si pudiera hacer hoy una sugerencia más matizada y centrada sobre el contenido y la tarea de la teología política, probablemente sostendría que no existe una teología política, sino que hay múltiples teologías políticas, que están conformadas por el contexto del que emanan. El contexto da forma a las preguntas y metodologías de la teología política. Este breve artículo es un intento de reflexionar sobre la posible contribución y/o las tareas de la teología política como

[1] T. Van Wyk, 2015, «Political Theology as critical theology», *HTS Theological Studies* 71 (2015), Art. #3026, 8 p. http://dx.doi.org/10.4102/hts.v71i3.3026.

respuesta al aumento simultáneo de los movimientos de protesta contra la violencia de género y el aumento de la violencia misma.

## II. Violencia de género: acción, activismo y solidaridad

> Las mujeres están muriendo, no porque no sepamos cómo salvarlas. Están muriendo porque aún no hemos decidido que vale la pena salvarlas. Y como hombre, estoy avergonzado[2].

Cuando escribo este artículo han comenzado los 16 días de activismo de la ONU contra la violencia de género. Este año están en sintonía tanto con la campaña ÚNETE de la ONU para poner fin a la violencia contra las mujeres en 2030[3] como con la campaña Generación Igualdad de las Mujeres de la ONU que marca el 25º aniversario de la declaración de Pekín y la plataforma de acciones que fue establecida en la 4ª Conferencia Mundial sobre las mujeres: Acción por la Igualdad, Desarrollo y Paz en 1995.

Son, a ciencia cierta, campañas dirigidas a abordar la pandemia global de la violencia contra las mujeres que se basa en una persistente devaluación de sus vidas, junto con las protestas #MeToo, #Time'sUp, #TheTotalShutdown y «Am I next?». Durante 2017-2019, han cobrado ciertamente un gran impulso los movimientos y las campañas organizadas por la sociedad civil a favor de la igualdad de género y en contra la violencia de género. En medio de todo esto, el movimiento Thursdays-in-Black iniciado por el Consejo Mundial de Iglesias (CMI), durante la «Década de las Iglesias en solidaridad con las Mujeres» (1988-1998), ha recibido también una atención constante.

El impulso que generan estas campañas es un giro favorable en los acontecimientos. Sin embargo, si tanto las Naciones Unidas como el

[2] N. Rao, «Sound Bite», *TIME Magazine* 18 (2019) 56-57. El Dr. Naveen Rao es el vicepresidente senior de la sección de salud de la Fundación Rockefeller e hizo este comentario durante una presentación en la TIME 100 Health Summit en octubre de 2019.

[3] ONU Mujeres, 2019, «Campaña ÚNETE poner fin a la violencia contra las mujeres», en https://www.unwomen.org/es/what-we-do/ending-violence-against-women/take-action/unite, visitada 25-11-2019.

CMI iniciaron campañas formales de protesta y concienciación hace más o menos 25 años, ¿qué impacto han tenido estas campañas a la luz de las estadísticas que apuntan a un aumento de la violencia de género contra la mujer?[4] Dos décadas y media es mucho tiempo para que no se haya producido una diferencia mínima o nula en la vida de millones de mujeres.

En respuesta a esta pregunta, es alarmante observar que existe un fenómeno simultáneo: hay un aumento de la violencia de género y un incremento de las campañas de protesta. No es que haya que culpar a las campañas en sí, sino que el aumento de la concienciación y la protesta en relación con la situación de las mujeres a nivel mundial coincide con la aparición de debates sobre la marginación de los hombres (lo que ha sucedido en mi propio contexto eclesial). Parece que las protestas son símbolos de una creciente amenaza a las estructuras de poder existentes, ya sea el poder en las relaciones, la construcción de conocimiento y el liderazgo. Esta amenaza de disminución del poder conduce a un aumento de la violencia. La década posterior al final del apartheid en Sudáfrica sirve como ejemplo. Como han indicado Romi Sigsworth y Nahla Vlaji[5] la violencia sexual y de género contra la mujer aumentó tras el fin del apartheid, porque la violencia está sustentada en las relaciones de poder previas al conflicto. «Las jerarquías de género preexistentes y las normas patriarcales que sustentan las formas dominantes de

[4] Contamos con innumerables estadísticas. Por ejemplo, http://www.unwomen.org/es/what-we-do/ending-violence-against-women/facts-and-figures; UNFPA (Fondo de Población de las Naciones Unidas), *Estado de la población mundial 2019: «Un asunto pendiente: la defensa de los derechos y la libertad de decidir de todas las personas»*, en https://www.unfpa.org/swop-2019; UNICEF, 2017, *A Familiar Face: Violence in the lives of children and adolescents; «South-African Demographic and Health Survey» and «Crime against women in South Africa»*, en StatsSA-website; the South-African Human Rights Commission, en https://www.sahrc.org.za/index.php/sahrc-media/news/item/1466-gender-based-violence, y también SaferSpaces: https://www.saferspaces.org.za/understand/entry/gender-based-violence-in-south-africa.

[5] R. Sigsworth y N. Valji, «Continuities of violence against women and the limitations of transitional justice», en *Gender in transitional justice,* ed. por S. Buckley-Zistel y R. Stanley (Hampshire: Palgrave Macmillan, 2012), 115-116.

masculinidad en los entornos previos al conflicto pueden tropezar con los cambios de los papeles y las identidades de género durante el conflicto, así como con los nuevos valores de igualdad de género introducidos durante la transición»[6]. La violencia contra las mujeres es una afirmación de poder o un deseo de mantenerlo. Hay diferentes formas de violencia en este sentido: la violencia física y emocional, y la violencia política, social y económica. El tipo de violencia está relacionado con el tipo de poder bajo amenaza, porque el género está incrustado en relaciones de poder o de ausencia de poder[7].

En la década posterior al final formal del *apartheid*, Graeme Simpson y Gerald Kraak (1998) proporcionaron un análisis del vínculo entre la pérdida de poder y el aumento de violencia contra las mujeres en Sudáfrica:

> Habida cuenta de la tradición y la historia perdurables de la sociedad patriarcal, en la que los hombres se han acostumbrado al poder político y económico, y de las realidades más recientes de cambio político y social en las que sienten una pérdida de poder y control, la violencia se ha convertido en un importante vehículo para reafirmar su identidad e influencia masculinas. Esto es cierto en el caso de los asesinatos familiares en la sociedad blanca de clase media afrikáner —donde los cambios políticos y sociales han erosionado la base de poder tradicional de los hombres afrikáner—como lo es en la sociedad de la clase obrera negra —donde el desempleo se puede experimentar exactamente de la misma manera—. Los cambios económicos y políticos están socavando fundamentalmente las identidades conferidas a los hombres por el patriarcado [...] los hombres como sostén de la familia [...] como guardianes [...] como protectores. Deben buscar vehículos alternativos para sostener un sentido de sí mismos y de identidad. Y la violencia es ese vehículo.

[6] Ibíd., 117.

[7] C. O. N. Moser, «The gendered continuum of violence and conflict: An operational framework», en *Victims, perpetrators, or actors: Gender, armed conflict and political violence,* ed. por C. O. N. Moser y F. C. Clark (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2001), 35-39, aquí 37.

En abril de 2019 se publicaron los resultados de la primera encuesta de género que se ha realizado en Sudáfrica[8]. Se informó de que la cultura, las prácticas tradicionales y el derecho consuetudinario influían en las actitudes de género que son contrarias a la igualdad entre los géneros. El estudio puso de manifiesto que existe una importante diferencia entre los géneros en lo que respecta a las actitudes sobre el empleo, pero que es mucho menor en lo que respecta a determinados aspectos culturales. Algunos de los resultados incluyen:

– Cuando los trabajos son escasos, los hombres tienen más derecho a trabajar que las mujeres (41 % hombres; 28 % mujeres de acuerdo)

– Las mujeres deben escuchar y obedecer cuando los líderes tradicionales hablan (85 % hombres; 71 % mujeres están de acuerdo)

– En su cultura, una mujer debe escuchar a su marido (85 % hombres; 82 % mujeres están de acuerdo)

– Las mujeres deben tomar el apellido de sus maridos cuando se casan (85 % hombres; 78 % mujeres están de acuerdo)

– Las mujeres que conocen su lugar no serán golpeadas (60 % hombres; 52 % mujeres de acuerdo).

Los contextos religiosos no están exentos del fenómeno de que la creciente conciencia y centralidad sobre la igualdad de género conduce a una clara resistencia que desemboca en diferentes formas de violencia. Esto explica la dinámica de la que fui testigo recientemente en la asamblea general de mi Iglesia, la Iglesia Reformada Holandesa (NRCA). Este año (2019) se cumplen 40 años desde que la NRCA permitió que las mujeres fueran ordenadas como ministras de la Iglesia en 1979. Durante las cuatro décadas siguientes, numerosas mujeres estudiaron Teología y fueron ordenadas como ministras, aunque en la actualidad las mujeres constituyen el 28 % de todo el cuerpo ministerial, frente al 72 % de los hombres. Durante la asamblea general (celebrada en septiembre de 2019), se introdujo

[8] A. Gouws, *SARChI Chair of Gender Politics* (Stellenbosch: Stellenbosch University, 2019).

una encuesta sobre la participación y representación de las mujeres en la NRCA como uno de los principales puntos de debate[9]. El principal objetivo era poner de relieve la inexistencia de mujeres en puestos de liderazgo y la prevalencia del acoso sexual y la práctica laboral poco ética en la Iglesia.

Aunque los delegados apoyaron la investigación realizada en la encuesta, reconocieron e hicieron hincapié en la importancia de la representación de las mujeres en todos los niveles de dirección en la Iglesia y condenaron el acoso sexual y la violencia[10], no llegaron a elegir a ninguna mujer ministra para el comité ejecutivo de la asamblea general. Es un dato significativo, porque en el anterior comité ejecutivo había una mujer. Esto significó que una campaña intencionada de concienciación sobre la falta de representación femenina entre los ministros y las estructuras de liderazgo en la NRCA coincidió con una elección en la que se eliminó la presencia de mujeres ministras en el comité ejecutivo. Junto con eso, el lenguaje sexista y los prejuicios sobre la capacidad de las mujeres para dirigir congregaciones seguían proliferando[11]. Las transiciones de género y las relaciones de poder han llevado a una crisis de la masculinidad (en la NRCA), como ya hemos mencionado. Este fenómeno se produce en un momento en el que se está dando una disminución de la pérdida de autoridad de la Iglesia institucional, lo que conduce a un menor número de miembros y a una menor seguridad económica de los ministros. Ha disminuido también significativamente el número de hombres que estudian Teología para ser ordenados ministros[12], hasta el punto de que hay cursos

[9] NRCA (Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika), *Agenda van die 72ste Algemene Kerkvergadering/ Agenda of the 72nd General assembly*, 2019a, 74-78, en https://nhka.org/wp-content/uploads/2019/08/72ste-AKV-agenda.pdf (18-11-2019).

[10] NRCA (Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika), *Konsepnotule/ Minutes of the general assembly*, 2019b, en https://nhka.org/wp-content/uploads/2019/08/72ste-AKV-agenda.pdf (18-11-2019).

[11] E. Van Eck, «'n Vergadering van die vroue, of nie?'/ 'A meeting of women, or not?», *Die Hervormer* 8 (2019) 3.

