

Crónica

Visita y conferencias del Dr. Christoph Theobald sj

El lunes 7 de noviembre contamos con el privilegio de la visita académica del Dr. Christoph Theobald sj, profesor del Centre Sèvres-Facultés jésuites de Paris, quien fue invitado a Chile por el Instituto de Teología y Estudios Religiosos de la Universidad Alberto Hurtado y por el Instituto de Ciencias Religiosas y de Filosofía de la Universidad Católica del Norte, en el marco de la organización del coloquio internacional “El desafío de las rearticulaciones teológico-espirituales en América Latina”, que se llevó a cabo entre el 8 y el 10 de noviembre.

En la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, el prof. Theobald ofreció una ponencia a los alumno/as de nuestra facultad, titulada “Hacer teología fundamental ante las urgencias pastorales de la Iglesia: en Europa y América Latina”, y luego otra a los profesore/as de la facultad, titulada “El estilo del Cristianismo”. Hemos querido publicar en este número de TyV ambas ponencias (traducidas aquí por Carlos Álvarez sj), ya que recogen intuiciones fundamentales de este importante autor.

En ambas conferencias el prof. Theobald nos abre a la perspectiva de una teología impregnada por un esquema comunicacional de la fe, capaz de entrar en diálogo verdadero con un mundo plural, marcado tanto en Chile como en Europa por una creciente “exculturación” de un cristianismo atravesado por una crisis profunda de credibilidad. En ese contexto sus profundas intuiciones en torno al “mesianismo” de Jesús-Cristo, cuya principal característica sería el paradigma de la hospitalidad vivida hasta el extremo, abre pistas extremadamente sugerentes y desafiantes para el cristianismo en nuestro contexto actual. Jesús, el Nazareno, no escribió las escrituras ni inauguró una teología dogmática, sino que inauguró una forma de relacionarse con los demás y de habitar el mundo a partir de su propia singularidad. Dicho estilo del cristianismo nos impulsa, por un lado, a superar los riesgos actuales de “neodarwinismo social”, luchando de manera “profética y contemplativa” por el cuidado de la casa común. Y, por otro, a asumir la dimensión teológica de la hospitalidad, comprendida como una santidad, que implica una relación particular con la muerte y una fe profunda en la resurrección.

El cristianismo como estilo

Santiago, 7 de noviembre de 2022
Facultad de Teología UC

Entrevistado el 29 de marzo de 2015 por el diario francés *La Croix*, el prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe –que en ese momento era el cardenal Gerhard Ludwig Müller– dijo:

La llegada de un teólogo como Benedicto XVI a la Cátedra de Pedro es probablemente una excepción. Incluso Juan XXIII no era un teólogo profesional. Francisco también es más pastoral y la Congregación para la Doctrina de la Fe tiene la tarea de ser una estructura teológica de un pontificado.

Esta afirmación, bastante sorprendente, tiene la ventaja de expresar públicamente lo que, sin duda, es la opinión de todos los que se quejan más o menos discretamente de la falta de claridad doctrinal de las posiciones pastorales del papa Francisco.

Tocamos aquí un malentendido fundamental sobre el lugar que debe ocupar la “doctrina” en la vida de la Iglesia hoy; un malentendido que, desde el inicio del Vaticano II en el famoso discurso de apertura del papa Juan XXIII sobre la *pastoralidad* de lo que el Concilio deberá proponer¹, nunca se ha aclarado. ¿Es posible mantener una distinción estricta entre “doctrina” o “estructura teológica”, por un lado, y discurso pastoral, por otro, como deseaba el entonces Prefecto del Santo Oficio, el cardenal Ottaviani, en el Concilio? ¿No deberíamos más bien sostener que la pastoralidad es constitutiva de la doctrina, porque indica la relación que tenemos con ella, hoy como al principio y en cada nuevo período histórico del cristianismo?

Este conflicto de interpretación, más o menos latente desde el Vaticano II, entra en una nueva fase con el papa Francisco. Su gran texto programático, la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (24 de noviembre de 2013), se inspira de manera original en la “pastoralidad” de Juan XXIII y del Vaticano II. Pero, al mismo tiempo, Francisco ya ha introducido a la Iglesia en una nueva era. Las disputas sobre una

¹ JUAN XXIII, Discurso de apertura del Concilio *Gaudet mater Ecclesia* (11 de octubre de 1962).

hermenéutica de la continuidad o una hermenéutica de la discontinuidad del Concilio, que marcaron en gran medida los dos pontificados anteriores, se alejan y son ahora superadas por la cuestión misionera: ¿qué podemos ofrecer como “recurso” a la humanidad y a toda la tierra, que se encuentran en un cambio sin precedentes? La encíclica *Laudato si'* (24 de mayo de 2015) sobre el cuidado de la casa común es la primera expresión de esta superación; ¡y es significativo que este largo texto, de doscientos cuarenta y seis números, solo cite tres veces al último concilio (GS 26, 36 y 63)!

Estas dos primeras observaciones, a las que se añadirán otras, dibujan, sin duda, los contornos de un nuevo estilo. Central en los dos documentos pontificios que acabamos de mencionar, la noción misma de *estilo* permite comprender no solo el modo en que el papa Francisco reposiciona lo “doctrinal” en el sentido de la “pastoral” del Vaticano II, sino también su nuevo modo de situar la fe cristiana y católica dentro de la mutación histórica que, sesenta años después del inicio del Concilio, estamos viviendo. Esta es la hipótesis que me gustaría desarrollar centrándome en primer lugar en el propio concepto de estilo y su capacidad para ayudarnos a pensar en la tradición cristiana hoy. En efecto, desde finales de los años 90, lucho por una concepción estilística de la tradición cristiana (I)².

1. UNA MANERA DE HABITAR EL MUNDO

Vincular los dos términos cristianismo y estilo puede resultar sorprendente. ¿No se corre el riesgo de que esta asociación favorezca una peligrosa estetización de la tradición cristiana, que opera en ciertas estrategias pastorales destinadas a hacer competitiva la propuesta cristiana en el mercado de los bienes religiosos? Otros sospecharán que el acercamiento entre teología y estética es una forma de eludir la estructura normativa de la fe, tal como la defiende la tradición

² Me permito referir aquí a mi libro *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, y las posteriores elaboraciones de este paradigma. Véase “Le christianisme comme style. Thèses sur l’arrière-plan épistémologique de l’approche”.

dogmática del catolicismo. Sin embargo, el proyecto de expresar la identidad cristiana en términos de estilo es ya antiguo. Friedrich Schleiermacher y Hans Urs von Balthasar lo emprendieron, cada uno a su manera: el primero según una orientación hermenéutica que se apoya en los documentos de la comunidad primitiva para exponer “la esencia particular del cristianismo”³, inaccesible al solo enfoque gramatical pero abierta a una percepción específica que él llama “adivinación” (*Einführung*); la segunda en el marco de una fenomenología teológica que se apoya en la analogía entre las bellas artes y la belleza de las “existencias elegidas” para discernir “el arte divino o la *santidad* modelada por Dios”⁴.

1. El concepto de estilo tiene, en efecto, algunas ventajas para abordar la identidad cristiana. Bajo la influencia de la lingüística del siglo XX se ha desarrollado una estilística de la expresión. Simultáneamente, la fenomenología ha intentado pensar en la singularidad de una obra concreta o en la “maestría” que manifiesta en su autor: la *allure* (aspecto, estampa), podríamos decir, que ya no es una cuestión de comparación clasificatoria, sino de la manifestación de una singularidad incomparable y de una verdadera innovación. Según Maurice Merleau-Ponty⁵, el estilo de una obra de arte puede designarse como “emblema de una manera de habitar el mundo”. Citando a Malraux, precisa: “Todo estilo es la conformación de los elementos del mundo que permiten orientarlo hacia una de sus partes esenciales”. Esta operación de metamorfosis crea otro mundo, el mundo tal y como lo habita el artista.

2. Comprendido así, el enfoque estilístico nos permite no reducir el cristianismo a su enseñanza doctrinal, sino honrar el conjunto de la vida cristiana en sus expresiones tanto singulares como plurales, relacionales y sociopolíticas. Esto no deja de ser importante para un pensamiento que quiere volver a la fuente común de la teología

³ F. SCHLEIERMACHER, *Le statut de la théologie. Bref exposé (1810/1830)*, Le Cerf, Paris 1994, § 84.

⁴ H. VON BALTHASAR, *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la Révélation, 1: Apparition*, Aubier, Paris 1965, 30.

⁵ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, Gallimard, Paris 1960, y en particular, los capítulos I: *Le langage indirect et les voix du silence*, y II: *Sur la phénoménologie du langage*. El desarrollo del tema del estilo se encuentra en las páginas 65-95.

dogmática, la teología moral, la espiritualidad y la teología práctica. El principio de concordancia entre forma y contenido, tan esencial para caracterizar la calidad estilística de una obra y fácilmente aplicable a la cuestión de la credibilidad de la fe y la acción cristiana, aparece como un hilo conductor.

3. Para acceder a esta fuente, me situaré entre el “movimiento” de Jesús de Nazaret y la Iglesia naciente, pasaje constitutivo de la fe cristiana. Evidentemente, no puedo honrar aquí las difíciles cuestiones históricas y epistemológicas que plantea este pasaje (véase las “tesis epistemológicas”). Me contentaré, pues, con un enfoque un tanto global, basado en el asombro histórico y la admiración creyente por la posteridad y la fecundidad de la actividad evangelizadora del Nazareno en Galilea, que, en total, apenas duró más de dos años. Empecemos, pues, por esbozar la *allure* de lo que ocurre con el Nazareno y pasa a la vida de la Iglesia naciente.

