

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

Queridos amigos,

La pregunta por el *contexto de la teología fundamental* es relativamente reciente. Sólo 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 tratarse como un apéndice 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.

Sobre la base 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 es necesaria hoy en día. De estas observaciones se desprende el resto de mi breve intervención.

I. Sobre la estructura de la teología fundamental y su contexto

1.1 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 clave: (1) "*¿Qué es 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 *demonstraciones*), y (3ª) "*¿Cómo acceder al acto de fe?*" - se trata de la cuestión epistemológica de los "lugares" teológicos o *loci theologici*.

1.2 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 plan de Dios Padre. Este plan 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 hueco 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*)".

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 desafío de la concordancia entre el evangelio del Reino de Dios y el estilo de vida de quienes lo anuncian.

La estructura de una teología contextual fundamental surge, pues, de lo que se acaba de decir. En un segundo paso, 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"). Proponer un itinerario de teología fundamental contextualizada¹ es al mismo tiempo invitarles a inventar el suyo propio.

II. Itinerario (s) de teología fundamental

0. Preludio

0.1 Teniendo en cuenta lo anterior, me parece que un curso o tratado de teología fundamental debería comenzar con un "preludio" que defina brevemente la disciplina (con referencia a 1 Pe 3,15), subrayando 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?*

0.2 Luego viene la bifurcación contextual incluso antes de que se teorice.

¹ Cf. Mi esbozo de una teología fundamental: Chr. Theobald, *L'Europe, terre de mission. Vivre et penser la foi dans un espace d'hospitalité messianique*, Paris, Les Editions du Cerf, 2019.

En *Europa*, hay que introducir aquí las características de los "destinatarios" del anuncio del Evangelio, aportando la sociología y la historia. El principal reto es pensar en la "secularización" y, desde un punto de vista teológico-político, en el "secularismo", para introducir (con E. Durkheim y M. Weber) la distinción entre "modernización" y "post o hipermodernización". Weber) la distinción entre "modernización" y "post-modernidad o hipermodernidad" (desaparición de la cuestión de la verdad, pragmatismo, individualismo, pluralismo de las formas de vida, desinstitucionalización de las creencias 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 implicación teológico-política de las Iglesias en el desarrollo del continente, con las resistencias que ha provocado, especialmente en la teología de la liberación, y de la globalización de la cultura (con los fenómenos de mestizaje que implica), con el fin de dar voz primero a los que han de recibir el anuncio del Evangelio del Reino de Dios.

Aquí entran 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 cf. Lc 18,8: "Pero el Hijo del Hombre, cuando venga, ¿encontrará fe en la tierra?"

0.3 En la situación de crisis que acabamos de describir, es importante volver a los "fundamentos de la fe". En su sencillez, las tres preguntas que deberían guiar toda teología fundamental - ¿qué? ¿por qué? ¿cómo? - deben ayudarnos a hablar con sencillez y precisión de lo que es esencial.

0.4 Una última parte del "preludio" debería introducir el "principio de pastoralidad" del Concilio Vaticano II -discurso de apertura de Juan XXIII; GS, 44 y AG, 22- y ofrecer una primera relectura del Concilio, mostrando su "novedad" y sus "carencias" (antropocentrismo, ausencia de la cuestión ecológica, etc.). 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 control sobre ellos.

1. ¿Qué es la fe cristiana? Esbozo de una hermenéutica fundamental

1.1 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 de la proclamación 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.).

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

(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 conocimiento humano; la "secularización" se vuelve ahora concebible desde el *punto de vista teológico*, como afirman varios pasajes de los documentos conciliares (DV, 12; GS, 36).

(2°) Dios sólo tiene *una cosa que revelar* y comunicarnos libremente: *Él mismo y Él mismo como nuestro destino*. Esta segunda tesis se formula de forma positiva y garantiza lo que finalmente es la especificidad única 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 Rom 5, 1-5).

(3°) Pero si Dios lo ha revelado realmente *todo*, lo ha dado *todo gratuitamente* -¿y qué más podría revelarnos después de *habérsenos comunicado* en su Hijo? -Entonces puede callar, 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 Heb 1,1; y entonces, desde el punto de vista teológico, puede producirse la "mundanización" del mundo o "secularización". Si Dios calla de esta manera, es para permitir que "cualquiera" hable, y esto significa, en primer lugar, darle el poder de interpretación 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"; es un 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 es un asunto del 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*.