[12] NRCA (Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika), *Agenda van die 72ste Algemene Kerkvergadering/ Agenda of the 72nd General assembly*, 2019a, 269-281, en https://nhka.org/wp-content/uploads/2019/08/72ste-AKV-agenda.pdf (18-11-2019).

formados solamente por mujeres. ¿Es un cambio favorable o es otra indicación de que las mujeres «pueden» ocupar un cargo siempre y cuando no tengan ningún poder? Esta cuestión exige una mayor investigación y cae fuera del alcance de este artículo.

Hay ciertamente otra razón que explica por qué el fenómeno del aumento de campañas de protesta y concienciación sobre la vida de las mujeres no produce necesariamente cambios entre muchas mujeres del mundo. Aunque Valentine Moghadam[13] sostiene que hay bastante evidencia de un activismo transnacional —es decir, una acción colectiva transfronteriza en forma de sensibilización—, no está claro que las mujeres estén realmente unidas en su protesta contra el mantenimiento del patriarcado. Aun reconociendo el fenómeno de la interseccionalidad, es decir, la forma en que diferentes marcadores de identidad como la etnia, la cultura, el género y la sexualidad se cruzan para crear diferentes epistemologías y paradigmas, a veces me pregunto si las mujeres son capaces colectivamente de conciliar su diversidad y trabajar como un todo colectivo para combatir el patriarcado. ¿Puede el reconocimiento de estas diferencias ser un poder vital para estimular la unión a través de las fronteras, en las familias, las culturas, la iglesia y el lugar de trabajo? Pregunto esto porque hay también mujeres que por razones ideológicas, psicológicas, económicas y religiosas, observan a las activistas feministas/«womanistas» como una amenaza a lo que perciben como el orden natural y equilibrado del cosmos[14]. Este orden se basa en los binarios de género que se expresan en los roles de género que se asignan según una permutación de la humanidad: masculina o femenina. Estas mujeres temen la marginación y en muchos casos, temen lo que se describió anteriormente: una reacción violenta a lo que se percibiría como un desafío a la autoridad masculina. Esto no es más que una perpetuación del poder masculino y constituye una reforma inacabada.

[13] Valentine M. Moghadam, «Transnational activism», en *Gender matters in global politics. A feminist introduction to international relations,* ed. por L. J. Shepard (Nueva York: Routledge, 2015), 331-346.

[14] E. Kamaara y M. N. Wangila, «Contextual theology and gender reconstructions in Kenya», *Theologies and Cultures* 4 (2009) 131.

## III. La teología política como resistencia a un poder enraizado

¿Puede la teología política ayudar a entender esta situación y proporcionar marcadores de ruta para el camino a seguir?

En 1970, Carol Hanisch defendió la importancia política de los grupos que crean conciencia. Las experiencias personales se ubicaban dentro de un sistema de relaciones de poder, argumentaba Hanisch. Su ensayo titulado «Lo personal es político» ilustraba que uno debe proverbialmente siempre «tomarlo personalmente» —si se es mujer— porque sus experiencias como mujer nunca están exentas de los sistemas de poder que crean y mantienen el conocimiento (conceptos, ideas y lenguaje) que sostienen y son sostenidos por una red compleja de lo religioso, social, económico y cultural. Significa que cada experiencia que se tenga está sostenida y moldeada por una ideología.

Permitidme ser clara: la teología política no trata de legitimar «lo político» en la teología, sino desenmascarar el poder de la ideología política en la teología. Este es el primer paso. Después, la teología política debería preguntar cómo la teología (la religión también) puede llegar a implicarse en los movimientos de la sociedad civil que protestan contra la deshumanización, y más concretamente, en consonancia con el objetivo de nuestro artículo, contra la deshumanización de las mujeres. Es un desafío reflexionar sobre la función política de la teología admitiendo a la vez que la religión cristiana tiene una función predominante en el mantenimiento del patriarcado. Como afirmó Dorothee Sölle, «las reglas del lenguaje teológico… saben cómo diferenciar entre el Dios de los filósofos y el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, pero aún desconocen al Dios de Sara, Rebeca y Raquel»[15].

Johann Baptist-Metz una vez preguntó: «¿Existe un cambio de paradigma teológico independiente de los procesos de reforma en el contexto de la Iglesia?»[16]. El desafío político de nuestro tiempo, en el ámbito de

[15] D. Sölle, «Fatherhood, power and barbarism: Feminist challenges to authoritarian religio», en *An Eerdmans reader in contemporary political theology,* W. ed. por T. Cavanaugh, J. W. Bailey y C. Hovey (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2012), 327.

[16] J.-B. Metz, «Theology in the new paradigm: Political Theolog», en *An Eerdmans reader in contemporary political theology,* ed. por W. T. Cavanaugh, J. W. Bailey y C. Hovey (Grand Rapids,: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2012), 317.

este ensayo, es una respuesta más *concertada* (en particular por la teología y la Iglesia cristiana) a la arraigada desigualdad de género, la violencia que resulta de ella y el poder del que emana. Para que esto suceda, es necesario que haya un cambio de lo que Hannah Pitkin[17] describió como «poder sobre»[18] a lo que Amy Allen describió como «poder con».

Fue Hannah Pitkin quien acuñó los términos «poder sobre» y «poder de» en el campo de la teología política[19]. El «poder sobre» se refiere al poder sobre las demás personas y el modo en el que las propias intenciones se imponen a las intenciones de los demás[20]. El «poder sobre» produce siempre resultados negativos, porque limita la acción de los sometidos a él en formas de dominación, opresión y subordinación. El «poder de» se refiere a la capacidad de hacer o lograr algo por sí mismo, independientemente de los demás[21]. Este poder no es una imposición, sino más bien la restauración o el reconocimiento de la capacidad de actuar autónomamente. Amy Allen[22] va más lejos y sugiere el «poder con» como enfoque para una resistencia colectiva como también como empoderamiento individual. Remitiendo a Hannah Arendt, el «poder con» es un poder entendido como la capacidad humana para actuar concertadamente. El poder colectivo puede generar recursos conceptuales, normativos y psicológicos para un cambio social.

La protesta es tanto un fenómeno político como teológico cristiano. Es político porque las protestas son una crítica de la vida real resultante de una mezcla de ideología y poder. Es teológico porque en su centro, la fe cristiana, tal como se articula en la teología, que

[17] G. Göhler, «"Power to" and "Power over"», en *The SAGE Handbook of Power,* ed. por S. R. Cleg y M. Haugaard (Londres: Sage Publications, 2009), 28.

[18] H. F. Pitkin, *Wittgenstein and Justice* (Berkeley: University of California Press, 1972), 277.

[19] Ibíd.

[20] G. Göhler, «"Power to" and "Power over"», en *The SAGE Handbook of power,* ed. por S. R. Clegg y M. Haugaard (Londres: Sage Publications, 2009), 28.

[21] H. F. Pitkin, *Wittgenstein and Justice* (Berkeley: University of California Press, 1972), 277.

[22] A. Allen, «Gender and Power», en *The SAGE Handbook of power,* ed. por S. R. Clegg y M. Haugaard (Londres: Sage Publications, 2009), 295.

es la gramática de la fe, se basa en la realidad de que Jesucristo fue crucificado como un rebelde político y religioso. Fue crucificado porque transmitió un mensaje de reconciliación y restauración a gente que sufría bajo la opresión política, religiosa y económica. La realidad de la interseccionalidad de experiencias y contextos diferentes de las mujeres puede ser un obstáculo para la resistencia concertada —si no está situada en el marco del enfoque de un «poder con»—. Si la interseccionalidad se convierte en una fuerza motriz para reconciliar la diversidad de las mujeres en todo el mundo, las protestas entrelazadas podrían convertirse en un movimiento hacia un cambio duradero. Es tarea de la teología política recordar a la religión (en nuestro artículo, a la religión cristiana) los estragos creados por un enfoque de poder-sobre, incluso entre las mujeres.

Pues el precio de la libertad es la vigilancia constante.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

## Bibliografía

Allen, A. «Gender and Power». En *The SAGE Handbook of power,* S. R. Ed. por Clegg y M. Haugaard, 293-310. Londres: Sage Publications, 2009.

Göhler, G. «"Power to" and "Power over"». En *The SAGE Handbook of power*. Ed. por S. R. Clegg y M. Haugaard, 28-39. Londres: Sage Publications, 2009.

Gouws, A. SARChI *Chair of Gender Politics: Gender Survey Report*. Stellenbosch: Stellenbosch University, 2019.

Hanisch, C. «The Personal is Political», en *Notes from the Second Year: Women's Liberation.* Ed. por S. Firestone y A. Koedt, 76-77. Nueva York: Radical Feminist, 1970.

Kamaara, E., y M. N. Wangila, «Contextual theology and gender reconstructions in Kenya», *Theologies and Cultures* 2 (2009) 110-133.

Metz, J.-B. «Theology in the new paradigm: Political Theology», en *An Eerdmans reader in contemporary political theology.* Ed. por W. T.

Cavanaugh, J. W. Bailey y C. Hovey, 316-326. Grand Rapids. MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2012.

Moghadam, Valentine M. «Transnational activism». En *Gender matters in global politics. A feminist introduction to international relations.* Ed. por L. J. Shepard, 331-346. Nueva York: Routledge, 2015.

Moser, C. O. N. «The gendered continuum of violence and conflict: An operational framework», en *Victims, perpetrators, or actors: Gender, armed conflict and political violence.* Ed. por C. O. N. Moser y F. C. Clark, 35-39. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2001.

NRCA (Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika). *Agenda van die 72ste Algemene Kerkvergadering/ Agenda of the 72nd General assembly*, 2019a, en https://nhka.org/wp-content/uploads/2019/08/72ste-AKV-agenda.pdf (18-11-2019].

—. *Konsepnotule/ Minutes of the general assembly*, 2019b, en https://nhka.org/wp-content/uploads/2019/08/72ste-AKV-agenda.pdf (18-11-2019).

Pitkin, H. F. *Wittgenstein and Justice* (Berkeley: University of California Press, 1972).

Rao, N. «Sound Bites». *TIME Magazine* 194.18 (2019) 56-57.

Sigsworth, R., y N. Valji, «Continuities of violence against women and the limitations of transitional justice», en *Gender in transitional justice.* Ed. por S. Buckley-Zistel y R. Stanley (Hampshire: Palgrave Macmillan, 2012), 115-135.

Sölle, D. «Fatherhood, power and barbarism: Feminist challenges to authoritarian religión», en *An Eerdmans reader in contemporary political theology.* Ed. por W. T. Cavanaugh, J. W. Bailey y C. Hovey, 327-336. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2012.

Van Eck, E. «'n Vergadering van die vroue, of nie?'/ 'A meeting of women, or not?'», *Die Hervormer* 8 (2019) 2-3.