Este modo de ser se caracteriza por un cierto tipo de relación, comprometida con aquellos y aquellas con los que Jesús se encuentra de forma inesperada, y por el efecto que se produce. Sin establecer comparaciones con otras figuras como Sócrates, Buda, etc., este modo de ser puede describirse en primer lugar en términos de hospitalidad cotidiana (*philoxenia*)⁶, que es accesible a una percepción elemental, incluso antes de introducir el vocabulario teológico de la “santidad”, que es más técnico y se refiere más al sistema de interpretación del

⁶ Véase lo que dice Emile BENVENISTE sobre el vocabulario de la “hospitalidad”, que desempeña un papel central en el primer volumen de *Economie, parenté, société* (economía, parentesco, sociedad) de *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (Les éditions de Minuit, París 1969). En su seminario “De l’hospitalité” (*Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre de l’hospitalité*, Calmann-Lévy, París 1997), Jacques DERRIDA se apoya en estas lecturas de Benveniste, “tan preciosas como problemáticas”, para poner de relieve lo que considera la aporía, o incluso la antinomia de la hospitalidad: “Habría una antinomia [...] entre, por un lado, la ley de la hospitalidad, la ley incondicional de la hospitalidad ilimitada (...), y por otro lado, las leyes de la hospitalidad, esos derechos y deberes siempre condicionados y condicionantes, tal y como los define la tradición grecolatina o, incluso, la tradición judeocristiana, todo el derecho y toda la filosofía del derecho hasta Kant y Hegel en particular, a través de la familia, la sociedad civil y el Estado” (*Anne Dufourmantelle invite*, 73). Lo que yo llamo la “santidad hospitalaria” del Nazareno es una forma de situarse en esta aporía.

judaísmo. De episodio en episodio, los relatos evangélicos consiguen mostrar la asombrosa distancia del Nazareno de su propia existencia. Hablando de otro, del “Hijo del Hombre” por ejemplo, del “sembrador” o del “dueño de la casa”, pospone constantemente la cuestión de su identidad, negándose a dejarla fijada prematuramente (Mc 1,24s, etc.). Lejos de ser una artimaña o una estratagema, esta postura es la expresión de su singular capacidad para aprender tanto del público en general como de cada nueva situación que se presenta (Mc 1,40s; 5,30; 7,27-29; etc.). De este modo, crea un espacio de libertad a su alrededor, a la vez que comunica, con su simple presencia, una beneficiosa proximidad a quienes acuden a su encuentro. Este espacio de vida les permite descubrir su propia identidad y acceder a ella a partir de lo que ya les habita en profundidad y se expresa de repente en un acto de fe: crédito hecho a quien está al frente y al mismo tiempo a la vida entera. Entonces pueden marcharse, porque lo esencial de su existencia se ha jugado en un instante. Pero algunos permanecen con él (Jn 1,35-39) o son llamados a seguirle (Mc 1,16-20) o, incluso, a ocupar su lugar (Mc 3,13-19).

De estas pocas observaciones sobre la hospitalidad del Nazareno se desprenden dos rasgos que determinan la santidad, en el sentido preciso en que este término puede aplicarse a Él y a sus asociados, en el mundo bíblico del judaísmo del siglo I: la capacidad de aprender o de despojarse de sí mismo (1) en favor de una presencia a cualquiera (2), aquí y ahora (Mc 8,35// y Jn 12,24s). Lo que queda por aclarar, en este punto, es el sentido que recibe de estos rasgos la relación con el origen, con el Dios Santo. Sin dejar este espacio de vida que acaba de abrirse, tratemos sucesivamente su perfil mesiánico y su perfil escatológico.

1. El perfil mesiánico de la santidad neotestamentaria

Lejos de ser una expresión de debilidad, el vaciamiento de sí mismo del Nazareno y su capacidad de aprendizaje son más bien el signo de una autoridad (*exousia*) o de una fuerza (*dynamis*) cuyo secreto es su concordancia consigo mismo: irradia porque en él, los pensamientos, las palabras y los actos están en absoluta correspondencia y manifiestan la simplicidad y la unidad de su ser. Su irradiación, sin embargo, no deslumbra, sino que es discreta o, incluso, desaparece en

beneficio de cualquier otro, y suscita y revela en él mismo lo elemental de la vida, también llamada fe, de cuyo origen nunca se apropia. Esto explica por qué deja ir o despide a sus compañeros, sin dejar de llamar a algunos para que le sigan. Este espacio relacional –creado a menudo en torno a una comida compartida⁷–, es radicalmente abierto en amplitud y profundidad, porque se sitúa por debajo de los *mitswôt* –en particular de las reglas de pureza religiosa y ritual del judaísmo– y se basa en su propio principio, la ausencia de mentiras o la concordancia de pensamientos, palabras y actos, que es perceptible, precisamente, por cualquiera, que se beneficia de él en el momento mismo en que descubre su posibilidad en sí mismo.

Sin embargo, la lectura mesiánica de esta santidad hospitalaria del Nazareno por parte de los primeros cristianos no era evidente, sino que formaba parte de un conflicto de interpretaciones, interno al judaísmo, que provocó la muerte violenta del Nazareno y continuó mucho tiempo después. Según ciertas tradiciones postexílicas, la venida del Mesías debe estar legitimada por el advenimiento real de los tiempos mesiánicos. Mientras rechaza esta exigencia de legitimación, contraria a la hospitalidad y al tipo de percepción que implica (la confianza de la *fe*), Jesús hace gestos de poder (*dynameis*) –en la perspectiva sinóptica– y realiza signos (*sèmeia*) o cumple sus obras (*erga*), según el lenguaje del cuarto Evangelio. La curación de los ciegos ocupa aquí un lugar especial, sin duda porque percibir la santidad que actúa en lo que sucede no está inmediatamente asegurado, sino que presupone el descubrimiento, en sí mismo, de un mismo posible, dejado a la libertad inalienable de cada persona.

Pero esta posibilidad es desmesurada o sin medida. Esto se desprende, en primer lugar, del propio itinerario de Jesús, quien, hasta

⁷ Véanse las múltiples escenas de comidas (“reales” y parabólicas), relatadas en los relatos evangélicos (Mc 2,13-20//; Lc 7,36-50; 12,37; 13,29//; 14,1-24//; 15,23; 16,19-31; 19,1-10; 22,27-30; Jn 13,1-30), que pudieron ser el origen del rumor, relatado en Lc 7,34: “He aquí un glotón y un borracho, un amigo de los recaudadores de impuestos y de los pecadores”. Un análisis más completo de la hospitalidad neotestamentaria tendría que tener en cuenta encuentros como el de Pedro y el centurión de Cesarea (Hch 10,1-48), una especie de nuevo Pentecostés, la crítica paulina a las evasivas de Pedro en Antioquía (Ga 2,11-13) y los modales en la mesa de los corintios (1 Co 11,20-22), o el banquete de bodas del Apocalipsis (Ap 3,20 y 19,9).

el final, mantiene el espacio de hospitalidad abierto y le da su forma definitiva cuando la incompreensión, incluso la violencia, llega a poner a prueba el comportamiento ético –ausencia de mentiras o armonía consigo mismo– que está en su origen. Pero, ¿cómo distinguir esta santidad mesiánica de una locura que no conoce medida? El cuarto Evangelio amplía al máximo la gama de interpretaciones adversas: recordando las dos explicaciones, profana y religiosa, relatadas por Marcos –“Está poseído, es irracional (*mainesthai*)” (Jn 10,20)–, Juan añade, por un lado, el motivo de la presunción (Jn 8,52) y del suicidio (Jn 8,22), y, por otro, el de la blasfemia (Jn 10,33).

Ahora bien, el discernimiento entre la locura y la santidad no solo concierne a la identidad del Mesías, sino que se reproduce en la vida cotidiana, cada vez que surge una situación elemental de hospitalidad abierta. Es entonces cuando se abre de forma desmesurada el humilde presente, que solo puede ser honrado de forma única por quien, en el acto, se muestra fiel a los demás. Los sermones de la montaña y de la llanura confrontan a sus lectores con el mismo límite, por definición infinitamente móvil, entre una perspectiva desmedida y la medida de tal o cual, entre lo que puede ser una locura y lo que puede resultar una manifestación de santidad. Es imposible decidir desde el exterior y con referencia a un sistema legal o proceder por simple comparación. Por ello, es notable que los textos relaten más bien situaciones concretas en las que el conflicto está ya asumido, confrontando al lector, no con un heroísmo inalcanzable, sino con una cierta naturalidad o evidencia: el exceso paradójico se ha mostrado, aquí o allá, acorde con tal o cual cosa. Uno podría retroceder ante esta perspectiva desmesurada de un mundo formado por innumerables seres únicos en una relación de hospitalidad. Sin embargo, es esta forma de habitar el mundo la que el Santo de Dios inauguró.

2. El perfil escatológico de la santidad del Nuevo Testamento

Este segundo aspecto se refiere al carácter definitivo y último de lo que ocurre en el encuentro con el Nazareno. Hay que calificarlo de escatológico porque nos enfrenta al nacimiento y a la muerte y, al mismo tiempo, nos abre a la totalidad de la historia, a sus resortes últimos, y a la dimensión de altura del espacio hospitalario del Mesías donde interfiere la voz de Dios.

