

Revista internacional de Teología CONCILIUM

editorial verbo divino



TEMA MONOGRÁFICO

LA IGLESIA DEL FUTURO

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

FORO TEOLÓGICO

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

377

SEPTIEMBRE 2018

evd

CONTENIDO

1. Tema monográfico: LA IGLESIA DEL FUTURO

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

Marco de reflexión y método

- 1.1. Christoph Theobald: *La osadía de anticipar el futuro de la Iglesia* 11
- 1.2. Massimo Faggioli: *La Iglesia del futuro: perspectivas históricas y sociológicas* 23

Perspectivas globales

- 1.3. Jayeel Cornelio: *The Global Challenges of the Church of the Future* 35
- 1.4. Virginia R. Azcuy: *La situación «tensionada» de la Iglesia actual: cuatro retos fundamentales* 47
- 1.5. Stan Chu Ilo: *La Iglesia del futuro en África. Un camino hacia la praxis de la eclesiología iluminativa del papa Francisco en el catolicismo africano*..... 61

Imaginar la Iglesia del futuro

- 1.6. Mike van Treek Nilsson: *Imaginación y fantasía: el aporte de la Biblia a la Iglesia del futuro* 75
- 1.7. Serena Noceti: *Estructuras para una Iglesia en reforma* 87
- 1.8. Daniella Zsupan-Jerome: *La comunidad de la Iglesia. Caminar al paso del Espíritu con la cultura digital* 105

Clave de bóveda

- 1.9. Thierry-Marie Courau: *La escucha, camino de salvación y de metanoia de la Iglesia* 117

2. Foro teológico:

- 2.1. Gerard Mannion: *La teología y la Academia Americana de Religión* 131

- 2.2. Pier Luigi Cabri y Gianluca Montaldi: *Teología pública y publicada. Una perspectiva desde europa continental occidental* 141

- 2.3. Antonio Autiero: *Cincuenta años después de la Humanae vitae. El sentido de un aniversario* 149

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

LA OSADÍA DE ANTICIPAR
EL FUTURO DE LA IGLESIA

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

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

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

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

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

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

En este sentido, proporciona una criteriología teológica «autorizada» sobre la que se puede anticipar la Iglesia del futuro; con la condición de inspirarse, no obstante, en una lectura prospectiva del acontecimiento y del corpus conciliar, y, sobre todo, de dejarse sorprender por lo que, entre las evoluciones actuales, no entra en las «previsiones» del Vaticano II. Como era de esperar, estas dos condiciones continúan provocando conflictos dentro de la Iglesia a gran escala, que, de no superarse, podrían socavar seriamente la creatividad de las iglesias y la capacidad de imaginar un futuro. Para dar cuenta de estas dificultades y conflictos, intentaré señalar aquí cuatro *intersecciones* o *alternativas* en las que están en juego las decisiones de fondo sobre el futuro, dirigiéndome desde lo más global y común hacia lo más concreto y particular².

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El deseo de una Iglesia más evangélica y, por tanto, más realmente unida, emerge en el siglo XIX y experimenta varias fases. La evolución más sorprendente es la de la Iglesia católica que, en solo 36 años, pasó del «unionismo», reafirmado en 1928 por la encíclica *Mortalium animos*, que condena severamente las primeras conferencias del movimiento ecuménico, al decreto *Unitatis redintegratio* de 1964, que, al contrario, percibe en este movimiento una llamada del Espíritu. En la línea del primer criterio, las causas históricas de estas evoluciones asombrosas no deben olvidarse³: la crisis de fe, producida por el «*Gott mit uns*» —«Dios con nosotros»— de la I Guerra Mundial, fue seguida por desafíos sociales novedosos, como las diferentes revoluciones tecnológicas, sociopolíticas y culturales, con sus oleadas progresivas de descristianización, de laicización y de secularización, acogidas diferentemente por las confesiones, pero creando progresivamente una solidaridad cristiana nueva: la fragilización de cada uno y de cada «confesión» es sufrida con anterioridad a ser comprendida como parte de la condición evangélica y de ser entendida como llamada al encuentro con otros cristianos y con cristianos situados en otros contextos.

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

³ Cf. Etienne Fouilloux, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIX^e au XX^e siècle. Itinéraires européens d'expression française*, Le Centurion, París 1982.

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

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

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

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

de la Iglesia, para ajustarse al momento presente, y *hacerlo juntas*. Es aquí donde aparece claramente el vínculo intrínseco entre la llamada misionera y la llamada ecuménica, percibido desde la asamblea de Edimburgo de 1910. Puesto que todos los cristianos se sitúan efectivamente en una historia común, la interpretación común del Evangelio recibido de la tradición será posible por la necesidad evangélica de anunciarlo (1 Cor 9,16) de manera audible, no solamente con hechos —por una «presencia» en la sociedad— sino también con palabras. En cuanto a la figura de la Iglesia del futuro, los interrogantes que vienen de la sociedad son a la vez muy concretos, por ejemplo, el lugar de las mujeres en el gobierno de las comunidades, y fundamentales: si la unidad visible no pasa por un «retorno» (a Roma o a Constantinopla) ni por una simple federación ecuménica, ¿qué *conversión de nuestras imágenes de la unidad visible* puede activarse sobre la base de este «ni... ni...» de una «eclesiología negativa» para cumplir nuestro deseo de acceder a una comunión de púlpito y de mesa eucarística⁴?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)