Van Wyk, T. «Political Theology as critical theology», *HTS Theological Studies* 71 (2015), Art. #3026, 8 p. http://dx.doi.org/10.4102/hts.v71i3.3026

José Mario C. Francisco *

# DINÁMICAS DE PODER MÁS ALLÁ DE LA COMPLICIDAD Y LA RESISTENCIA
## La «Filipinas católica» como lugar privilegiado

El compromiso social del catolicismo filipino ofrece un lugar privilegiado para el análisis crítico de las dinámicas de poder. Este compromiso se ha forjado dentro de contextos políticos cambiantes, incluyendo casi 450 años de colonización, primero española y luego americana, y, desde el final de la Segunda Guerra Mundial, la democracia formal dominada por la oligarquía y los líderes autoritarios. Los grupos e individuos católicos entre los clérigos, religiosos y laicos han estado a menudo a ambos lados de las divisiones políticas, ya sea en connivencia o en resistencia contra el *establishment* gobernante. El análisis crítico de este ensayo trasciende las relaciones binarias de connivencia-resistencia y ofrece una descripción detallada de la dinámica que implica a los poderes simbólicos, institucionales y aliados del catolicismo filipino. Nacido de la interacción entre el catolicismo español y la cultura nativa, lo simbólico consiste en la red de historias relacionadas con la vida de Cristo, imágenes veneradas y rituales sagrados que enmarcan la experiencia individual y social fuera del control de la Iglesia. La institucionalidad reside en entidades jurídicas de diócesis y parroquias, ministerios de comunidades religiosas y grupos laicos afiliados a la Iglesia. A menudo aliados con otros actores sociales, la interacción de estos poderes expli-

* José Mario C. Francisco es un profesor jesuita filipino de la Escuela de Teología Loyola en la Universidad Ateneo de Manila. Ha enseñado en otras instituciones de Filipinas y en el extranjero; entre ellas, el Instituto de Pastoral de Asia Oriental, la Universidad Gregoriana y el Boston College. Sus investigaciones tratan de la interfaz entre la teología y los estudios culturales en el cristianismo asiático. Ha publicado en *Concilium* y otras revistas internacionales, así como en libros como *The Oxford Handbook of Asian Christianity*. Forma parte del consejo editorial de *The International Journal of Asian Christianity* y *Asia Pacific Mission Studies*.

Dirección: Ateneo de Manila University, Quezon City (Filipinas). Correo electrónico: jmfrancisco@ateneo.edu

ca las diferentes formas de compromiso social del catolicismo. Al final, tres ideas teológicas surgen de este análisis. En primer lugar, la dinámica de poder detrás del compromiso social es inclusiva y diversa. En segundo lugar, subraya la naturaleza histórica y a la vez escatológica de la participación. Y, en tercer lugar, el discernimiento del compromiso social por parte de todos los fieles exige una interacción multidireccional entre lo simbólico y lo institucional en sus mediaciones históricas específicas.

La experiencia sociohistórica de Filipinas ofrece un lugar privilegiado para un análisis crítico del compromiso del catolicismo con el poder. Aunque reconoce el poder del Evangelio para transformar los corazones, este análisis se centra en el compromiso social en la nación más populosamente católica de Asia. Ofrece una descripción detallada de la dinámica del poder: en primer lugar, identifica las fuentes de poder y los diferentes compromisos sociales, y a continuación analiza las percepciones teológicas críticas relacionadas.

## Más allá de la complicidad y la resistencia

Antes de la entrada del colonialismo occidental a partir del siglo XVI, los asentamientos nativos, en su mayoría costeros y relativamente pequeños, excepto los de los territorios musulmanes, se enfrentaban a las potencias comerciales y políticas en el centenario comercio marítimo asiático. Luego fueron colonizados por los españoles durante más de tres siglos y por los estadounidenses durante casi cincuenta años. La resistencia de los nativos a estas potencias escapó inicialmente a las montañas y luego recurrió a conflictos armados: revueltas locales esporádicas, incursiones desde los territorios musulmanes y la Revolución Filipina de 1896 contra España y la Guerra Filipino-Americana de 1899-1902. Como democracia constitucional al estilo estadounidense después de la Segunda Guerra Mundial, Filipinas ha sido gobernada por una oligarquía impregnada de política de patronazgo y dividida en facciones regionales y familiares. De ahí que surgieran gobiernos bajo «líderes fuertes»:

entre ellos, el dictador Ferdinand Marcos (1972-1986), el actor Joseph Estrada (1998-2001), e incluso el actual populista Rodrigo Duterte (2016-)[1]. Pese a las «revoluciones inacabadas» y las intermitentes reformas bajo la democracia formal, el legado de este sistema ha sido el de la pobreza estructural de la mayoría, la ampliación de la brecha entre los poderosos y los que no tienen voz, y la exclusión sistémica de miembros como los musulmanes, los pueblos indígenas y las mujeres.

El catolicismo ha tenido que forjar su lugar en este paisaje difícil. Como en otros lugares, los católicos filipinos ocupan ambos lados de todas las divisiones políticas. Los primeros misioneros españoles condenaron a sus *conquistadores* acompañantes por el trato a los nativos. Pero sus homólogos del siglo XIX colaboraron con las autoridades coloniales, mientras que los sacerdotes diocesanos filipinos y los católicos laicos participaron en movimientos nacionalistas y revolucionarios contra España y los Estados Unidos[2].

Tambaleándose por la desaparición colonial y los cismas de la Iglesia Filipina Independiente y posteriormente de la *Iglesia ni Cristo* (Iglesia de Cristo en tagalo), la Iglesia católica se sintió amenazada por la separación entre Iglesia y Estado, la cultura estadounidense y las misiones protestantes bajo el gobierno americano. En su defensa, llegaron órdenes religiosas no españolas que crearon escuelas y servicios con enfoques modernos. Los jesuitas norteamericanos y sus estudiantes organizaron a trabajadores y agricultores. No obstante, la Iglesia católica se mantuvo socialmente conservadora, especialmente durante la Guerra Fría e incluso después de que el histórico Concilio Vaticano II (1962-1965) reconociera las cuestiones sociales como parte de su misión[3]. Los católicos siguieron divididos. Durante el régimen de

[1] P. N. Abinales y Donna J. Amoroso, *State and Society in the Philippines* (Quezon City: Ateneo de Manila University Press, [2]2017), 311-348.

[2] J. N. Schumacher, *Revolutionary Clergy* (Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 1998).

[3] C. Barry, «The Limits of Conservative Church Reformism in the Democratic Philippines», en *Religious Organizations and Democratization: Case Studies from Contemporary Asia,* ed. por T.-J. Cheng y D. Brown (Armonk, NY: M. E. Sharpe, 2006), 157-179.

Marcos, algunos lo apoyaban mientras que otros se unieron a grupos liderados por comunistas o a la oposición anticomunista[4].

Dado este paisaje dividido y las diferentes reacciones católicas, el análisis de las dinámicas de poder a través de la cuestión de la complicidad o la resistencia resulta inadecuado. Se basa en el marco teórico y práctico de las relaciones binarias de poder y corre el riesgo de reducir el compromiso social cristiano a ideología. En cambio, este ensayo propone un enfoque multifacético de las fuentes de poder que subyacen tras el compromiso social católico.

## El poder simbólico del catolicismo filipino

Con la presencia perdurable y el compromiso social del catolicismo, la vida y la sociedad filipinas están marcadas por una red simbólica de historias relacionadas con la vida de Cristo, imágenes santos y santas, y rituales religiosos asociados con ocasiones importantes como la temporada de cosecha o el duelo familiar.

Aunque generada por los esfuerzos misioneros del catolicismo español, esta red simbólica se desarrolló con el uso de lenguas filipinas para la evangelización y la producción de textos religiosos. A pesar de la preocupación de la Iglesia por la fidelidad a la fe católica y sus asociaciones coloniales, el catolicismo tomó forma nativa. Los puntos de vista, valores y prácticas nativas incrustados en estos idiomas se infiltraron en el discurso cristiano. Además, dado que estos textos se usaron en contextos comunitarios y personales, la apropiación nativa del catolicismo se arraigó profundamente.

Aun con los contextos históricos cambiantes durante el siglo XX, los lugares de culto, educación y otros servicios católicos caracterizan el paisaje social. Las imágenes de Cristo, de la «Mama Mary» y de los santos adornan los altares en los edificios del gobierno, en las casas y en los coches. Las ocasiones religiosas tradicionales ocupan

[4] A. F. Moreno, *Church, State, and Civil Society in Postauthoritarian Philippines: Narratives of Engaged Citizenship* (Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 2006), 31-68.

el calendario anual: Navidad, el día de los Difuntos en noviembre, la Semana Santa y el día festivo del patrón.

Esta red simbólica se extiende a aquellos que no están conectados a las iglesias cristianas. Las sectas locales con prácticas eclécticas abundan en las montañas tradicionalmente veneradas o en los callejones urbanos pobres de Manila. A menudo consideran a líderes como el héroe José Rizal como el profeta de Dios o el Cristo filipino.

Por lo tanto, esta extensa red simbólica ejerce un poder más allá del control de la Iglesia y da forma a la práctica religiosa. Ofrece una serie de historias, imágenes y rituales a través de los cuales la gente enmarca su vida cotidiana. Gemma Tulud Cruz sostiene que los trabajadores migrantes filipinos no solo llevan objetos religiosos al extranjero, sino que también conciben su trabajo en el extranjero en términos de sacrificio cristiano[5].

Pero el poder de esta red simbólica se manifiesta sobre todo en el compromiso social. Tejido bajo la tela de la vida cotidiana, irrumpe en ocasiones extraordinarias o en momentos críticos considerados liminales. Por ejemplo, durante y después de los períodos coloniales, los movimientos sociales aprovecharon esta red. Reynaldo Ileto atribuye al épico *Casaysyan nang Pasiong Mahal* (La historia de la Sagrada Pasión) (1812) haber proporcionado el lenguaje para el cambio social entre los movimientos del siglo XIX, y Joseph Scalise subraya su canto comunal[6]. John Schumacher sitúa el poder de esta red en la tradición religiosa más amplia

> que se halla en los cientos de novenas y devocionarios diferentes... que se encuentran en el idioma filipino más importante...[que] hicieron más para formar las percepciones religiosas populares, para bien o para mal, que el catecismo memorizado en las escuelas de primaria[7].

[5] G. T. Cruz, *Into the Deep: A Theological Exploration of the Struggle of the Filipina Domestic Workers in Hong Kong* (Manila: Radboud University Nijmegen, 2006).

[6] R. C. Ileto, *Pasyon and Revolution: Popular Movements in the Philippines, 1840-1910* (Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 1979); J. Scalice, «Reynaldo Ileto's Pasyon and Revolution revisited, a critique», *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeeast Asia* 33 (2018) 29-58.

[7] J. N. Schumacher, *Readings in Philippine Church History* (Quezon City: Loyola School of Theology, 1982), 456.

La procesión de enero del Nazareno Negro y la popularmente llamada Revolución del Poder Popular de EDSA de 1986 son ejemplos contemporáneos. La procesión de todo el día de millones de personas de diversos orígenes a lo largo de las calles atestadas de Manila muestra el rostro público de la devoción religiosa. La revolución de EDSA contra Marcos, aunque apoyada por la Iglesia institucional y otras fuerzas políticas, hizo que el poder de la red fuera prominentemente visible a través de imágenes y rituales católicos, por lo que algunos piadosamente enmarcaron esta revuelta como «el éxodo del pueblo filipino»[8].

Algunos han considerado la extensión y el poder de la red simbólica del catolicismo filipino como nada más que «cristianismo cultural». Tal entendimiento basado en la falsa disociación de la religión de todos los demás aspectos de la vida resulta inadecuado frente al compromiso social del catolicismo filipino.

## El poder institucional de la Iglesia católica

El poder institucional y la huella de la Iglesia católica filipina siguen la estructura católica oficial, que consiste en territorios jurídicos como las diócesis y las parroquias y se basa en creencias doctrinales, códigos morales y prácticas religiosas. Abarca ministerios de órdenes religiosas y diferentes organizaciones laicas con diversos grados de vinculación eclesiástica. Después del Vaticano II surgieron otras asociaciones como la Conferencia de Obispos Católicos de Filipinas y la Asociación de Superiores Religiosos Mayores de Filipinas más como entidades morales que jurídicas formales.