Nacer y morir es, sin duda, un fenómeno universal, pero sus interpretaciones divergen profundamente. Desde el punto de vista particular de la tradición bíblica, no es solo la muerte la que se opone a la vida, sino la muerte y la mentira, inextricablemente unidas entre sí. Desde el principio del Pentateuco (Gn 2,4b-3,24), esta confusión – considerada como la más elemental– es planteada y discernida por el narrador del segundo relato de la creación. El poder que la muerte ejerce sobre la vida es, en realidad, solo ficticio: la muerte lo obtiene únicamente sugiriendo al ser humano que confunda los límites inherentes a su existencia con una envidia subyacente a la vida. De esta forma, le provoca una reacción y una lucha encarnizada por defender lo que considera su derecho, casi siempre a costa de los otros. La alianza entre esta violencia y una especie de ceguera cuasi-nativa se concluye así bajo el signo de lo que la escritura fustiga como la última mentira de una envidia fundamental de la vida, manifestada por la mutación de la muerte en el “último enemigo” (1 Co 15,25-27). El Mesías es quien la desarma haciendo oír la Buena Noticia, la noticia de una bondad radical y siempre nueva.

Comprender lo que se oye aquí presupone que identifiquemos sin vacilación el origen de esta noticia oída –Dios como *Abba*, Padre– y que percibamos simultáneamente la razón de ser del vínculo intrínseco entre esta voz y su origen. El “¡feliz!” que se escucha nos libera, de hecho, de la sospecha de una envidia final hacia nosotros. Desarma a la muerte como último enemigo de la vida y la transforma en mensajera, capaz de convencer a todos los que vienen del precio incomparable de su existencia: si solo tienen una vida, esta de una vez por todas es la garantía de su unicidad. Solo un origen paternal –Dios Padre– puede llevar el peso de esta feliz noticia. El que la escucha percibe súbitamente la única novedad que es su simple existir entre su nacimiento y su muerte y, del mismo modo, del existir de los otros. Una diferencia se abre aquí en el corazón mismo de la existencia encarnada, para ser atravesada por una conversión o una inversión: es la existencia única de alguien que es, cada vez, nuevo; pero percibirla como novedad y buena novedad, requiere una voz capaz de hacerla oír y de hacerla visible, sobre todo cuando esta evidencia elemental no es o ya no es inmediatamente accesible: es lo que consigue el Evangelio de Dios anunciado por su enviado o *angelos*.

Pero aun así necesitamos, en una situación de mentira, que el anuncio de un tal Evangelio sea de una credibilidad sin falla. Aquí encontramos de nuevo el principio de concordancia entre el fondo y la forma. Esta exigencia concierne en primer lugar al propio evangelista; pero su propia credibilidad incluye que él sepa que la convicción de su interlocutor solo puede provenir de él mismo. La hospitalidad del Nazareno es tal que suscita, despierta y revela en aquellos con los que se encuentra, lo elemental que abordé por primera vez en términos éticos: la ausencia de mentira o de concordancia consigo mismo. Pero esto esconde en cada uno, como también hemos percibido, una posibilidad última de orden teologal –la mutación de su relación con su propia muerte– que, gracias a lo que escucha en sí misma, se muestra, en tal situación, acorde con ella. La escucha de la bienaventuranza, en boca de Jesús o de sus asociados, representa entonces una verdadera victoria sobre la mentira, lo que sugiere el término *con-vicción*. Pero esta solo es realmente con-vicción si proviene al mismo tiempo de lo más profundo de la persona que escucha el “¡feliz!”: tiene que oírse a sí mismo decirlo, desde lo más profundo de su ser, para convencerse.

Estas pocas reflexiones sobre el perfil mesiánico y escatológico de la santidad hospitalaria de Jesús de Nazaret nos han llevado poco a poco hacia las razones teológicas de una comprensión estilística de la identidad cristiana.

Como se acaba de esbozar, la identidad cristiana desborda lo que puede conseguir un enfoque doctrinal, por muy dogmático o moral que sea. Se necesita otro modo de aproximación, capaz de percibir lo que, cada vez, es del orden de un advenimiento o de un acontecimiento único y último, y, como tal, verdaderamente nuevo. En efecto, la unicidad de alguien, especialmente la de Jesús de Nazaret, no es el resultado de la aplicación de una regla general a un caso particular. Esconde un juego infinitamente móvil entre lo que es comparable o mensurable y lo que no lo es, encontrando su lugar de reposo provisorio en la concordancia del sujeto consigo mismo, perceptible solo dentro de una relación y un espacio de hospitalidad. Y lo que es último o definitivo, como el nacimiento y la presencia de la muerte, escapa también a toda objetivación porque toca a la capacidad

elemental del sujeto de dar crédito a la vida y de dejar mutar su relación con la muerte. Esta solo puede concebirse frente a alguien único en quien se percibe el trabajo de esta misma mutación en el momento en que la autoriza en otro.

¡Esta novedad, que es absolutamente nueva cada vez y en cada ser, solo puede ser abordada por el pensamiento estilístico! El estilo es efectivamente del orden de la fineza, como diría Pascal:

Es la fineza “sapiencial” que nace en el corazón mismo de la hospitalidad abierta del Nazareno (Pr 9,1-6 y Lc 7,31-36), en su santidad comunicativa, como hemos dicho; como tal, implica y suscita la capacidad de ver y oír, en lo que se oye y se ve, la concordancia invisible e inaudible de alguien consigo mismo, como única cada vez, en el corazón de una vida hecha capaz de considerar la muerte de un modo nuevo.

Una vez esbozado mi planteamiento de una concepción estilística del cristianismo, sin explicitar su trasfondo epistemológico (me remito a las tesis), es el momento de decir una palabra sobre el planteamiento estilístico del papa Francisco.

2. LA NOCIÓN DE “ESTILO” Y SU USO POR EL PAPA FRANCISCO

Una constatación se impone desde el principio: si bien la encíclica *Lumen fidei* (29 de junio de 2013), primer documento doctrinal del papa Francisco, pero escrito “a cuatro manos” con su predecesor, no conoce aún el vocabulario estilístico, un estudio preciso permite distinguir veintidós apariciones del mismo en *Evangelii gaudium* y dieciocho en *Laudato si’*. Evidentemente, se encuentra en todos los demás documentos de Francisco, incluyendo y de manera significativa en *Fratelli tutti*. Está claro que al papa le gusta este vocabulario. En el último número de la introducción al primero de estos textos (EG 18), lo utiliza para determinar su objetivo, que es “trazar los contornos de un determinado estilo evangelizador [...] que debe asumirse en la realización de toda actividad”; y si en la Encíclica endurece el significado del término, como veremos, se encuentra todavía en el lugar estratégico de la introducción que determina los temas o ejes que

Francisco se propone abordar (LS 16). Contentémonos con un breve resumen, antes de indicar algunas consecuencias.

1. El vocabulario estilístico de la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* y de la encíclica *Laudato si'*

1.1. En *Evangelii gaudium*, este vocabulario se distribuye en función de varios campos de significado, el más frecuente e importante de los cuales es el de los estilos de vida, abordado a través de la noción de cultura, que el texto define así: “Se trata del estilo de vida de una sociedad precisa, de la manera propia que tienen los miembros de tejer sus relaciones entre ellos, con las otras creaturas y con Dios” (EG 115). Nótese la función estructural que se da aquí a un triple juego relacional entre los seres humanos, las demás creaturas y Dios, retomado en la Encíclica *Laudato si'* (66).

En la pluralidad cultural –el texto distingue, por ejemplo, entre estilos ciudadanos y estilos rurales (EG 72)– se introduce muy rápidamente una diferencia discriminatoria entre, por un lado, un “estilo de vida que excluye a los demás” (EG 54), “que debilita el desarrollo y la estabilidad de los vínculos entre las personas y desnaturaliza los lazos familiares” (EG 67). En pocas palabras, “un estilo individualista” propio de los paganos (EG 195), y, por otro lado, “un estilo de vida y de pensamiento más humano, más noble, más fecundo, que dignifica el paso de los hombres por esta tierra” (EG 208). Notemos de paso que este *más*, que indica una orientación,; pero deja abierta la medida que se le da, recuerda el *magis* de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio⁸, dejado –como la medida evangélica (Lc 6,38)– al discernimiento de cada uno. En efecto, el criterio de discernimiento lo proporciona lo que *Evangelii gaudium* llama el “estilo de vida del Evangelio” (EG 168), cuyo núcleo es la gratuidad o “el principio del primado de la gracia” (EG 112) y, por tanto, la alegría⁹. Este estilo encuentra su forma definitiva en el itinerario de Jesús,

⁸ Véase SAN IGNACIO, *Ejercicios Espirituales*, n° 97.

⁹ El texto ofrece aquí una transformación significativa del adagio tomista *gratia supponit naturam* (la gracia supone la naturaleza) en “la gracia supone la cultura” (EG 115); volveré sobre ello en la tercera parte.

evocado varias veces, “su entrega en la cruz no es otra cosa que la cumbre de este estilo que marcó toda su vida” (EG 269).