1.3 Un desarrollo final 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 Tes. 1-3; 1 Cor. 11:23-26; 1 Cor. 15:1-3; Rom. 10:8-21) con la distinción (cf. arriba) entre lo que se ha de transmitir (*tradendum*), los que lo transmiten (*tradentes*) y los destinatarios; un planteamiento que lleva a la cuestión central de *la coherencia estilística* entre el Evangelio que se ha de proclamar y el modo de anunciarlo dirigiéndose a tal o cual persona, a tal o cual grupo, a tal o cual cultura, etc. (la cuestión de la credibilidad de la fe encuentra aquí sus raíces; cf. punto 2 más abajo).

Hay que introducir aquí tres aclaraciones 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 experimentada por el Cristo/Mesías Jesús hace que no escriba nada, *dejando a los suyos sólo 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 posteriores interpretaciones.

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 paso de una concepción universalista y a-contextual de la tradición a una concepción contextual y católica de la Paradosis.

Esto me lleva a mi segunda pregunta:

2. ¿Por qué adherirse a la fe cristiana? Esquema de un itinerario apologético

- 2.1 En primer lugar, hay que aclarar la relación entre las cuestiones del "qué" y el "por qué", una relación que es especialmente decisiva en una situación en la que la credibilidad de la fe cristiana está seriamente 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.
- 2.2 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 ineludible es la de la *verdad*, que debe abordarse hoy en un marco comunicativo, respetuoso con el otro, pero al mismo tiempo *expuesto a la violencia* ("hospitalidad"). Sin duda, el riesgo de

instrumentalizar la religión (mencionado anteriormente) y la abundancia de "fake news" hacen más plausible la resistencia filosófica al escepticismo sobre la verdad.

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

2.3 Se pueden presentar entonces cuatro "argumentos" a favor de la "fe" cristiana:

(1) El *argumentum sanctitatis*: se sitúa en el contexto comunicativo de una sociedad determinada y puede desarrollar las implicaciones de una hospitalidad vivida en plenitud. En primer lugar, debe acercarse 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 rectitud de sus relaciones con los demás, acercándose a ellos con empatía, compasión y simpatía, y el modo en que mantiene estas actitudes frente a quien resulta ser un enemigo. La libertad radical ante su propia vida, enraizada en el que llama Dios, es el fundamento teológico de su santidad.

Es notable, y esto puede utilizarse como argumento de credibilidad, que la tradición cristiana no reclama 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 (cf. 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?

De nuevo, el contexto debe hablar en la respuesta a la pregunta...

Después de estos dos primeros argumentos, que se refieren a la autenticidad y corrección 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, el relativismo hermenéutico y la reducción de nuestra capacidad de juicio a nuestro instinto de supervivencia hedonista siguen siendo posibles. Pero nuestros actos razonados de "discernimiento de espíritus" se enfrentan ahora, 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 surge 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 emergentes. 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 mueve 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 una conclusión, estableciendo así la "razonabilidad" del evento 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. El objetivo de este argumento final es, por tanto, mostrar que la santidad "más que necesaria" (Eberhard Jüngel), pero nunca a la fuerza, siempre "hecha a medida" y, por lo tanto, concedida graciosamente (*argumentum sanctitatis*), representa un comportamiento eminentemente racional.

3. ¿Cómo hacer posible el acceso a la fe cristiana? Esbozo de una epistemología del creer

3.1 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".

3.2 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 completar la distinción de *Lumen gentium* y *Unitatis redintegratio* entre la Iglesia de Cristo y sus realizaciones históricas -poliedrales-, haciendo de la búsqueda de la unidad un criterio fundamental de credibilidad eclesial.
- (2) Es aquí donde debe intervenir la *noción de ecclesiogénesis*, 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 su propio contexto cultural. Es necesario reintroducir aquí el número 12 de *Lumen gentium*, a saber, el *sensus fidei fidelium* en relación con la predicación del Evangelio (1 Tes. 2, 13) y el discernimiento paulino de los "carismas", pero también los recientes desarrollos relativos a la "sinodalidad" de la Iglesia.
- (3) Sólo 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 enraizados 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 dentro de la Iglesia católica que posteriormente conducirá a un "desarrollo doctrinal".

El reto es ante todo espiritual: escuchar a todos - hablar con parresía - discernir y celebrar; pero no hay "espiritualidad" (en el sentido pneumatológico del término) sin que implique una reforma de las estructuras institucionales (es lo que consiguen los 10 polos temáticos del Documento Preparatorio). La base pneumatológica de la Iglesia exige a la vez 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, basada 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) - "una 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) debe ser re-articulada hoy.

Es una nueva forma 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 sólo en Chile y América Latina, sino también en Europa.

Christoph Theobald sj
Profesor de teología sistemática
Facultés jésuites de Paris – Centre Sèvres