En relación con el compromiso social, cabe destacar el papel de los grupos laicos, entidades jurídicas no oficiales, pero con la misión de evangelizar «la esfera temporal» (*Apostolicam actuositatem* 6). Aunque las organizaciones tradicionales como la Legión de María se centran en las prácticas devocionales, los grupos más recientes, especialmente los carismáticos o evangélicos, han adoptado posiciones diferentes sobre cuestiones sociales, a menudo en función de sus

[8] R. Moyer, *Bayan Ko! Images of the Philippine Revolt* (Hong Kong: Project 28 Days, 1986).

relaciones con los dirigentes de la Iglesia. Couples for Christ (CFC) apoyó el juicio político del presidente Joseph Ejército Estrada por cargos de corrupción, mientras que *El Shaddai*, influido por el evangelio de la prosperidad estadounidense, lo apoyó[9].

Esta huella institucional que involucra a clérigos, religiosos y laicos tiene un amplio alcance, especialmente a través de instituciones católicas estratégicamente ubicadas[10]. Facilita el compromiso social mediante la acción concertada y la persuasión moral, y la interacción con el Estado y otros actores políticos.

En la década de 1960, líderes y grupos católicos lograron modificar la legislación sobre la inclusión de las novelas «anticatólicas» de Rizal en el currículo escolar, mientras que más recientemente han trabajado con el Congreso para la Ley Integral de Reforma Agraria y han movilizado a parroquias y escuelas contra el cambio constitucional[11].

Pero menos conocido es el modo en que el poder institucional de la Iglesia ha apoyado a los críticos y denunciantes contra el *establishment* político. Antes de la Revolución del Poder Popular, las casas religiosas dieron refugio a prominentes críticos, incluyendo al personal de la Comisión de Elecciones, que se negaron a codificar los resultados fraudulentos de las elecciones. Desde entonces, los denunciantes se han acercado a menudo a esas comunidades. Esas situaciones complejas han producido pruebas cruciales de actos ilícitos o testimonios manchados y retractados que ponen en peligro a la Iglesia.

Sin embargo, el poder institucional del catolicismo filipino no es monolítico. Aunque un abrumador 80 % del total de la población filipina se identifica como católica, su influencia entre sus miembros varía, dependiendo de la ubicación de estos en el centro o en los márgenes de la Iglesia. Por lo tanto, la voz oficial de la Iglesia no es necesariamente escuchada, como en las cuestiones del restableci-

[9] J. M. C. Francisco, «Mapping Religious and Civil Spaces in Traditional and Charismatic Christianities in the Philippines», *Philippine Studies* 58 (2010) 185-221.

[10] P. N. Abinales, *Images of State Power: Essays on Philippine Politics from the Margins* (Quezon City: University of the Philippines Press, 1998), 166-179.

[11] J. M. C. Francisco, «People of God, People of the Nation: Official Catholic Discourse on Nationalism and Nation», *Philippine Studies* 62 (2014) 315-350.

miento de la pena de muerte o la legislación sobre la salud reproductiva. En relación con la guerra contra las drogas del actual presidente Duterte, esta diferencia entre las voces oficiales y las populares se ha convertido en un gran desafío: fuertes críticas públicas de algunos líderes de la Iglesia, pero un apoyo abrumador de la mayoría católica.

## Poderes aliados de redes sociales y digitales

Los poderes simbólicos e institucionales del catolicismo filipino interactúan con otras fuentes de poder en la sociedad civil y, por lo tanto, varían en alcance y fuerza. A diferencia de contextos como el de Malasia, donde la pertenencia al cristianismo, la etnia china y un estatus económico más elevado se unen para obtener un mayor poder, esos claros vínculos no marcan al catolicismo filipino.

Por ejemplo, las religiones tradicionales, el islam y el cristianismo interactúan en todo Mindanao, y aunque algunas comunidades indígenas son musulmanas o cristianas, su «religión vivida» está mezclada con elementos de esas tradiciones, lo que da lugar a un desarrollo integral o a tensiones y conflictos.

La interacción cristiano-budista es un ejemplo también de esta alianza y práctica híbrida. Aunque los chinos locales son tradicionalmente budistas, los cristianos que hay entre ellos siguen prácticas budistas. Puesto que las fronteras del budismo no son restrictivas, esa hibridez no produce tensión interna e incluso fomenta la cooperación entre ambos grupos en el campo del compromiso social. Tras el tifón Haiyan, en noviembre de 2015, la Fundación Tzi Chi, una organización benéfica budista con sede en Taiwán, trabajó con los católicos y los musulmanes, incluso construyendo iglesias y mezquitas[12].

Las alianzas con otros poderes en redes sociales y digitales se ven facilitadas por las relaciones personales y la compatibilidad de visiones. Las relaciones personales en la sociedad filipina abren las puertas a la influencia. Los líderes de las escuelas católicas y de

[12] A. C. Dy, *Chinese Buddhism in Catholic Philippines: Syncretism as Identity* (Mandaluyong City: Anvil Publishing, 2015), 196-207.

las parroquias proporcionan acceso, aunque sea informal, a los centros de poder del gobierno o de la sociedad civil. Aunque estos no aportan necesariamente apoyo al compromiso social católico, hay casos significativos en los que esas relaciones amplifican la voz católica.

Por ejemplo, durante el régimen de Marcos, los líderes de la sociedad civil del FLAG (Grupo de Asistencia Jurídica Gratuita) y del NAMFREL (Movimiento Nacional para las Elecciones Libres) colaboraron con los líderes de la Iglesia. En las elecciones presidenciales de 1986 entre Marcos y Corazón Aquino, voluntarios del NAMFREL de instituciones católicas lucharon contra el fraude gubernamental masivo; monjas llamadas marines del NAMFREL se sentaron literalmente en las urnas[13].

Las alianzas con otros cristianos y musulmanes dependen de la similitud de los puntos de vista sociales. El People's Choice Movement, convocado en 2015 por laicos católicos, protestantes y evangélicos, protege las elecciones de «armas, matones y oro» y elige candidatos con valores cristianos.

Durante la década de 1990, el conflicto de Mindanao con las facciones musulmanas, los obispos católicos y protestantes y los miembros de la Liga Ulama de Filipinas promovieron la paz mediante una caravana itinerante y una campaña de un millón de firmas[14].

Con las actuales comunicaciones digitales, las alianzas se extienden al espacio digital. Grupos e individuos católicos crean sitios web y blogs que describen su historia, visión-misión y actividades. Pero las alianzas digitales tuvieron mayor poder en la reciente controversia sobre la legislación de la salud reproductiva. Las voces laicas de las escuelas católicas realizaron una campaña en línea criticando las cartas pastorales de los obispos y galvanizando un apoyo católico más amplio para la aprobación de la legislación. Dado que las comunicaciones tradicionales de la Iglesia han sido «de arriba abajo» des-

[13] A. F. Moreno, *Church, State, and Civil Society in Postauthoritarian Philippines: Narratives of Engaged Citizenship* (Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 2006), 31-68.

[14] Ibíd., 110-111.

de los pronunciamientos oficiales hacia los bancos de iglesia, la conectividad digital ha proporcionado una plataforma para el debate abierto entre los católicos[15].

Esta interacción en línea se ha intensificado actualmente entre los partidarios y los críticos de los anti-programas del presidente Duterte como la guerra contra las drogas y sus declaraciones anticatólicas. Ambas partes combaten en el espacio digital con mensajes y piratería informática. Los altos índices de aprobación de Duterte constituyen un desafío para los líderes y laicos católicos críticos, y plantean cuestiones sobre los poderes simbólicos e institucionales del catolicismo.

## Reflexión teológica crítica sobre la dinámicas de poder

La detallada descripción del compromiso social del catolicismo filipino esboza su multifacética dinámica del poder. Además de indicar la connivencia o la resistencia a lo largo de una historia cambiante, identifica sus poderes inherentes y aliados como también sus interacciones.

Por otra parte, ofrece una lente estratégica para analizar las dinámicas de poder en compromisos sociales determinados. El catolicismo filipino ejerce un mayor poder cuando se dan todas o algunas de las siguientes condiciones: 1) la cuestión se percibe, conscientemente o no, como vinculada a la red simbólica basada en la historia de la salvación, 2) las posiciones católicas sobre la cuestión no contradicen los puntos de vista e intereses de otros actores sociales, 3) la Iglesia moviliza sus recursos institucionales para la cuestión, y 4) los católicos se alían con otros actores debido a las relaciones personales o a la similitud de puntos de vista. Esto indica cómo las diferentes fuentes de poder interactúan y amplían el alcance y la fuerza del compromiso social del catolicismo[16].

[15] E. M. O. Genilo, «The Catholic Church and the Reproductive Health Bill Debate: The Philippine Experience», *Heythrop Journal* 55 (2014) 1052-1065.

[16] J. M. C. Francisco, «Facilitating Conditions of Church Power», *Landas* 24 (2010) 137-141.

Esta articulación de la dinámica de poder conduce a ciertas perspectivas teológicas relacionadas con el compromiso social del catolicismo filipino.

En primer lugar, la dinámica de poder implicada en el compromiso social católico filipino es inclusiva y diversa. Abarca a individuos y grupos asociados con el catolicismo de varios modos e interactúa con otras entidades y fuerzas. Este carácter inclusivo socava el frecuente presunto dualismo entre lo religioso y lo secular, entre lo espiritual y lo temporal.

Se ha criticado ampliamente el dualismo religioso-secular de las teorías comunes de la secularización. Talal Asad insiste en que tales teorías conducen a un dualismo insostenible entre «un mundo de cosas objetivas en las que vivimos realmente como seres sociales y un mundo religioso que existe solo en nuestra imaginación»[17]. En esta perspectiva, nuestro mundo social, por definición, cae fuera del religioso.

Los documentos oficiales de la Iglesia reflejan una dualidad similar entre los órdenes espiritual y temporal. Aunque el decreto del Vaticano II *Apostolicam actuositatem* (AA) reconoce la unidad de y la distinción entre ambos órdenes y la participación de todos en el apostolado de la Iglesia (AA 5-6), la dualidad aparece en la separación de tareas entre clérigos y laicos:

> A los pastores atañe el manifestar claramente los principios sobre el fin de la creación y el uso del mundo, y prestar los auxilios morales y espirituales para instaurar en Cristo el orden de las cosas temporales [...] Es preciso, con todo, que los laicos tomen como obligación suya la restauración del orden temporal, y que, conducidos por la luz del Evangelio y por la mente de la Iglesia, y movidos por la caridad cristiana, obren directamente y en forma concreta en dicho orden (AA 7).

Si bien esta separación de tareas salvaguarda la autonomía relativa de lo temporal y la no implicación de los clérigos en las políticas públicas de los partidos, constituye de hecho lo espiritual como el dominio del clero y lo temporal como el del laicado.

[17] T. Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003), 193-194.

Sin embargo, el compromiso social del catolicismo filipino desmiente ambos dualismos. Los católicos filipinos, clérigos y laicos, se comprometieron en las cuestiones sociales en el espíritu del documento del Sínodo de 1971: «la acción a favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo nos parecen completamente como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio» («La justicia en el mundo» 6).