Hay que mencionar aquí la herencia del grupo conciliar llamado “Iglesia de los pobres” y la importancia decisiva de la visión mesiánica de Lc 4. Es esta visión la que retoma *Evangelii gaudium* al establecer, en el centro del texto (cap. 4), un vínculo intrínseco entre el Evangelio y su dimensión social: “Cuando leemos las Escrituras, queda claro que la propuesta del Evangelio no consiste solo en una relación personal con Dios. [...] La propuesta es el Reino de Dios (Lc 4,43); se trata de amar a Dios que reina en el mundo. En la medida en que consiga reinar entre nosotros, la vida social será un espacio de fraternidad, justicia, paz y dignidad para todos” (EG 180). La llamada a “escuchar el clamor de los pobres”, que resuena, por así decirlo, en el abismo de este capítulo central (EG 187-196), se basa aquí en el Antiguo Testamento, en el itinerario de Jesús y en la misión paulina:

Quando san Pablo se dirigió a los apóstoles en Jerusalén, temeroso de correr o de haber corrido en vano (cf. Ga 2,2), el criterio clave de autenticidad que le indicaron fue el de no olvidar a los pobres (cf. Ga 2,10). Este gran criterio, para que las comunidades paulinas no se dejen devorar por el estilo de vida individualista de los paganos, es de gran actualidad en el contexto actual, donde tiende a desarrollarse un nuevo paganismo individualista (EG 195).

El decidido estilo evangelizador cuyos contornos esboza la Exhortación es, pues, en primer lugar, el fruto de todo un desarrollo histórico subterráneo que, a partir de *Evangelii nuntiandi* (1975) de Pablo VI, conduce a una confluencia entre, por una parte, la misión, puesta por *Ad gentes* en el principio de la Iglesia (AG 5), y, por otra, el desplazamiento del foco de atención hacia los destinatarios y sujetos privilegiados de la evangelización: los pobres. Nada distingue mejor este estilo específico que el énfasis en una cercanía real y cordial con ellos: “El pobre, cuando es amado, «es estimado de gran valor» (S Th I-II, q 26, a 3), y esto distingue la auténtica opción por los pobres de cualquier ideología [...]. Solo desde una proximidad real y cordial podemos acompañarles adecuadamente en su camino de liberación. Solo así será posible que los pobres se sientan «en casa» en todas las

comunidades cristianas. ¿No es esta la mayor y más eficaz presentación de la Buena Nueva del Reino?” (EG 199).

Este modo de hacer presente el Evangelio, sin embargo, requiere una seria reforma de la Iglesia, una “transformación misionera”, según el título del primer capítulo de la Exhortación¹⁰. Esto hace explícito por primera vez lo que quedó implícito en el Concilio y en la exhortación de Pablo VI, es decir, la necesidad de un retorno crítico de la Iglesia a sí misma y a su propia manera de ser, precisamente a partir de la evangelización de los pobres y por los pobres, erigida como principio mismo de toda la vida eclesial. En efecto, la crítica profética no puede dirigirse solo a la sociedad, sino que, si quiere seguir siendo creíble, debe aplicarse igualmente a aquella parte de la cultura humana que afecta a la Iglesia, o incluso la “devora” (EG 195) corriendo el riesgo de enfermarla (EG 77): un estilo de evangelización uniforme y rígido (EG 75), un cierto estilo católico propio del pasado (EG 94) o, más sutilmente, la contradicción entre “sólidas convicciones doctrinales y espirituales” y “un estilo de vida que conduce al apego a las seguridades económicas, o a los espacios de poder y de gloria humana” (EG 80). “Imagino una opción misionera”, dice el papa Francisco, subrayando el objetivo positivo de la crítica, “una opción capaz de transformarlo todo, para que las costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje y toda estructura eclesial se conviertan en un cauce adecuado para la evangelización del mundo actual, más que para la autoconservación” (EG 27).

1.2. El uso del vocabulario estilístico en *Laudato si'* es, a la vez, más específico y preciso. Pues, aunque es consciente de la misma distinción entre, por un lado, nuestros estilos de vida, constitutivos de nuestras culturas, y, por otro, su especificación cristiana –“el estilo de vida del Evangelio”, o incluso un “estilo evangelizador”–, la Encíclica se sitúa sobre todo en el primero de estos dos niveles, y específica, según su objetivo ecológico, la diferencia discriminatoria entre un “estilo consumista” (LS 204) con su “modo de producción y consumo” (LS 23 y 59) y un “nuevo estilo de vida” (LS 16) que, en relación con el

¹⁰ *Unitatis redintegratio* 6, que establece la exigencia de una “reforma permanente”, es el primer texto conciliar citado por la Exhortación.

paradigma dominante de la tecnología, adquiere necesariamente aspectos contraculturales (LS 108).

El análisis se afina considerablemente, sobre todo en el capítulo 3, que examina “la raíz humana de la crisis ecológica”. Inspirándose en gran medida en Romano Guardini en *El fin de los tiempos modernos*¹¹ y, posiblemente (sin nombrarlos), en Ivan Illich y la Escuela de Frankfurt, el Papa desmonta “el modo en que la humanidad ha asumido, de hecho, la tecnología y su desarrollo con un paradigma homogéneo y unidimensional” (LS 106). El reduccionismo que denuncia tiene su raíz en la relación que mantenemos con nuestros objetos: “Hay que reconocer que los objetos producidos por la técnica no son neutros, porque crean un marco que acaba condicionando los estilos de vida y orientando las posibilidades sociales en función de los intereses de determinados grupos de poder” (LS 107). El resultado es “la imposición (por parte de toda una cultura) de un estilo de vida hegemónico ligado a un modo de producción” (LS 145), la dominación tecnocrática global, incluso sobre la economía y la política, por parte de unos pocos (LS 109), lo que hace que “sea una contracultura elegir un estilo de vida con objetivos que puedan ser, al menos en parte, independientes de la técnica, sus costos, así como su poder de globalización y masificación” (LS 108).

Para liberarse del control del paradigma homogéneo y unidimensional de la tecnocracia, no basta con aliviar los síntomas y reducir la cultura ecológica a una serie de respuestas urgentes y parciales a tal o cual problema inmediato; es necesario adoptar decididamente una “visión diferente” y diferenciada sobre la realidad: “una forma de pensar, una política, un programa educativo, un estilo de vida y una espiritualidad que constituyan una resistencia al avance del paradigma tecnocrático” (LS 111). Este nuevo estilo de vida es, por tanto, el núcleo de lo que la Encíclica llama una “ecología integral”. Este requiere toda una educación que, como aclara el capítulo 6, implica el aprendizaje de “pequeñas acciones cotidianas” y necesita – como la tradicional adquisición de sólidas virtudes o buenos hábitos

¹¹ R. GUARDINI, *La fin des temps modernes* (Cerf, Paris 1952), con siete citas.

mediante el ejercicio y la repetición– “motivaciones apropiadas” (LS 211).

Es en este marco donde el papa Francisco aborda la especificidad cristiana del estilo de vida alternativo:

La espiritualidad cristiana propone otra manera de comprender la calidad de vida y fomenta un estilo de vida profético y contemplativo, capaz de ayudar a apreciar las cosas en profundidad sin obsesionarse con el consumo (LS 222).

La expresión “estilo de vida profético y contemplativo” debe compararse con la de “estilo evangelizador”, utilizada por *Evangelii gaudium*. Y si el primer texto se refiere en su capítulo 4 al “Evangelio del Reino de Dios”, el segundo introduce desde el capítulo 2 “el Evangelio de la creación”. Naturalmente, es la “mirada contemplativa” de Jesús (LS 96-100 y 221) la que se erige aquí como referencia última (mientras que *Evangelii gaudium* se refiere a toda la vida de Jesús), así como, en proximidad cercana al Nazareno, la figura de san Francisco y su relación cordial con todas las criaturas (LS 10-12, 66, 87, 91 y 221).

2. Dos consecuencias

Por último, me gustaría mencionar al menos dos consecuencias importantes del paradigma estilístico.

2.1. La primera se refiere a la relación entre culturas y, por tanto, también entre “iglesias particulares” en el seno de su propia catolicidad. Aquí es donde intervienen los cuatro principios desarrollados en el capítulo 4 de la Exhortación *Evangelii gaudium*. Me limitaré a citar aquí el cuarto principio: “El todo es superior a las partes” (EG 234-237); de hecho, va acompañado de una comparación entre dos metáforas, la de la esfera y el poliedro, que *Evangelii gaudium* considera como dos formas de representar la relación entre un todo y sus partes. La cosmovisión de la esta exhortación se comprende según el modelo del poliedro. El discurso doctrinal que insiste en los principios no pierde su necesaria función reguladora, aunque nunca logrará llegar a los destinatarios y receptores de la evangelización, según su singularidad en relación integrada en los conjuntos sociales y ambientales cada vez más amplios, pero manteniendo su originalidad. Solo un enfoque estilístico lo permite, porque es sensible

a la confluencia de todos los elementos parciales en un dato singular en el que estos elementos conservan su originalidad, al tiempo que son habitados por el todo que es la “plenitud de la riqueza del Evangelio”.

2.2. El paso a una Iglesia sinodal es la consecuencia eclesiológica del enfoque estilístico del mundo de las culturas y las sociedades. Porque hay que inventar una nueva manera de escuchar y de escucharse bien para gestionar nuestras diferencias y su propensión a convertirse en conflicto, incluso en violencia. Una nueva manera que no puede imponerse de manera autoritaria o extrínseca, sino que debe venir del interior de nuestros cuerpos sociales, de la Iglesia en particular.

Estas pocas indicaciones deberían bastar para esbozar una concepción estilística del cristianismo. Para explicitar el trasfondo epistemológico, someto algunas tesis recapitulativas en el debate.

3. TESIS SOBRE EL TRASFONDO EPISTEMOLÓGICO DEL ENFOQUE

1. *Antecedentes exeagéticos*

1.1. Una definición estilística de la esencia del cristianismo presupone una comprensión genética del cristianismo naciente, que solo puede ser elaborada con la ayuda de la exégesis histórico-crítica; las perspectivas pragmáticas y narratológicas deben integrarse en este enfoque histórico. Solo destacando la diferencia entre el Jesús histórico y su movimiento, por un lado, y la Iglesia naciente fundada en la experiencia de la resurrección de Jesucristo, hecha por los discípulos, por otro, se puede poner de relieve el potencial creativo de la Iglesia y su proceso de institucionalización multiforme, frente a una dogmatización o judicialización demasiado apresurada (derecho divino) de los orígenes.