En segundo lugar, la tensa dinámica entre los poderes simbólicos e institucionales del catolicismo filipino descubre la profunda naturaleza del compromiso social cristiano. Esta dinámica no solo explica los diferentes compromisos sociales, sino que también subraya su naturaleza histórica y a la vez escatológica.

Las perspectivas católicas a menudo ven esta dinámica en términos de oposición entre lo carismático y lo institucional. Pero tales perspectivas resultan engañosas cuando ignoran el carácter históricamente mediado de ambos poderes. Por un lado, la red simbólica del catolicismo, lejos de ser un núcleo espiritual o carismático ahistórico, opera dentro de su tradición viva expresada en historias, imágenes y rituales venerados. Esta tradición viva constituye lo que la Comisión Teológica Internacional de 2015 llama el *sensus fidelium*: «un instinto por la verdad del Evangelio, que les permite [a todos los bautizados] reconocer y respaldar la auténtica doctrina y práctica cristiana, y rechazar lo que es falso. Ese instinto sobrenatural, intrínsecamente ligado al don de la fe recibida en la comunión de la Iglesia, se llama el *sensus fidei*" («El *sensus fidei* en la vida de la Iglesia» 2).

Por otra parte, el poder institucional del catolicismo está al servicio de esta tradición viva expresada en su red simbólica y actualizada en compromisos sociales particulares. Estos compromisos buscan, pero no agotan, la plenitud del reino de Dios que está por venir. Por lo tanto, ofrecen lo que la Iglesia discierne «la organización social menos imperfecta» en ese momento histórico. Este carácter siempre provisional del compromiso social católico apunta a lo que Johann B. Metz llama «la memoria subversiva de la fe cristiana»[18].

[18] J. B. Metz, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology* (trad. David Smith; Nueva York: Seabury Press, 1980), 88-99 (trad. esp.: *La fe en la historia y la sociedad* [Madrid: Cristiandad, 1979]).

En tercer lugar, el discernimiento del compromiso social de todos los fieles exige entonces una interacción multidireccional entre lo simbólico y lo institucional en sus mediaciones históricas específicas. Sin embargo, el pensamiento católico tiende a considerar esto como la «aplicación» de la enseñanza social católica a una situación particular, un proceso deductivo que a menudo presta menos atención a la complejidad de la situación. Por ejemplo, las cartas pastorales de los obispos sobre la política, la economía y la cultura filipinas no proporcionan un análisis social coherente, y a menudo recurren simplemente a la identificación de «las luces y las sombras» en la sociedad filipina[19].

El discernimiento católico del compromiso social requiere un proceso mutuo e interactivo que respete por igual la tradición histórica viva de la fe católica, así como los «signos de los tiempos» desde abajo. El estudio de Bradford Hinze sobre el impacto del Vaticano II en las comunidades parroquiales de Nueva York ilustra la obediencia a la Palabra de Dios, no solo a través de proclamaciones proféticas sino también en las lamentaciones de Israel. Esto subraya la singular presencia del Espíritu, que es el origen primordial y la presencia que acompaña tanto a la enseñanza oficial como a la fe común del pueblo[20].

Estas perspectivas teológicas, que surgen de la dinámica de poder detrás del compromiso social del catolicismo filipino, invitan a un examen más exhaustivo del compromiso social cristiano como también de sus dinámicas de poder. Sugieren también el lugar privilegiado del catolicismo filipino debido a su larga experiencia a lo largo de contextos históricos cambiantes y sus variadas formas de compromiso social.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[19] J. M. C. Francisco, «People of God, People of the Nation» y «Letting The Texts on RH Speak For Themselves: (Dis)Continuity and (Counter)Point in CBCP Statements», *Philippine Studies* 63 (2015) 223-236.

[20] B. E. Hinze, *Prophetic Obedience: Ecclesiology for a Dialogical Church* (Maryknoll: Orbis Books, 2016).

## Bibliografía

Abinales, P. N. *Images of State Power: Essays on Philippine Politics from the Margins*. Quezon City: University of the Philippines Press, 1998.

Abinales, P. N., y Donna J. Amoroso. *State and Society in the Philippines.* Quezon City: Ateneo de Manila University Press, [2]2017.

Asad, T. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity.* Stanford: Stanford University Press, 2003.

Barry, C. «The Limits of Conservative Church Reformism in the Democratic Philippines». En *Religious Organizations and Democratization: Case Studies from Contemporary Asia.* Ed. por T.-J. Cheng y D. Brown, 157-179. Armonk, NY: M. E. Sharpe, 2006.

Cruz, G. T. *Into the Deep: A Theological Exploration of the Struggle of the Filipina Domestic Workers in Hong Kong.* Manila: Radboud University Nijmegen, 2006.

Dy, A. C. *Chinese Buddhism in Catholic Philippines: Syncretism as Identity.* Mandaluyong City: Anvil Publishing, 2015.

Francisco, J. M. C. «Facilitating Conditions of Church Power». *Landas* 24 (2010) 137-141.

—. «Mapping Religious and Civil Spaces in Traditional and Charismatic Christianities in the Philippines». *Philippine Studies* 58 (2010) 185-221.

—. «People of God, People of the Nation: Official Catholic Discourse on Nationalism and Nation». *Philippine Studies* 62 (2014) 315-350.

—. «"Letting The Texts on RH Speak For Themselves": (Dis)Continuity and (Counter)Point in CBCP Statements». *Philippine Studies* 63 (2015) 223-236.

Genilo, E. M. O. «The Catholic Church and the Reproductive Health Bill Debate: The Philippine Experience». *Heythrop Journal* 55 (2014) 1052-1065.

Hinze, B. E. *Prophetic Obedience: Ecclesiology for a Dialogical Church.* Maryknoll: Orbis Books, 2016.

Ileto, R. C. *Pasyon and Revolution: Popular Movements in the Philippines, 1840-1910.* Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 1979.

Metz, J. B. *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*. Trad. David Smith. Nueva York: Seabury Press, 1980 (trad. esp.: *La fe en la historia y la sociedad.* Cristiandad: Madrid, 1979).

Moreno, A. F. *Church, State, and Civil Society in Postauthoritarian Philippines: Narratives of Engaged Citizenship.* Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 2006.

Moyer, R. *Bayan Ko! Images of the Philippine Revolt.* Hong Kong: Project 28 Days, 1986.

Scalice Reynaldo, J. «Ileto's Pasyon and Revolution revisited, a critique». *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeeast Asia* 33 (2018) 29-58.

Schumacher, J. N. *Readings in Philippine Church History.* Quezon City: Loyola School of Theology, 1982.

—. *Revolutionary Clergy.* Quezon City: Ateneo de Manila University Press 1998.

LaReine-Marie Mosely *

# UNA PASIÓN COHERENTE CON LA PROFUNDIDAD DE LAS HERIDAS DE LOS OPRIMIDOS

Este artículo afirma la teología negra como una teología de la supervivencia que habla con una pasión que está a la altura del sufrimiento de los oprimidos. Al yuxtaponer dos reuniones eclesiales en los Estados Unidos, una en 1866 y otra en 2019, la autora describe la falta de atención a las vidas de los antiguos esclavos y a las de los afroamericanos pobres y desposeídos en Baltimore. Por último, a través de la lente de la sinodalidad, las oportunidades de viajar con viajeros difíciles se abren y proporcionan el espacio para el intercambio de historias dolorosas, de modo que la empatía acoge con agrado la narración de la verdad y todos eligen continuar el diálogo en la verdad.

## Introducción

La teología de la liberación negra tiene mucho que ofrecer a la comunidad cristiana en general. J. H. Cone, el padre de la teología negra, mostró a lo largo de su vida y su formidable corpus lo que significa reconocer la experiencia negra como

* LaReine-Marie Mosely, S.N.D., es profesora adjunta titular de Teología en la Universidad de Notre Dame de Maryland, en Baltimore. Obtuvo el doctorado en Teología Sistemática por la Universidad de Notre Dame, donde escribió su disertación sobre las perspectivas feministas «womanistas» y negras sobre la cruz de Jesucristo en la posterior soteriología de Edward Schillebeeckx. Es miembro de la rama alemana de las Hermanas de Notre Dame. Sus intereses de investigación incluyen la soteriología, la teología feminista, la teología negra, la teología católica negra, la interculturalidad y la vida religiosa, y las teologías de María.

Dirección: The Sisters of Notre Dame Center, 5900 Davis Road, Whitehouse, Ohio 43571 (Estados Unidos). Correo electrónico: lmosely@toledosnd.org

una fuente indispensable cuando se hace teología. Él creía que «porque la teología negra es una teología de supervivencia, *debe hablar con una pasión coherente con las profundidades de las heridas de los oprimidos*»[1]. El registro histórico atestigua el odio y la injusticia que se comete contra la comunidad afroamericana en los Estados Unidos y en otras regiones de la trata de esclavos en el Atlántico. Esta misma pasión también ha alimentado a la Iglesia negra. Para Cone, el lenguaje de la teología debe ser apasionado, un «lenguaje de compromiso, porque es un lenguaje que busca reivindicar al afligido y condenar a los ejecutores del mal»[2].

Con demasiada frecuencia, después del asesinato de hombres, mujeres y niños afroamericanos por las fuerzas del orden, los católicos negros se ven sin fuerza para afrontar la violencia psíquica y el terrorismo local que han conocido. Los líderes religiosos católicos o bien callan o hablan sin pasión —para no incitar a la violencia, dicen—. Cuando hacen comentarios al respecto, inmediatamente dicen que hay que respetar a las fuerzas del orden. Cone concluye que «la teología estadounidense es racista; identifica la teología como un análisis desapasionado de la "tradición" sin vinculación alguna con los sufrimientos de los oprimidos»[3].

El teólogo moral B. Massingale ha hecho la afirmación más amplia al sugerir que «sería quedarse corto decir que la injusticia racial no es una de las grandes cuestiones de la Doctrina Social de la Iglesia»[4]. Tal registro hace difícil creer que estos líderes tengan el corazón de un pastor o que entiendan la urgencia del momento para las personas que «caminan, conducen o estudian siendo negros» o para aquellos que esperan en la frontera sur buscando seguridad y una nueva vida. Afortunadamente, algunas cartas escritas por algunos obispos dirigidas a sus diócesis y archidiócesis han estado marcadas

[1] J. H. Cone, *A Black Theology of Liberation, Twentieth Anniversary Edition* (Maryknoll, NY: Orbis, 1986), 17. La cursiva es mía.

[2] Ibíd.

[3] Ibíd.

[4] B. N. Massingale, *Racial Justice and the Catholic Church* (Maryknoll, NY: Orbis, 2010), 44.

por cierta pasión, compasión, esperanza y cuidado y adaptadas a los miembros de su rebaño[5].

En las páginas siguientes, volveré a visitar dos reuniones eclesiales católicas que tuvieron lugar en Baltimore, Maryland, con más de un siglo de diferencia, para observar las respuestas o la falta de ellas por parte de los obispos, que son los maestros oficiales de la fe católica. A continuación, abordaré brevemente el floreciente don de la sinodalidad, con la esperanza de que los católicos afroamericanos, la imagen de Dios en negro[6], puedan experimentar una Iglesia que pueda ser profética, responsable y fructífera en el siglo XXI y más allá, especialmente en nombre de los oprimidos.

## I. El segundo concilio plenario de Baltimore, 1866

Era el año 1866 cuando los obispos de los Estados Unidos se reunieron para el segundo concilio plenario de Baltimore, primera sede y diócesis del país. En el trabajo magistral de Dom Cyprian Davis, *The History of Black Catholics in the United States* [La Historia de los católicos negros en los Estados Unidos], se relata las circunstancias que rodearon este consejo plenario. A mediados de la Guerra Civil, Henry Binsse, agente de la Santa Sede en Nueva York, transmitió a la Congregación de Propaganda Fide «que ya no sería posible para la Iglesia en los Estados Unidos mantener "una política de reticencia y abstención"»[7]. La esclavitud mobiliaria, después de todo, convertía a las personas en esclavos, en propiedad, violando así todos sus derechos humanos. El arzobispo de Baltimore, Martin J. Spalding, se comunicó con el cardenal Barnabo, prefecto de la Congregación de Propaganda Fide, un año antes del final de la Guerra Civil, y pidió que se convo-

[5] El arzobispo W. E. Lori de Baltimore ha escrito dos cartas sobre el racismo. El obispo M. J. Seitz de El Paso escribió «Night Shall Be No More». Esta carta sobre el racismo fue una respuesta a un tiroteo masivo en esa ciudad el 3 de agosto de 2019 que tuvo como objetivo a los latinos.

[6] C. Davis y J. T. Phelps, *Stamped with the Image of God: African Americans as God's Image in Black (American Catholic Identities)* (Maryknoll, NY: Orbis, 2004).

[7] C. Davis. *The History of Black Catholics in the United States* (Nueva York: Crossroad, 1990), 117.

cara un segundo consejo plenario[8]. Una de las razones que dio Spalding para querer reunir a los obispos de EE.UU. fue discutir un plan pastoral para abordar la evangelización y las necesidades espirituales de los americanos negros que pronto serían emancipados[9]. Barnabo dio su aprobación para este segundo consejo plenario y compartió la preocupación apostólica de Spalding por esta población[10].

En la carta de Spalding al arzobispo McCloskey de Nueva York, informándole del próximo consejo, Spalding se refirió al momento actual como «una oportunidad de oro para realizar una cosecha de almas, que desatendida puede no volver nunca»[11]. Lamentablemente, la mayoría de los obispos no estaban abiertos a las preocupaciones pastorales compartidas por Spalding y Barnabo. Sus puntos de vista personales sobre la peculiar institución de la esclavitud pueden haber fundamentado su desinterés. Además, estos obispos fueron provocados por la idea de que un prefecto, a quien se podría hacer obispo, estaría a cargo de este plan pastoral. Sin embargo, Davis observa dos ejemplos de obispos que habían estado a favor de la esclavitud, convirtiéndose en voces fuertes a favor de promover el cuidado pastoral y el bienestar de las personas esclavizadas anteriormente[12]. El arzobispo Spalding era uno de ellos. El obispo Venot de Savannah fue otro[13].

Debido a la enorme cantidad de trabajo en la agenda del segundo concilio plenario de Baltimore, el cuidado pastoral de los americanos negros fue relegado a una sesión extraordinaria que tuvo lugar después de la clausura oficial del concilio[14]. Al concluir esta sesión extraordinaria, Davis afirma:

> Los padres conciliares rechazaron la noción de un coordinador eclesiástico o prefecto apostólico. De hecho, *no se creó nada nuevo*

[8] Ibíd., 117.

[9] Ibíd., 118.

[10] Ibíd.

[11] Ibíd.

[12] Ibíd., 118.

[13] Ibíd., 119.

[14] Ibíd.

> *para tratar la situación a escala nacional*. Se decidió que cada obispo que tuviera negros en su diócesis decidiría lo que era mejor y trabajara en concierto con otros en los sínodos provinciales[15].

Con esta inacción, «una oportunidad de oro» se había convertido en una oportunidad perdida. Además, esto marcó una temprana ocasión en la que los líderes de la Iglesia en Roma mostraron una genuina preocupación por los afrodescendientes en los Estados Unidos cuando los obispos de la nación fueron incapaces de hacerlo[16].

Parece que los obispos que asistieron a esta sesión extraordinaria no pudieron salirse de su propio camino para poder discernir cómo atender las necesidades espirituales y pastorales de los americanos negros recién liberados. Los decretos publicados del consejo son tan reveladores como ominosos. Davis los cita:

> El concilio decretó que debe «pesar gravemente en nuestra conciencia que todos tengan acceso a Cristo; que todos los que administran los sacramentos estén presentes para todos los que los buscan...». Si «por alguna estupidez» sucediera que no fuera así, «uno se merecerá el mayor oprobio, pues, olvidando su cargo, no ofrece el medio de salvación a todos los que buscan, ya sean negros u otros y que por esta falta de cuidado perezcan [espiritualmente]»[17].

## II. Reunión de la Conferencia Episcopal de Estados Unidos en otoño de 2019

Ciento cincuenta y tres años después del segundo concilio Plenario de Baltimore, la Conferencia Episcopal de los Estados Unidos (USCCB, siglas en inglés) se reunió en Baltimore para su conferencia de otoño. Uno de los intercambios más significativos durante esta reunión se centró en su borrador actualizado provisional del documento de 2015, «Formando la conciencia para ser ciudadanos fieles». Se trataba de una enmienda presentada por el cardenal Blase Cupich de Chicago para incluir el párrafo 101 de la exhortación

[15] Ibíd., 120. La cursiva es mía.

[16] Ibíd., 121.

[17] Ibíd.

apostólica del papa Francisco *Gaudete et exsultate* (GE) en su totalidad. Dice lo siguiente:

> También es nocivo e ideológico el error de quienes viven sospechando del compromiso social de los demás, considerándolo algo superficial, mundano, secularista, inmanentista, comunista, populista. O lo relativizan como si hubiera otras cosas más importantes o como si solo interesara una determinada ética o una razón que ellos defienden. *La defensa del inocente que no ha nacido, por ejemplo, debe ser clara, firme y apasionada, porque allí está en juego la dignidad de la vida humana, siempre sagrada, y lo exige el amor a cada persona más allá de su desarrollo. Pero igualmente sagrada es la vida de los pobres que ya han nacido, que se debaten en la miseria, el abandono, la postergación, la trata de personas, la eutanasia encubierta en los enfermos y ancianos privados de atención, las nuevas formas de esclavitud, y en toda forma de descarte*. No podemos plantearnos un ideal de santidad que ignore la injusticia de este mundo, donde unos festejan, gastan alegremente y reducen su vida a las novedades del consumo, al mismo tiempo que otros solo miran desde afuera mientras su vida pasa y se acaba miserablemente[18].

La enmienda de Cupich intentaba amplificar la enseñanza más amplia del papa Francisco acerca de que la vida humana es sagrada en todas sus etapas, con especial atención a los pobres y vulnerables. Sin embargo, la asamblea de obispos rechazó esta enmienda porque algunos aparentemente intentaban no alargar el documento. Según el historiador y teólogo Massimo Faggioli, «el esfuerzo por neutralizar el mensaje del papa Francisco en los Estados Unidos continúa»[19]. Con estas palabras, Faggioli estaba dando voz a la creencia de que la USCCB está en desacuerdo con el papa Francisco. Se cree que los obispos nombrados por san Juan Pablo II y el papa Benedicto son de un tipo diferente a los nombrados por el papa Francisco. Aunque se suponía que se incluiría en el texto una nota de pie de página que

[18] *Gaudium et Exultate*, en http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html (1-12-2019). La cursiva es mía.

[19] M. Faggio, «Adrift and Alone: The Bishops Meet and Miss the Point», en *Commonweal*, 25 de noviembre de 2019. https://www.commonwealmagazine.org/adrift-alone (2-12-2019).

remitiera al lector al párrafo 101 de GE, la dificultad, según algunos, es el hecho de que la Conferencia de Obispos Católicos de los Estados Unidos ha hecho del aborto su principal preocupación, mientras que el papa Francisco ha escrito sobre la adopción de un enfoque más amplio de las cuestiones de la vida. El papa Francisco no podría haber sido más claro en el párrafo 101 de GE al explicar que toda la vida es sagrada y que la humanidad que sufre, especialmente, exige la respuesta compasiva de la Iglesia. Estas hermanas y hermanos son el *humanum* amenazado de Schillebeeckx entre nosotros y merecen una respuesta profética y ética que deje claro que estas circunstancias no deben existir y que deben ser cambiadas[20].

El hecho de que los obispos de EE.UU. no hayan incorporado el párrafo completo de GE es otra «oportunidad de oro» perdida para resaltar la generosidad y la opción preferencial de la Iglesia por los pobres y vulnerables. Las vidas de estas hermanas y hermanos están marcadas por la lucha y a menudo se ven truncadas debido a la violencia, la pobreza y la mala atención médica. Cuando los obispos de los Estados Unidos hacen del aborto su problema de vida «preeminente», parece que están perseverando en el aborto y en la llamada «quincena por la libertad», mientras que rara vez escriben o hablan sobre otros temas sociales.

## III. Un viaje sinodal con creatividad y responsabilidad

Al hablar del proceso sinodal durante una entrevista en 2013, el papa Francisco afirmó: «Debemos caminar juntos: el pueblo, los obispos y el papa. La sinodalidad debe ser vivida en varios niveles»[21]. En septiembre de 2018, la Comisión Teológica Internacional (CTI) publicó la traducción inglesa de «La sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia». En él, los autores se abren a este neologismo y explican su uso a lo largo de las últimas décadas. Enraizado en la Escritu-

[20] E. Schillebeeckx, *Christ the Christian Experience in the Modern World*, The Collected Works of Edward Schillebeeckx, Volume VII (Nueva York: Bloomsbury, 2014), 649-659.

[21] Papa Francisco, *A Big Heart Open to God: A Conversation with Pope Francis* (Nueva York: HarperOne, 2013), 39.

ra y la Tradición, este concepto, como el de Iglesia, es a la vez antiguo y nuevo.

La CTI indica la función del papa Francisco en el desarrollo de la sinodalidad y resalta, en esta perspectiva, la creación del Sínodo de los Obispos por san Pablo VI. El papa Francisco ha explicado también que la sinodalidad es el camino «que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio»[22].

## *A. Creatividad*

La sinodalidad y el camino que abre pueden proporcionar un espacio en el que el Pueblo de Dios pueda compartir «los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias»[23] que experimenta de una manera que pueda crear comunidad. Los católicos negros y otros católicos marginados quieren saber que su Papa, sus obispos, sus hermanas y hermanos, viven con dolor la injusticia «y hablarán con una urgencia coherente con la profundidad de las heridas de los oprimidos»[24].

En un artículo convincente, Elissa Roper ofrece una explicación innovadora de lo que significa para la Iglesia ser sinodal en «Sinodalidad: Un proceso comprometido con la transformación». Esta transformación implica «caminar con creatividad y responsabilidad»[25]. Cuando los individuos se abren a desarrollar una nueva conciencia mediante «la renovación de sus mentes» (Rom 12,2), hacen más profundos su llamada bautismal y el seguimiento de

[22] Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, 1, en http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html (11-1-2020).

[23] *Gaudium et spes*, 1, en http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html (11-1-2020).

[24] J. B. Metz, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology* (Nueva York: Crossroad), 105.

[25] E. Roper, «Synodality: A Process Committed to Transformation», *The Australasian Catholic Record*, 95 (2018) 412-423.