1.2. El hecho de que Jesús no escribiera nada, las razones de esta ausencia y el devenir-escritura del cristianismo naciente son para nosotros un principio teológico que nos permite descifrar la génesis del cristianismo (eclesiogénesis). La relación paradójica de Jesús y el apóstol Pablo con la escritura de su pueblo proporciona el trasfondo necesario para este desciframiento: 1. Jesús y Pablo comparten las Escrituras (Ley, Profetas y otras Escrituras) con sus contemporáneos; estas forman el mundo que les es común y constituyen su comunidad

de interpretación. 2. La superación (*Aufhebung*) [i.e. conservar-suprimir] de la autoridad de la escritura como escritura (incluso el diablo puede citar la escritura) en favor de una presencia (*parousia*; Fil 1,25ss) de los compañeros en un nuevo género de acontecimiento de encuentro, donde cada vez este o aquel acontecimiento adquiere autoridad última (y funciona como condición para entender la escritura). 3. La invención de un nuevo tipo de escritura, enteramente al servicio de esta *parousia* apostólica y orientada al desvelamiento del Reino de Dios y de la conversión. Un desvelamiento de lo nuevo que se produce al interior del mundo común de todos, pero que, al mismo tiempo, lo hace anciano.

1.3. Este principio del devenir-escritura del Nuevo Testamento puede ser leído, a partir de las parábolas de Jesús, en los diferentes géneros del Nuevo Testamento: epístolas paulinas, evangelios, apocalipsis de Juan. La reflexividad integrada en estos géneros muestra claramente que los escritores del Nuevo Testamento son conscientes de la ambivalencia teológica de toda escritura (“la letra mata...”) y siguen –al menos implícitamente– una regla generativa de la escritura cristiana.

2. Presupuestos filosófico

2.1. El acontecimiento de encuentro y de relación pre y post pascual así documentado resiste tanto a un enfoque puramente hermenéutico como a uno puramente fenomenológico. La tradición hermenéutica inaugurada por Schleiermacher se basa en la *sola Scriptura* luterana; tiende a reducir la cuestión de la esencia particular del cristianismo a la interpretación de sus obras y a pensar solo en un segundo momento en el “color jesuánico fundamental” –Schleiermacher habla de la escuela platónica como su “color socrático fundamental” – o de la “fuerza unificadora que emana de Cristo” (la problemática del canon y de la inspiración). La tradición fenomenológica de Balthasar, en cambio, parte directamente de “la figura de la revelación divina en la historia”, con “Cristo como principio y fin”, esquivando la crítica histórica moderna de los textos y su apropiación hermenéutica y teológica. La oposición de estas dos tradiciones reproduce la tensión tan característica de nuestro tiempo entre el mundo de la vida

cotidiana y las obras del espíritu, así como también las culturas de los expertos que se forman en su suelo (Habermas).

2.2. Una estilística “neotestamentaria” no puede consagrarse a una sola de estas dos tradiciones. El estilo de los textos neotestamentarios se define por la posibilidad que ofrecen de hacer que vuelva a suceder lo que ocurrió entre Jesús y aquellos en cuyo camino se cruzó, con su propia manera de habitar el mundo (M. Merleau-Ponty).

3. *El contexto histórico y cultural*

3.1. Un obstáculo decisivo en el camino hacia una comprensión estilística del cristianismo es el paradigma dogmático que se formó en el catolicismo post-tridentino y que fue codificado por el Vaticano I y la encíclica post-modernista *Humani generis* (1950). Estipula el estrecho vínculo entre el dogma en sus ramificaciones cada vez más diferenciadas (dogma, moral, derecho y liturgia) y una visión católica. Esta visión se disuelve gradualmente por la secularización interna iniciada por la modernidad y por el individualismo, la desinstitucionalización de los sujetos, el probabilismo y el pluralismo radical de las concepciones del mundo en la posmodernidad, o se convierte en una cultura interna comunitarista.

3.2. Paralelamente, la teología católica del siglo XIX y el Vaticano I plantean la cuestión de la forma de la fe como *rationabile obsequium*, asociada a la búsqueda de la racionalidad y la libertad propias de la fe. Con la forma de lo católico, se aborda al mismo tiempo el problema de la credibilidad. Juan XXIII (*Gaudet Mater Ecclesia*) y el Vaticano II retomaron esta cuestión de la forma creíble del catolicismo: la forma dogmática del cristianismo no se abandonó en absoluto. Sin embargo, debía integrarse en la forma pastoral. Juan XXIII acuñó el término estilo pastoral. Esta forma implica la relacionalidad de principio del proceso vivo de la tradición, la historicidad y pluralidad cultural de *tradentes y tradendum*, y la capacidad de aprendizaje creativo de la Iglesia como comunidad de comunicación (*renovatio-reformatio*).

3.3. El paradigma estilístico se comprende como una continuación lógica de la pastoralidad inaugurada por el Vaticano II. Este lee las Escrituras como matriz de la eclesiogénesis actual; lo que conlleva consecuencias ecuménicas e interreligiosas y se comprende

fundamentalmente como un servicio para la renovación interna del “vínculo social y político”. Se centra en la cuestión de la forma de la existencia cristiana y su credibilidad.

4. *El canon de las disciplinas de la teología*

4.1. Hoy en día se puede seguir haciendo referencia a la concepción elaborada por Johann Sebastian Drey y Friedrich Schleiermacher: el triángulo de la teología histórica, la teología práctica y la teología normativa (filosofía de la religión y dogmática).

4.2. El aspecto histórico-genealógico (cf. 1.1) debe tener una importancia especial en este esquema.

4.3. Desde el siglo XIII, la epistemología teológica y la enseñanza de los lugares teológicos han separado la teología especulativa de la espiritual. La aproximación estilística de la esencia del cristianismo actual conduce a unificar estas dos perspectivas teológicas. Tal reconciliación no es solo el fondo de la “noción de experiencia”, recibida por la teología desde la crisis modernista, sino también una exigencia de la comprensión del cristianismo introducida al principio como un acontecimiento de encuentro y de relación particular en el mundo: el aspecto cristológico de este acontecimiento desaparecería de la historia sin su aspecto pneumatológico.

4.4. Si la estilística bíblica y teológica puede leerse en los grandes y pequeños géneros del Nuevo Testamento, los himnos y la doxología (liturgia) deben ocupar también un cierto lugar en el canon de las disciplinas teológicas. La cuestión fundamentalmente teológica de la verdad de la revelación divina en la historia queda vinculada en última instancia, dentro de un enfoque estilístico del cristianismo, a esa forma de doxología en la que Dios mismo –mediante una inversión radical de la perspectiva del creyente– se convierte en el sujeto de su designio (*Prothesis tou Theou - oeconomia*).

5. *La hospitalidad y la santidad mesiánica de Jesús*

5.1. En el marco de la fenomenología y la hermenéutica, la noción de estilo puede reducirse a los tres elementos siguientes: (1) la singularidad de una obra o la fuerza creativa única de su autor; (2) el acontecimiento del encuentro en el que el espectador, el oyente o el lector se compromete en el proceso creativo de la propia plasmación

artística; (3) la manera de habitar el mundo: “Todo estilo es una conformación de los elementos del mundo que permiten orientarlo hacia una de sus partes esenciales” (Merleau-Ponty). En este contexto, el cristianismo debe ser definido, a la vez, en el plano antropológico y universal como también en su singularidad teológica, incluso teologal. Las dos nociones de hospitalidad y santidad mesiánica sirven a este propósito.

5.2.1. En lo concerniente a la hospitalidad, se puede referir a los análisis del vocabulario de base de las instituciones indoeuropeas presentados por E. Benveniste. En su desarrollo ulterior por parte de J. Derrida (*De l'hospitalité*) aparece no solo el estatuto ambivalente del extranjero, que puede aparecer en el umbral de la puerta como anfitrión (*hospes*) y como enemigo (*hostis*), sino también la estructura antinómica de toda hospitalidad, que es en principio incondicional, pero que al mismo tiempo se concede según condiciones culturales que son cada vez particulares. La hospitalidad desempeña un rol central en los escritos judeocristianos: “No os olvidéis de practicar la hospitalidad, porque así algunos han acogido a los ángeles en sus casas sin saberlo” (Hb 13,2), en alusión al tríptico estructuralmente importante del Génesis 18 y 19. El itinerario de Jesús –como el de Lucas– puede comprenderse ampliamente desde esta doble perspectiva. Jesús no solo asume la incondicionalidad de la hospitalidad, incluso hacia el enemigo –“El traidor está sentado aquí conmigo en la misma mesa” (Lc 22,21//: Sal 41,10)–; también supera siempre *in actu* la antinomia entre el condicionamiento histórico y cultural y la incondicionalidad (ley y evangelio), que aparece como antinomia a poco que reflexionemos. Al mismo tiempo, la hospitalidad jesuánica aporta la cura de la sordera y la ceguera, desarma la violencia y permite al extranjero –transformándolo en prójimo– practicar él mismo una hospitalidad incondicional.

5.2.2. La noción de santidad propia a la escritura –la lengua francesa distingue aquí (como E. Levinas) entre lo santo y lo sagrado– puede entenderse como una interpretación teológica del hecho antropológico de la hospitalidad; una lectura que no resuelve simplemente la antinomia que acabamos de evocar, sino que la hace vivible en cierto modo. Tres aspectos de la santidad –que ya es comunicada al pueblo

de Dios en los escritos judíos (Antiguo Testamento) como atributo propio de Dios– deben relacionarse estrechamente aquí: (1) la concordancia consigo mismo; (2) el cumplimiento de la regla de oro (en la simpatía y compasión activas); (3) una nueva relación con la propia muerte (cf. Hb 2,10-18).

5.3.1. La unicidad de Jesús se deja discernir en el cumplimiento de su hospitalidad radical y en su camino hacia la muerte: “Nadie puede quitarme la vida. Lo doy por mi propia voluntad” (Jn 10,18). Su resurrección es la confirmación de esta santidad comunicada por Dios a los hombres. El título arcaico del Mesías –“Tú eres el Santo de Dios” (Jn 6,69; cf. también Mc 1,24 y Hch 2,27)– resume este hecho radicalmente humano y teológico.

5.3.2. La unicidad es también una noción ambivalente en la lengua griega: *monos* significa tanto único (cf. Jn 1,18) como solo (cf. Jn 8,16). La unicidad puede conducir al aislamiento y a la esterilidad; pero también puede –mediante la muerte y el don gratuito de sí mismo– transformarse en fecundidad: “El grano de trigo debe caer en la tierra y morir, de lo contrario permanece solo (*monos*). Pero si muere, da mucho fruto” (Jn 12,24). La unicidad de Jesús, el Santo de Dios, consiste, pues, en dar vida a una diversidad de singularidades, vinculándolas así entre ellas y transmitiéndoles una nueva relación con la tierra como huésped (la tierra como herencia). Son precisamente estas tres características –la singularidad de la figura de Jesús; el acontecimiento de la relación y el encuentro que integra a los destinatarios en el proceso creativo de configuración de sus vidas; la nueva relación con la muerte y el mundo– las que se hacen visibles, vivibles y pensables gracias a una aproximación estilística de la esencia del cristianismo en el mundo y únicamente gracias a ella.

Christoph THEOBALD sj
Facultés jésuites de Paris, Centre Sèvres

Hacer teología fundamental ante las urgencias pastorales de la Iglesia: en Europa y América Latina

Santiago, 7 de noviembre de 2022
Facultad de Teología UC

La pregunta por la contextualidad de la teología fundamental es relativamente reciente. Solo se pudo considerar seriamente cuando las iglesias de los continentes distintos de Europa experimentaron la transición de iglesias-reflejo (fundadas por europeos) a iglesias-fuente. En el caso de América Latina, los historiadores afirman que este proceso se completó en Medellín, en 1968. Pero esta afirmación probablemente debería matizarse comparando la historia de la Iglesia en los distintos países del continente, ya que Chile ha seguido su propio camino.

En cualquier caso, mi hipótesis es que esta diferenciación contextual no debería ser tratada como un anexo de una teología fundamental supuestamente universal, sino que debería reflejarse desde el principio en la propia concepción de la tradición cristiana y, por tanto, en el concepto de una teología fundamental contextual. Una suposición similar debería hacerse sobre el estatus ecuménico de esta teología, o sobre los portadores de la tradición cristiana, hombres y mujeres.

En función de la hipótesis que acabo de esbozar, comenzaré, pues, con algunas observaciones preliminares sobre la estructura de la teología fundamental, tal como yo la entiendo, y sobre la diferenciación contextual que se impone hoy.

1. A PROPÓSITO DE LA ESTRUCTURA DE LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL Y DE SU CONTEXTUALIDAD

Tradicionalmente, la teología fundamental europea se ha dividido en tres tratados –la *demonstratio religiosa*, la *demonstratio christiana* y la *demonstratio catholica*– seguidos de un cuarto tratado que analiza los *lugares teológicos* (el tratado de los *loci*). Sin embargo, desde el Concilio Vaticano II, la teología católica ha tomado clara conciencia de que el

cristianismo es un fenómeno enraizado en la historia y que, por tanto, necesita una hermenéutica contextual que, en cada caso, debe volver a determinar el centro y el punto focal de la fe. Como enfoque fenomenológico y hermenéutico, esta determinación contextual precede a los tres tratados clásicos de teología fundamental y debe acompañarlos de principio a fin.

Para simplificar al máximo, toda la teología fundamental puede organizarse en torno a tres preguntas claves. (1) ¿En qué consiste la fe cristiana? –esta es la pregunta hermenéutica y fenomenológica sobre la esencia del cristianismo–. (2) ¿Por qué creer? –esta es la cuestión apologética de los motivos de credibilidad (clásicamente tratada en las tres demostraciones)–. Y (3) ¿cómo acceder al acto de fe? –se trata de la cuestión epistemológica de los lugares teológicos o *loci theologici*–.

Como es de esperar, hay que entrar un poco en la primera de las tres preguntas para entender por qué el carácter contextual no se añade a una esencia constituida de una vez por todas, sino que introduce en ella una movilidad histórica sin fin.

Si, con una parte de la teología fundamental contemporánea, se toma la *traditio* o *paradosis* esencialmente misionera (en el sentido paulino e ireneano del término) como punto focal de la fe cristiana, hay que empezar por identificar tres polos: (1) una referencia: el Evangelio del Reino de Dios (*tradendum*); (2) los que lo anuncian (*tradentes*), nunca en nombre propio, sino en el de quien los envió –Cristo Jesús y sus discípulos misioneros, e incluso la Iglesia– y (3) los que lo reciben, los destinatarios y la sociedad. Podemos hablar aquí del triángulo constitutivo de la tradición cristiana.

El Vaticano II hizo dos, quizás tres, aclaraciones importantes. (1) Según los últimos desarrollos del Concilio, no existe primero la Iglesia y luego la misión. Esto es lo que leemos al principio del decreto sobre la actividad misionera: “Por su propia naturaleza, la Iglesia en su peregrinación en la tierra es misionera, ya que tiene su origen en la misión del Hijo y en la misión del Espíritu Santo, según el designio de Dios Padre. Este designio surge del «amor fontal»” (*Ad gentes*, 2). (2) Al mismo tiempo, el Concilio subraya a los destinatarios: no son una mera caja de resonancia; el Evangelio anunciado ya está misteriosamente actuando en ellos, en un estado abierto o de espera,

gracias a la presencia de la Sabiduría, del Espíritu Santo o de la Palabra de Dios en toda la creación. Basta con citar aquí un extracto de los dos últimos párrafos, compuestos durante los últimos días del Concilio, sobre la cuestión del contexto de los destinatarios e introducidos en *Gaudium et spes*, 44 y *Ad gentes*, 22:

Desde el principio de su historia (*ab initio suae historiae*), ella [la Iglesia] ha aprendido a expresar el mensaje de Cristo sirviéndose de los conceptos y de las lenguas de los diversos pueblos, y, además, se ha esforzado por enriquecerlo con la sabiduría de los filósofos: esto para adaptar el Evangelio, dentro de los límites adecuados, tanto a la comprensión de todos como a las exigencias de los sabios. En efecto, esta predicación acomodada (*accomodata proclamatio*) de la palabra revelada debe seguir siendo la ley de toda evangelización (*lex omnis evangelisationis*) (GS, 44).

Esto significa que el triángulo de la tradición cristiana puede y debe leerse en sentido inverso: lo que sucede en los destinatarios (dentro de su cultura y de su forma de vivir en el mundo, para ser notado por nosotros: “discernimiento de los signos de los tiempos”) se refleja de alguna manera en la figura de una Iglesia misionera y en la forma de interpretar, aquí y ahora, el Evangelio del Reino de Dios. Aquí se estimula constantemente nuestra creatividad.

Añadamos una tercera insistencia del Vaticano II, a la que volveré más adelante, a saber, el considerable asunto de la concordancia entre el Evangelio del Reino de Dios y el estilo de vida de quienes lo anuncian.

La estructura de una teología fundamental contextual surge, pues, de lo que se acaba de decir. En un segundo momento, propongo esbozar una ruta, sabiendo que, en Europa, lo que se llama “senderos de largo recorrido” (GR) tiene muchas variantes (como los caminos de Santiago de Compostela). Proponer un itinerario de teología fundamental contextualizada¹² es al mismo tiempo invitarles a inventar el suyo propio.

¹² Véase mi esbozo de una teología fundamental: Ch. THEOBALD, *L'Europe, terre de mission. Vivre et penser la foi dans un espace d'hospitalité messianique* (Les Editions du Cerf, Paris 2019).

2. ITINERARIO (S) DE TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

Teniendo en consideración lo anterior , me parece que un curso o tratado de teología fundamental debería comenzar con un prelude que defina brevemente la disciplina (con referencia a 1 Pe 3,15), insistiendo en el vínculo intrínseco entre la “experiencia de fe”, por un lado, y la reflexión teológica, por otro, y desplegando brevemente las tres preguntas clave (que es de esperar que los estudiantes/lectores se hagan): ¿qué, por qué, cómo?

Luego viene la bifurcación contextual incluso antes de que se teorice. En Europa, hay que introducir aquí las características de los destinatarios del anuncio del Evangelio, haciendo intervenir a la sociología y a la historia. El principal reto es pensar la secularización y, desde un punto de vista teológico-político, la laicidad, para introducir (con E. Durkheim y M. Weber) la distinción entre modernización y post o hipermodernidad (desaparición de la cuestión de la verdad, pragmatismo, individualismo, pluralismo de las formas de vida, desinstitucionalización del creer y crisis de la democracia), para hacer sensible al empobrecimiento de una parte de la población y a los flujos migratorios y para desprender, finalmente, la ideología neodarwiniana que nos habita. Frente a este contexto, la fe cristiana parece ampliamente exculturada, lo que constituye el factor más importante de la crisis actual.