Jesús[26]. Esta transformación puede capacitar a nuestra comunidad cristiana a afrontar la cruda realidad de nuestra implicación institucional y personal con el racismo, el indigenismo, el sexismo, el heterosexismo, el clericalismo y todos los tipos de exclusión. Entonces, solo necesitamos girar para enfrentar los duros y fríos hechos que rodean el escándalo mundial del abuso sexual del clero y el encubrimiento mientras las acusaciones siguen saliendo a la superficie, provocando así nuestra justa indignación y pasión «coherente con las profundidades de las heridas de los oprimidos».

La sinodalidad es una manera de relacionarse en la que las personas pueden contar las historias decepcionantes cuando su comunidad eclesial no caminó con ellas en momentos de vulnerabilidad, como las ocurridas en tiempos pasados en los Estados Unidos cuando se cerraron parroquias católicas negras o cuando los católicos negros experimentaron la discriminación en parroquias y escuelas católicas o durante la celebración de la misa. No podemos olvidar el sufrimiento de las hermanas y los hermanos desplazados en la frontera sur, que ahora están siendo llevados a otros países de América Central donde esperan ser atendidos.

La creatividad puede darse a lo largo del camino sinodal cuando los fieles y sus obispos hablan francamente sobre sus preocupaciones y posibles soluciones. Por ejemplo, una comunidad parroquial o toda la diócesis puede formar círculos de estudio basados en la *Historia del catolicismo negro* de Davis en los Estados Unidos. Esto es importante, ya que la historia de los católicos negros no suele estar incluida en las historias de la Iglesia Católica en los Estados Unidos. Mientras los miembros de la comunidad se comprometan a escuchar las historias de los demás, prácticas como estas llevarán a la gente hacia una mayor sinodalidad.

Más recientemente, la tendencia a cerrar o consolidar las Oficinas para el Ministerio Católico Negro como parte de las Oficinas de Asuntos Multiculturales puede suscitarnos la pregunta de si se están promoviendo adecuadamente los intereses de los católicos negros. ¿Cómo podría llenarse el vacío que se ha creado en los barrios don-

[26] Ibíd., 416.

de las parroquias y escuelas católicas alguna vez prosperaron? Algunas congregaciones de religiosas han abierto centros de estudio/aprendizaje para estudiantes o adultos para proporcionar oportunidades de mejora. Estos ejemplos concretos de presencia y servicio pueden ser un poderoso testimonio de la preocupación de la Iglesia católica por los niños y adultos en situaciones y/o barrios difíciles.

## *B. Responsabilidad*

Roper sostiene que «la transformación de una Iglesia sinodal a nivel universal comienza con el reconocimiento de la autoridad bautismal y la responsabilidad de todos sus miembros»[27]. Con este espíritu, los individuos y los grupos pueden reconciliarse con los pecados de omisión y comisión que comprometen la promoción del reino de Dios. Los pecados del racismo, el indigenismo, el heterosexismo y el clericalismo son un buen lugar para empezar la reflexión de cada uno sobre su complicidad con ellos sobre el trasfondo de la sinodalidad y un compromiso para caminar con la propia comunidad eclesial aun cuando no sea cómodo.

Una forma de ser responsable es entender la ubicación social de uno, literal y figuradamente. Por ejemplo, Baltimore es la primera diócesis católica de los Estados Unidos. También es una ciudad plagada de una alta tasa de asesinatos, la crisis de los opiáceos, la mala gestión de la ciudad, los disturbios tras la muerte de Freddie Gray en 2015, una historia de discriminación en materia de vivienda y de niños que sufren los efectos a largo plazo del envenenamiento por plomo[28]. Si a esto le añadimos las dificultades de las escuelas públicas y la creciente brecha entre los ricos y los pobres, no es difícil darse cuenta de que esta ciudad clama por justicia. Al estar en sintonía con el lugar de sus reuniones, los obispos podrían muy bien permitir que este mensaje influya en el espíritu de sus encuentros. Algo similar puede decirse de todos nosotros. ¿Cómo puede nuestra

[27] Ibíd., 416.

[28] Freddie Gray y sus hermanos sufrieron los efectos a largo plazo del envenenamiento por plomo. Véase J. Marbella, «Beginning of Freddie Gray's life as sad as its end, court case shows», *The Baltimore Sun*, 23 de abril de 2015.

ubicación social influir en las decisiones que tomamos y en las cosas en las que pasamos el tiempo?

## Conclusión

En este espíritu sinodal, todos los miembros de la Iglesia pueden viajar juntos a nuestro futuro compartido, siempre conscientes de la peligrosa memoria de las hermanas y hermanos que han pasado y los que todavía caminan con nosotros. El proceso de recordarlos es un regalo y un desafío como J. B. Metz notaría:

> Hay recuerdos en los que las experiencias anteriores se encienden y desencadenan nuevas y peligrosas percepciones para el presente. Por breves momentos iluminan, de manera dura y penetrante, el carácter problemático de las cosas con las que hicimos las paces hace mucho tiempo... Recuerdos de este tipo son visitas peligrosas e incalculables del pasado. Son recuerdos que hay que tener en cuenta, recuerdos que tienen un contenido futuro...[29]

Ojalá que nuestra comunidad eclesial tenga el coraje de ser fieles administradores de estos impredecibles y peligrosos recuerdos y que actúe en consecuencia.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

## Bibliografía

Cone, J. H. *A Black Theology of Liberation, Twentieth Anniversary Edition.* Maryknoll, NY: Orbis, 1986.

Davis, C., y J. T. Phelps. *Stamped with the Image of God: African Americans as God's Image in Black (American Catholic Identities).* Maryknoll, NY: Orbis, 2004.

Davis. *The History of Black Catholics in the United States.* Nueva York: Crossroad, 1990, 117.

[29] J. B. Metz, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology* (Nueva York: Crossroad), 105.

Faggio, M. «Adrift and Alone: The Bishops Meet and Miss the Point». *Commonweal*, 25 de noviembre de 2019. https://www.commonwealmagazine.org/adrift-alone (2-12-2019).

Papa Francisco. *A Big Heart Open to God: A Conversation with Pope Francis.* Nueva York: HarperOne, 2013.

Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, en http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html (11-1-2020).

Marbella, J. «Beginning of Freddie Gray's life as sad as its end, court case shows», en *The Baltimore Sun*, 23 de abril de 2015.

Metz, J. B. *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology.* Nueva York: Crossroad (trad. esp.: *La fe en la historia y en la sociedad.* Madrid: Cristiandad, 1979).

Schillebeeckx, E. *Christ the Christian Experience in the Modern World.* The Collected Works of Edward Schillebeeckx. Vol. VII. Nueva York: Bloomsbury, 2014.

## *Documentos magisteriales*

*Gaudete et exultate*:

http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html

*Gaudium et spes*:

https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

# FORO TEOLÓGICO

Norbert Mette *

# SINODALIDAD[1] – PRAXIS

El papa Francisco quiere ver los sínodos como órganos de apoyo a los procesos de toma de decisiones en la Iglesia católica. Sin embargo, el estatus que deben tener dentro de la constitución jerárquica de la Iglesia, si deben servir para aconsejar las decisiones oficiales que se deben tomar o si pueden tomar decisiones vinculantes, es controvertido. Posiblemente las experiencias que se han hecho con los sínodos en la Iglesia católica hace casi 50 años pueden resultar útiles para comprender qué factores deben tenerse en cuenta en la configuración constructiva de los procesos sinodales en la vida de la Iglesia.

Casi simultáneamente, a finales de los años 60 y principios de los 70, se celebraron reuniones de «carácter sinodal» en la Iglesia católica de Europa Central: el «Concilio Pastoral» en los Países Bajos (1966-1970), el «Sínodo Común de las Diócesis de la República Federal de Alemania» (1971-1975), el «Sínodo Pastoral de los Distritos Jurisdiccionales de la RDA (República Democrática Alemana)» (1973-1975), el «Sínodo 72» en Suiza (1972-1975) y el «Proceso

* Norbert Mette fue profesor de Pedagogía Religiosa y Teología Pastoral en las universidades de Paderborn y Dortmund (Alemania). Está jubilado desde 2011. Su libro más reciente se titula *Nicht gleichgültig bleiben! Die soziale Botschaft von Papst Franziskus* (Ostfildern 2018).

Dirección: Liebigweg 11a, D-48165 Münster (Alemania). Correo electrónico: norbert.mette@freenet.de

[1] Cf. Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, en http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html

Sinodal Austríaco» (1973-1974). A partir de las decisiones del Concilio Vaticano II, la preocupación común fue tomar en serio la responsabilidad de todo el pueblo de Dios en la misión de la Iglesia y encontrar orientaciones e hitos para una renovación sostenible de la vida de la iglesia local. Con los sínodos se esperaba también poder contribuir en algo a la reducción de las tensiones y conflictos que habían surgido poco después del Consejo entre los partidarios de la reforma y los opositores.

¿Qué efectos han tenido estas asambleas en la vida eclesiástica del país respectivo? ¿Y qué se puede aprender de ellas para la formación de una Iglesia que se toma más en serio su constitución sinodal, con la que también está comprometido el papa Francisco?[2] Estas fueron las cuestiones fundamentales de un proyecto de investigación internacional con el título «Sínodos nacionales de Europa después del Concilio Vaticano II» que se llevó a cabo entre 2012 y 2014 bajo la dirección del profesor de Historia de la Iglesia Joachim Schmiedl de la Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar (Alemania) en cooperación con colegas de diferentes disciplinas teológicas y cuyo resultado se publicó en cuatro volúmenes[3]. El primer volumen presenta un nuevo comentario de todos los documentos del sínodo conjunto de las diócesis de la RFA a la luz de los desarrollos en cada ámbito temático en el transcurso de los cuarenta años transcurridos desde su celebración. El segundo volumen trata de los fundamentos jurídicos de los sínodos con el objetivo de ofrecer posibilidades de

[2] Cf. especialmente papa Francisco, Discurso en la conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos, 17 de octubre de 2015, en http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html (consulta: 27-6-2019).

[3] Cf. Reinhard Feiter, Richard Hartmann y Joachim Schmiedl (eds.), *Die Würzburger Synode. Texte neu gelesen (Europas Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil,* vol. 1 (Friburgo 2013); Wilhelm Rees y Joachim Schmiedl (eds.), *Unverbindliche Beratung oder kollegiale Steuerung? Kirchenrechtliche Überlegungen zu synodalen Vorgängen*, vol. 2 (Friburgo 2014); Joachim Schmiedl y Robert Walz (eds.), *Die Kirchenbilder der Synoden. Zur Umsetzung konziliarer Ekklesiogie in teilkirchlichen Strukturen*, vol. 3 (Friburgo 2015); Joachim Schmiedl y Wilhelm Rees (eds.), *Die Erinnerung an die Synoden. Ereignis und Deutung – in Interviews nachgefragt,* vol. 4 (Friburgo 2017).

actualización. Se examinan también la importancia de las estructuras sinodales en las iglesias de la Reforma y en la Iglesia ortodoxa. El tercer volumen aborda los fundamentos eclesiológicos de las asambleas sinodales locales. Destaca ante todo la cuestión sobre la relación entre la jerarquía y la participación de todo el pueblo de Dios en los procesos de consejo y toma de decisiones. Un subproyecto central del proyecto conjunto consistió en entrevistar a los testigos que habían participado en las asambleas sinodales. En el volumen 4 se presenta la evaluación de sus memorias de los procesos de las reuniones y las evaluaciones de sus efectos. Como se ha señalado, las cinco asambleas sinodales mencionadas al principio de este documento son el centro del proyecto de investigación. Solo Arnaud Join-Lambert, teólogo práctico y estudioso de la liturgia en la Universidad Católica de Lovaina la Nueva, dirige su mirada más allá de ellos con su inventario mundial de sínodos y —como él los llama— parasínodos después del Concilio Vaticano II[4]. Al mismo tiempo, los evalúa para ver qué problemas han surgido en relación con estos nuevos procesos de consulta y toma de decisiones en la Iglesia católica y qué preguntas surgen de ellos, especialmente para la eclesiología y el derecho canónico.