En América Latina, conviene proponer una breve historia de la evangelización del continente, de la emancipación de las sociedades del catolicismo, de la imbricación teológico-política de las iglesias en el desarrollo del continente, con las resistencias que ha suscitado, en particular en la teología de la liberación, y de la mundialización de la cultura (con los fenómenos de mestizaje que implica), con el fin de dar voz primero a los destinatarios del anuncio del Evangelio del Reino de Dios.

Aquí intervienen las urgencias pastorales de la Iglesia, sin duda específicas de Chile. Me atrevo a enunciarlas utilizando el vocabulario de la crisis y pasando de lo más visible a lo más profundo y duradero:

- Los terribles escándalos de abusos que han destruido la confianza de gran parte de la población en la institución eclesial.

- La drástica disminución de las comunidades católicas, que están siendo devoradas por las iglesias evangélicas y, sobre todo, por otros caminos espirituales.

- La creciente dificultad de la tradición cristiana para llegar e inspirar la vida cotidiana de nuestros contemporáneos, una dificultad analizada por los sociólogos en términos de exculturación.

La noción médica de crisis (analogía entre el individuo y el cuerpo social). “La crisis es un desequilibrio relativo entre dos equilibrios relativos” (hay “crisis mortales” y “crisis transformadoras”). Se puede esperar que la actual crisis del cristianismo en Chile sea una “crisis de transformación”, pero, véase Lc 18,8: “Pero el Hijo del Hombre, cuando venga, ¿encontrará fe en la tierra?”.

En la situación de crisis que acabamos de evocar, es importante volver a los fundamentos de la fe. En su simplicidad, las tres preguntas que deberían guiar toda teología fundamental –¿qué? ¿por qué? ¿cómo?– deben ayudarnos a hablar con un lenguaje simple y solo sobre lo esencial.

Una última parte del preludeo debería introducir el principio de pastoralidad del Concilio Vaticano II –discurso de apertura de Juan XXIII; GS 44 y A, 22– y ofrecer una primera relectura del Concilio, mostrando su novedad y sus carencias (antropocentrismo, ausencia de la cuestión ecológica, etc.). Esta tiene una función de teorización histórica al mostrar cómo surgió el interés pastoral y contextual en la Iglesia y en la teología fundamental. A partir de estos datos históricos podemos volver a las tres cuestiones clave, mostrando que ya estaban en marcha en la teología fundamental clásica y que deben resituarse hoy en el contexto que es el nuestro, preocupado –y esto es lo más importante– por el respeto a la alteridad del otro. Porque la Iglesia católica sigue siendo sospechosa de querer recuperar a los demás, o incluso de tener el poder sobre ellos.

3. ¿QUÉ ES LA FE CRISTIANA? ESBOZO DE UNA HERMENÉUTICA FUNDAMENTAL

En esta primera parte, hay que proponer primero un esbozo de los datos neotestamentarios de la identidad cristiana (con el trasfondo de

algunos textos del Antiguo Testamento, para mostrar desde el comienzo la orientación mesiánica de la fe), sin olvidar el paso del anuncio del Evangelio del Reino de Dios por parte de Jesús de Nazaret a la proclamación kerigmática de Cristo Jesús como Evangelio por parte de la comunidad cristiana naciente y la orientación hacia una doctrinalización de la fe (San Agustín, Tomás de Aquino, etc.).

Sobre este trasfondo, puede explicitarse el concepto neotestamentario de revelación (en referencia a la literatura apocalíptica), tal y como fue recogido por Santo Tomás de Aquino, el Concilio Vaticano I (*Dei filius*) y el Concilio Vaticano II (*Dei verbum*), y hacer comprender lo reflexivo moderno de las nociones de autorrevelación y de autocomunicación de Dios en relación intrínseca con una correspondiente mutación del concepto de fe. La lógica de estos conceptos reflexivos y comunicacionales, utilizados en *Dei verbum* de forma verbal, es decir, procesual, puede explicarse en tres etapas:

(1) Dios no tiene nada que revelar que nosotros mismos podamos encontrar con los recursos de que disponemos. Esta formulación negativa prohíbe cualquier competencia entre la fe y el saber humano; la secularización se vuelve ahora concebible desde un punto de vista teológico, como lo afirman varios pasajes de los documentos conciliares (DV 12; GS 36).

(2) Dios solo tiene una cosa que revelar y comunicarnos gratuitamente: Él mismo y Él mismo como nuestro destino. Esta segunda tesis se formula de forma positiva y garantiza lo que finalmente es la única especificidad de la fe cristiana: el acceso a la intimidad de Dios –la *intima Dei* (DV 4)– por medio de Jesús, el Cristo, en el Espíritu Santo (cf. también Rm 5, 1-5).

(3) Pero si Dios lo ha revelado realmente todo, lo ha dado todo gratuitamente –¿qué más podría revelarnos después de habérsenos comunicado en su Hijo?–; entonces puede guardar silencio, como intentó explicar a sus lectores el gran Juan de la Cruz en su *Subida al Monte Carmelo* (nº 22), con la ayuda de su exégesis de Hb 1,1; y entonces, desde el punto de vista teológico, puede producirse la mundanización del mundo o la secularización. Si Dios calla de esta manera es para permitir que cualquiera hable, y esto significa, en

primer lugar, darle la competencia interpretativa con respecto a su situación individual y colectiva en el mundo.

Lo que se fundamenta así es un concepto de revelación divina que implica constitutivamente su admisibilidad; punto decisivo a subrayar, por dos razones: (1) es necesario distinguir entre esta admisibilidad, que debe ser garantizada por la hermenéutica eclesial, y la recepción efectiva, que releva el misterio de la libertad humana (2). El otro efecto de un concepto de revelación que implica su admisibilidad hermenéutica es hacer posible pensar en su historicidad, siendo la única huella de la revelación cristiana en la historia humana su recepción efectiva por la fe, siempre bajo tal o cual figura histórica precisa.

Un último desarrollo debería entonces considerar la diversidad de figuras cristianas (precisamente en el espíritu de una hermenéutica fundamental), distinguir entre una identidad dogmática de la fe (enfanzada por el catolicismo) y una identidad kerigmática (defendida por el protestantismo), reintroducir la noción de *paradosis* (1 Ts 1-3; 1 Co 11,23-26; 1 Co 15,1-3; Rm 10,8-21) con la distinción entre lo que se ha de transmitir (*tradendum*), los que lo transmiten (*tradentes*) y los destinatarios; una aproximación que conduce a la cuestión central de la coherencia estilística entre el Evangelio que se ha de anunciar y la manera de anunciarlo dirigiéndose a tal o cual persona, grupo o cultura, etc. (la cuestión de la credibilidad de la fe encuentra aquí sus raíces).

Hay que introducir aquí tres precisiones o distinciones.

(1) Una consideración epistemológica de la relación entre la *Paradosis* como proceso histórico y su puesta por escrito plural en las Escrituras, dado que la urgencia escatológica vivida por el Cristo/Mesías Jesús hace que no escriba nada, dejando a los suyos solo a sí mismo (su propio cuerpo, su propia sangre).

(2) La *Paradosis* neotestamentaria está, pues, enraizada en el itinerario de Jesús (“penúltimas realidades”, Dietrich Bonhoeffer) y, más concretamente, en su hospitalidad mesiánica. Es el espacio constitutivo de la admisibilidad del Evangelio del Reino de Dios, incluso de la autocomunicación de Dios, un espacio expuesto a la violencia y al mismo tiempo capaz de desarmarla.

(3) Es la incondicionalidad o gratuidad absoluta de la aceptación de Jesús de cualquiera lo que exige hoy distinguir entre una fe elemental de cualquiera y una fe crística, la de los discípulos-misioneros y apóstoles. Aquí tendrá que intervenir una fenomenología de la fe/confianza y su capacidad interpretativa, basada en particular en LG 12 (*sensus fidei fidelium* y carismas) y sus lecturas ulteriores.

Este tercer punto sobre la esencia de la fe cristiana se presta obviamente a importantes desarrollos contextuales. Lo dicho anteriormente sobre la hospitalidad mesiánica encuentra un eco particular en la teología latinoamericana, en la resistencia a un integralismo católico instrumentalizado por los poderes económicos y políticos, en la opción preferencial por los pobres, y en los análisis de la piedad popular (que deben colorear lo que una fenomenología de la fe y su capacidad de interpretación y ritualización puede sacar a la luz).

Para concluir esta primera parte, se pueden explicar los cuatro principios de la Exhortación *Evangelii gaudium*, y en particular, el cuarto, que afirma que “el todo es mayor que la parte” (EG 234-237). El paso de la metáfora de la esfera a la del poliedro resume perfectamente el camino de una concepción universalista y a-contextual de la tradición a una concepción contextual y católica de la *Paradosis*.

4. ¿POR QUÉ ADHERIR A LA FE CRISTIANA? ESBOZO DE UN ITINERARIO APOLOGÉTICO

En primer lugar, hay que precisar la relación entre las cuestiones del qué y el por qué, una conexión que es particularmente decisiva en una situación en la que la credibilidad de la fe cristiana está gravemente desacreditada. La articulación de las dos cuestiones se basa, en efecto, en la noción de admisibilidad: Cristo Jesús se presenta a los galileos en un espacio de hospitalidad y lo hace de tal manera que se revela a sí mismo y al Reino de Dios, al tiempo que se remite a la libertad de sus destinatarios, permitiendo que se revele. El enfoque estilístico vuelve a entrar en juego aquí, en el sentido de que la forma coherente de presentarse de Cristo-Jesús, e incluso posteriormente la de sus discípulos y la Iglesia, establece la credibilidad (que es una forma de

decir la receptividad), sin poder garantizar nunca la fe o la recepción de la misma.

Hay que enfrentarse entonces a la cuestión de la racionalidad de la fe y, sobre todo, al problema de la verdad, ampliamente desacreditada en nuestra época postmoderna o hipermoderna, que a menudo se identifica con una época posmetafísica (Jürgen Habermas). La historia de las demostraciones de Dios puede releerse aquí desde una perspectiva vivencial y puede introducirse la distinción decisiva entre la función de la palabra Dios en todas las lenguas y el nombre de Dios que permite al creyente dirigirse a él.

La cuestión inevitable es la de la verdad, que debe abordarse hoy en un marco comunicacional, respetuoso con el otro, pero al mismo tiempo expuesto a la violencia (hospitalidad). Sin duda, el riesgo de instrumentalización de lo religioso y la abundancia de *fake news* hacen de nuevo más plausible la resistencia filosófica al escepticismo sobre la verdad.

En este punto, la contextualidad debe intervenir nuevamente. El problema de la pluralidad de religiones y tradiciones espirituales (o incluso su mestizaje) debe abordarse aquí desde el ángulo de lo que aportan a la convivencia (justicia, libertad, paz, etc.), pero también evaluando su capacidad de autocrítica.

Se pueden presentar entonces cuatro argumentos a favor de la fe cristiana.

(1) El *argumentum sanctitatis*. Se sitúa en el seno del contexto de comunicación de una sociedad determinada y puede desarrollar las implicaciones de una hospitalidad vivida al máximo. En primer lugar, debe aproximarse a la propia identidad de Jesús, confesado como “Santo de Dios” (Jn 6,69), llamando la atención sobre la autenticidad de su relación consigo mismo, la justeza de sus relaciones con los demás, acercándose a ellos con empatía, compasión y simpatía, y sobre la manera de mantener estas actitudes frente a quien resulta ser un enemigo. Es su libertad radical ante su propia vida, enraizada en aquel a quien él llama Dios, es el fundamento teológico de su santidad.

Es notable, y esto puede tener valor como argumento de credibilidad, que la tradición cristiana no reivindica para sí la santidad

(y más bien confiesa su falibilidad), pero existe y se sitúa en principio en una posición descentrada que le permite designar la santidad en cualquiera, incluso en su más absoluta discreción (Mc 6,3).

Una vez más, el contexto debe intervenir aquí: hay que destacar la santidad de los vecinos (*Gaudete et jubilate*, 7), la santidad de este no cristiano y la de algunos cristianos del país.

(2) El *argumentum narrationis*. Junto con el argumento de la santidad, considera las Escrituras como un conjunto literario en el marco de la literatura universal. La pregunta que en este contexto puede y debe dirigirse a la Escritura es la de la *humanitas* que se puede leer en ella, del tipo de existencia humana y del mundo en el que el hombre bíblico desea vivir: ¿el mundo de la Biblia nos ayuda a hacer habitable nuestro mundo?

Después de estos dos primeros argumentos, que se refieren a la autenticidad y a la justeza de la tradición cristiana, ya no se puede eludir la cuestión de la verdad de la Sagrada Escritura y de la autocomunicación de Dios, ofrecida en la santa hospitalidad de Jesús. Por tanto, un relativismo hermenéutico y la reducción de nuestra capacidad de juicio a nuestro instinto hedonista de supervivencia, siguen siendo posibles. Pero nuestros actos razonados de discernimiento de espíritus se enfrentan hoy, más que nunca, a patologías individuales, sociales y planetarias de inmensa magnitud, y ya podemos ver la aparición de sanciones intergeneracionales (crisis ecológica, energética y de biodiversidad, migraciones, etc.). Aquí es donde se presenta la ineludible paradoja de la verdad.

(3) El *argumentum inspirationis*. Se refiere tanto a la historicidad de la figura de Jesús como a la creatividad interpretativa de las comunidades cristianas nacientes. La verdad de la escritura incluye, pues, las dos caras y se presenta no como algo dado, sino como un proceso relacional abierto (las dos caras del acontecimiento bíblico) que se desplaza como un cursor, de generación en generación, a través de la historia, la pone en movimiento y se convierte de nuevo en acontecimiento cada vez.

(4) El *argumentum rationis*, por último, es necesario para el *argumentum inspirationis* y lo lleva a su término, estableciendo así la razonabilidad del acontecimiento en cuestión, llevado por el

mesianismo judío y cristiano (en contraposición a la ideología neodarwinista). La tradición judía del tiempo mesiánico, retomada específicamente por el cristianismo, adquiere una nueva plausibilidad en el contexto del transhumanismo y de nuestra crisis ecológica. Lo mismo se aplica a la comprensión farisea y cristiana de la resurrección. Lo que está en juego de este último argumento es, por tanto, mostrar que la santidad más que necesaria (Eberhard Jüngel), representa un comportamiento eminentemente racional, pero nunca a la fuerza, cada vez hecha a medida y, por lo tanto, concedida graciosamente (*argumentum sanctitatis*).

5. ¿CÓMO HACER POSIBLE EL ACCESO A LA FE CRISTIANA? ESBOZO DE UNA EPISTEMOLOGÍA DEL CREER

Precisemos, en primer lugar, que esta tercera cuestión se desprende inmediatamente de las dos primeras, ya que la concepción de la *Paradosis* (desarrollada en respuesta a la primera cuestión) conduce necesariamente a un cuestionamiento de los *tradentes* y de su responsabilidad hermenéutica respecto a la admisibilidad de la tradición y de la revelación, lo que exige su credibilidad específica (en respuesta a la segunda cuestión). Por lo tanto, lo que se cuestiona aquí es la Iglesia y la coherencia estilística de sus medios y lugares teológicos. Esto es especialmente decisivo en la triple crisis mencionada en el preludio.

Hay que dar algunas precisiones para el esbozo de una epistemología, en el marco de una teología fundamental ecuménica y contextual.

(1) En primer lugar, hay que presentar la vía clásica de las cuatro *notae*, a través de la vía empírica del cardenal Dechamps y de Maurice Blondel. El reto ecuménico de estas *notae* –unidad, santidad, catolicidad, apostolicidad– es de llevar a término la distinción de *Lumen gentium* y *Unitatis redintegratio* entre la Iglesia de Cristo y sus realizaciones históricas –poliédricas–, haciendo de la búsqueda de la unidad un criterio fundamental de credibilidad eclesial.

(2) Es aquí donde debe intervenir la noción de eclesiogénesis, tal como se desarrolla en el segundo capítulo del Decreto *Ad gentes*,

precisamente para honrar el estatus procesal de las *notae* y de las Iglesias en el seno de su propio contexto cultural. Es necesario reintroducir *Lumen Gentium* 12, a saber, el *sensus fidei fidelium* en relación con la predicación del Evangelio (1 Ts 2, 13) y el discernimiento paulino de los carismas, pero también los recientes desarrollos relativos a la sinodalidad de la Iglesia.

(3) Solo en este marco pueden abordarse los lugares teológicos de la epistemología teológica, a saber, la Sagrada Escritura como cristalización de la tradición apostólica, la autoridad de la Iglesia, los concilios generales, etc. (Melchor Cano), y enraizarlos en el lugar por excelencia, el lugar de todos los lugares, que es la hospitalidad de Cristo Jesús.

(4) El actual proceso sinodal, inaugurado por el papa Francisco, desplaza considerablemente la cuestión de los lugares teológicos, precisamente porque da vida al lugar de todos los lugares que es la hospitalidad de Cristo Jesús. En el fondo, es una forma de extender el modo de proceder del Concilio Vaticano II a todos los bautizados. Se trata de un enorme desafío que inicia un cambio cultural en el seno de la Iglesia católica, que posteriormente conducirá a un desarrollo doctrinal.

El reto es ante todo espiritual, esto es, escuchar a todos –hablar con *parresía*–, discernir y celebrar; pero no existe lo espiritual (en el sentido pneumatológico del término) sin implicar una reforma de las estructuras institucionales (es lo que realizan los diez polos temáticos del Documento Preparatorio). La base pneumatológica de la Iglesia necesita, al mismo tiempo, una conversión de todos y una reforma institucional.

El desarrollo doctrinal se refiere a la eclesiología fundamental: si la sinodalidad es una dimensión constitutiva de la Iglesia, fundada en la igualdad bautismal de todos los fieles (discurso del papa Francisco con motivo del 50 aniversario de la institución del sínodo de los obispos, 17 de octubre de 2015) –“dimensión constitutiva que nos ofrece el mejor marco para interpretar el ministerio ordenado”–, debemos re-articular hoy la relación entre el primado (Vaticano I), la colegialidad como representación de las Iglesias particulares en su contexto

(Vaticano II) y la sinodalidad participativa de todo el santo pueblo de Dios (papa Francisco).

Es una nueva manera de activar la visión mesiánica de la tradición cristiana, como ya se ha mencionado. Es, sin duda, la respuesta más adecuada a las urgencias pastorales de la Iglesia, no solo en Chile y América Latina, sino también en Europa.

Christoph THEOBALD sj
Facultés jésuites de Paris, Centre Sèvres