En este sentido, en lugar de entrar en los detalles de los distintos sínodos tratados en el proyecto de investigación y también en lugar de entrar en la metodología del proyecto con más detalle, se recopilan a continuación las observaciones obtenidas de los cuatro volúmenes, que a partir de las experiencias hechas en y con los procesos sinodales arrojan luz sobre las posibilidades y los límites de tal procedimiento en la Iglesia católica.

En primer lugar, cabe recordar que todas estas asambleas sinodales se celebraron todavía bajo la autoridad del CIC de 1917. Para una asamblea en el territorio de varias provincias eclesiásticas o de un país, se aplicaban las reglas de un consejo plenario (cc. 281-291): autorización del Papa; convocatoria y dirección de un legado papal; solo los miembros de la «alta» jerarquía como participantes; ratificación de las decisiones por la Sede Apostólica. Después del Concilio, la presión para convocar a los órganos consultivos y de toma de

[4] Cf. Reesy Schmiedl, *Unverbindliche Beratung oder kollegiale Steuerung?*

decisiones de la Iglesia a nivel nacional vino principalmente de la base de la Iglesia. Esto significaba —y también habría contradicho las declaraciones pertinentes del último Concilio— que era imposible excluir a los laicos de tales asambleas. Así pues, se buscaron posibilidades de modificar la legislación eclesiástica existente, ya fuera que se eligiera la forma de una consulta abierta a los obispos, sacerdotes, religiosos y laicos sin que se adoptaran decisiones legales, o que se elaboraran y promulgaran estatutos en consulta con la Sede Apostólica, en virtud de los cuales el Vaticano aceptara un «quorum laico», es decir, una participación de laicos con derecho a voto hasta un máximo del número de clérigos. Una excepción fue el Estatuto del Sínodo Común de las Diócesis de la República Federal de Alemania, negociado con la Sede Apostólica. A menudo se elogia por permitir un «nuevo tipo de sínodo». Como elementos esenciales se destacan: la orientación pastoral; la función no solo consultiva sino constitutiva de la legislación de los obispos (sin disminuir su competencia); la ampliación del círculo de participantes a los laicos y los religiosos como miembros de pleno derecho (bajo la condición del «quorum laico»); la composición de los miembros del sínodo orientada hacia la idea de la representatividad.

Un punto delicado era el estatus de los obispos dentro de los sínodos. En principio, la competencia legislativa episcopal siguió siendo reconocida. La cuestión era solo si se debía incluir o se incluía en el proceso de deliberación y decisión sinodal y en qué medida. Aquí también hubo diferentes enfoques: en parte los obispos lo dejaron para escuchar los debates y sacar sus propias conclusiones. En parte, participaron activamente en los debates, adoptando su propia posición y dejando claro cómo se ocuparían, por su parte, de las decisiones tomadas. El hecho de que las decisiones o las recomendaciones y órdenes del sínodo se pusieran en vigor para la propia diócesis era dejado (y sigue siendo), según el derecho vigente, a la discreción del obispo competente. Se puede ver sobriamente que la proximidad o distancia de cada obispo con su sínodo variaba mucho.

A esto se añade la supervisión jurídica de la Sede Apostólica, que se afirmó sobre todo cuando se incluyeron en el orden del día cuestiones de importancia eclesial universal. Como resultado, tales «puntos candentes» (como el celibato, *viri probati*, el diaconado de las

mujeres, los divorciados vueltos a casar) ni siquiera fueron admitidos para ser debatidos, o la opinión mayoritaria del sínodo que surgió en la discusión fue sometida a la Sede Apostólica como un voto. El manejo totalmente restrictivo de los votos por parte del Vaticano se convirtió en una molestia para muchos miembros del sínodo (y más allá), no solo porque vieron en él un desprecio por la «fe de todo el pueblo» (LG 12) declarada solemnemente por el Concilio. Sobre la base de esta experiencia Join-Lambert hace hincapié en «una reflexión inductiva desde la práctica»[5] sobre el sentido de la fe.

A partir de la evaluación del curso de los procesos sinodales postconciliares en todo el mundo, cree que puede reconstruir un modelo de cuatro fases típico para él. En lo que respecta a los sínodos evaluados en el proyecto de investigación, este modelo se modifica ligeramente:

1) En una fase preliminar, se es consciente de la urgencia de convocar un sínodo a nivel nacional. Como se ha señalado, esto ha sido a menudo desencadenado por una presión correspondiente de la base de la Iglesia. El conocimiento de los sínodos ya en funcionamiento o similares en otras partes de la Iglesia mundial, ha incrementado adicionalmente la presión desde abajo. En algunos casos, se han celebrado sínodos diocesanos a nivel nacional antes de la convocatoria de la asamblea respectiva, en Suiza en paralelo. Las ideas obtenidas a través de encuestas sobre el estado de ánimo actual de la gente de la Iglesia dieron un mayor impulso al plan de convocar un sínodo. En este contexto, resultó útil, como lo demuestran los informes de los Países Bajos y Suiza[6], crear un Instituto Pastoral local o un Instituto Sociológico Pastoral con la tarea de seguir y analizar continuamente la evolución de la sociedad y la Iglesia.

2) La fase de convocatoria y trabajo (las fases 2 y 3 de Join-Lambert). Después de que la decisión de celebrar un sínodo fuera tomada normalmente por la Conferencia Episcopal, era necesario en primer lugar determinar su procedimiento: elaborando reglamentos jurídicos, determinando el curso de los acontecimientos, en-

[5] Ibíd., 280.

[6] Cf. Schmiedl y Walz, *Die Kirchenbilder der Synoden*.

contrando temas y asignándolos a comisiones, etc. Cuando el sínodo finalmente comenzó a reunirse oficialmente, los procesos decisivos tuvieron lugar en las asambleas plenarias. Entretanto, en respuesta a ellas, se elaboraron propuestas temáticas en las comisiones y subgrupos. Además de los debates internos, la participación de la esfera pública eclesiástica y social más amplia jugó un papel importante. A pesar de toda la tensión que la variedad de reuniones en esta fase trajo consigo para los involucrados, la participación en el sínodo es casi sin excepción recordada como un evento extraordinario[7]. Especialmente positiva era la posibilidad de hablarse entre sí cara a cara, entre iguales. Aun cuando se produjeran controversias sobre un tema u otro, el ambiente se consideraba en general muy constructivo, sobre todo por las oportunidades de encuentros informales, por ejemplo, en una comida juntos o en reuniones fuera de los horarios de reunión. Además, la integración de la liturgia y la oración en el ritmo de la reunión y el entorno espacial, especialmente cuando el lugar de reunión era una iglesia, contribuyó a ello. Muchos participantes confesaron que para ellos la participación en el sínodo se había convertido en un «acontecimiento espiritual».

En todo ello, el sínodo se vio influido por factores cuya importancia no debe subestimarse: el papel de los protagonistas que promovieron las deliberaciones; el papel de los oradores capacitados en torno a los cuales se formaron los partidarios; la formación de grupos y facciones informales, etc. La importancia concedida al sínodo más allá del círculo de los directamente implicados se debió a la forma en que se percibió en los medios de comunicación públicos. Pero no dejó, ni deja, de influir el grupo de miembros de la Iglesia para quienes la introducción de elementos sinodales en la Iglesia católica significaba una traición a su verdadera doctrina y que por lo tanto trataron de frustrar esta empresa por diversos medios.

3) Como fase última menciona Join-Lambert la «fase final» en forma de celebración solemne de la clausura del período de sesiones del sínodo. Pero con ello no termina el proceso sinodal.

[7] Schmiedl y Rees, *Die Erinnerung an die Synoden.*

4) Al contrario, ahora comenzaba una posterior fase decisiva, a saber, la historia de la recepción y de los efectos del sínodo. Al final había una considerable cantidad de documentos. ¿Cómo fueron tratados? Por lo general se publicaban, a veces con comentarios del obispo. Algunos documentos tuvieron un efecto duradero en la vida de la Iglesia[8]. Pero también hubo esfuerzos, principalmente por parte del episcopado, de archivar cuanto antes los resultados de los sínodos. El nombramiento de obispos locales en el período post-sinodal, que rechazaron firmemente cualquier proceso sinodal en la Iglesia, fortaleció el esfuerzo por hacer que los sínodos fueran olvidados. A ello se añadía el hecho de que el nuevo derecho canónico con su reglamento sobre «consejos particulares» (cc. 439 ss.) no indicaba que debieran tenerse en cuenta las experiencias de los sínodos celebrados. Esto condujo al hecho de que —aparte de la organización de los sínodos diocesanos en algunas diócesis— se «inventaran» y pusieran en práctica diversas formas de consultas comunes del pueblo de Dios a nivel diocesano y a nivel de la Conferencia Episcopal (Join-Lambert las llama «parasínodos») —por regla general con función asesora para el obispo diocesano o la Conferencia Episcopal, a cuya discreción se atribuye la forma de tratar el «consejo»—. Cuarenta años más tarde, los miembros del sínodo que fueron interrogados expresaron su decepción por el hecho de que los «puntos candentes» de esa época aún no hubieran encontrado una solución en la Iglesia, sin mencionar a los que se planteaban nuevamente[9]. Muchos cristianos católicos que han estado involucrados en el proceso de reforma durante mucho tiempo ahora se han retirado con resignación y están invirtiendo parcialmente su fuerza en áreas sociales que consideran importantes y «que valen la pena».

La cuestión decisiva para el futuro será cómo los elementos sinodales de la Iglesia católica son compatibles con su estructura jerárquica, que reserva una competencia de decisión final para el gobierno eclesiástico. Las posibilidades que para ello abre la eclesiología

[8] Un miembro del Sínodo Pastoral de la RDA confirma además esta asamblea eclesiástica como un órgano con «un efecto especial en la formación de la capacidad democrática en un Estado no democrático».

[9] Cf. ibíd.

postconciliar se discuten en las contribuciones del tercer volumen. Es evidente que para que la vida sinodal se convierta (de nuevo) en un principio estructural también de la Iglesia católica, como exige vehementemente la experta en derecho canónico Sabine Demel[10], es necesario un cambio profundo en la comprensión teológica de los ministerios de la Iglesia y su ejercicio pastoral, hasta las normas del derecho canónico. Los actuales impulsos del papa Francisco en esta dirección dan esperanza[11]. Sin embargo, la hostilidad interna de la Iglesia que provoca es también un hecho del que aún no es posible prever el efecto que tendrá.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

[10] Cf. Schmiedl y Walz, *Die Kirchenbilder der Synoden*.

[11] Cf. además del discurso del papa Francisco al Sínodo de los Obispos (véase supra) y, fundamentalmente, su exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, su Discurso a la Conferencia Episcopal Italiana, 20-5-2019, en http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/may/documents/papa-francesco_20190520_cei.html, como también su carta al Pueblo de Dios que camina en Alemania, 29-6-2019: https://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2019/documents/papa-francesco_20190629_lettera-fedeligermania.html