

Crisis del cristianismo institucional:

Clericalismo, patriarcado y pérdida de espiritualidad

José Antonio Vázquez Mosquera

Introducción: Una crisis de interdependencia

Quizá una de las palabras que mejor describen nuestro tiempo sea fragmentación, pues vivimos en sociedades extraordinariamente conectadas en las que circulan con enorme rapidez mercancías, capitales, imágenes e información, mientras se debilitan los vínculos comunitarios, aumenta la soledad, se extiende la desconfianza y muchas personas experimentan que han perdido capacidad para intervenir en las decisiones que orientan su vida.

La crisis económica, la desigualdad, el deterioro ecológico, las migraciones forzadas, las guerras y la polarización política aparecen así como manifestaciones de la dificultad para reconocer la interdependencia que sostiene toda existencia.

El imaginario dominante continúa presentando al ser humano como un individuo autónomo, autosuficiente y competitivo que entra posteriormente en relación con los demás, aunque nadie llega a ser persona de ese modo, porque nacemos vulnerables, dependemos durante años del cuidado de otras personas, vivimos de bienes naturales que no hemos producido y necesitamos instituciones, lenguajes y memorias recibidas. Somos interdependientes y ecodpendientes, y reconocerlo permite comprender la autonomía de una manera más realista, como participación libre y responsable en las relaciones que nos hacen posibles.

La fragmentación tiene una dimensión económica y política, pero también cultural, espiritual y metafísica.

El capitalismo depredador convierte la competencia en norma general y oculta los trabajos de cuidado que sostienen la vida.

El patriarcado organiza las diferencias como jerarquías y presenta como natural la subordinación de las mujeres.

El racismo y la colonialidad distribuyen desigualmente humanidad y poder.

El extractivismo trata la Tierra como un depósito inagotable de recursos.

Este imaginario podríamos decir que ha dado lugar a lo que Eduardo Galeano en su libro *Patas Arriba* llama el mundo al revés:

Hace ciento treinta años, después de visitar el país de las maravillas, Alicia se metió en un espejo para descubrir el mundo al revés. Si Alicia renaciera en nuestros días, no necesitaría atravesar ningún espejo: le bastaría con asomarse a la ventana...

El mundo al revés premia al revés: desprecia la honestidad, castiga el trabajo, recompensa la falta de escrúpulos y alimenta el canibalismo. Sus maestros calumnian la naturaleza: la injusticia, dicen, es la ley natural... La aptitud más útil para abrirse paso y sobrevivir... el instinto asesino, es virtud humana cuando sirve para que las

empresas grandes hagan la digestión de las empresas chicas y para que los países fuertes devoren a los países débiles, pero es prueba de bestialidad cuando cualquier pobre tipo sin trabajo sale a buscar comida con un cuchillo en la mano...

Cuando un delincuente mata por alguna deuda impaga, la ejecución se llama ajuste de cuentas; y se llama plan de ajuste la ejecución de un país endeudado, cuando la tecnocracia internacional decide liquidarlo...

La economía mundial es la más eficiente expresión del crimen organizado. Los organismos internacionales que controlan la moneda, el comercio y el crédito practican el terrorismo contra los países pobres, y contra los pobres de todos los países, con una frialdad profesional y una impunidad que humillan al mejor de los tirabombas.

El arte de engañar al prójimo, que los estafadores practican cazando incautos por las calles, llega a lo sublime cuando algunos políticos de éxito ejercitan su talento.

En los suburbios del mundo, los jefes de estado venden los saldos y retazos de sus países, a precio de liquidación por fin de temporada, como en los suburbios de las ciudades los delincuentes venden, a precio vil, el botín de sus asaltos.

Los pistoleros que se alquilan para matar realizan, en plan minorista, la misma tarea que cumplen, en gran escala, los generales condecorados por crímenes que se elevan a la categoría de glorias militares.

Los asaltantes, al acecho en las esquinas, pegan zarpazos que son la versión artesanal de los golpes de fortuna asestados por los grandes especuladores que desvalijan multitudes por computadora.

Los violadores que más ferozmente violan la naturaleza y los derechos humanos, jamás van presos. Ellos tienen las llaves de las cárceles.

En el mundo tal cual es, mundo al revés, los países que custodian la paz universal son los que más armas fabrican y los que más armas venden a los demás países; los bancos más prestigiosos son los que más narcodólares lavan y los que más dinero robado guardan; las industrias más exitosas son las que más envenenan el planeta; y la salvación del medio ambiente es el más brillante negocio de las empresas que lo aniquilan.

Son dignos de impunidad y felicitación quienes matan la mayor cantidad de gente en el menor tiempo, quienes ganan la mayor cantidad de dinero con el menor trabajo y quienes exterminan la mayor cantidad de naturaleza al menor costo...

El mundo al revés nos entrena para ver al prójimo como una amenaza y no como una promesa, nos reduce a la soledad y nos consuela con drogas químicas y con amigos cibernéticos.

Estamos condenados a morirnos de hambre, a morirnos de miedo o a morirnos de aburrimiento, si es que alguna bala perdida no nos abrevia la existencia. ¿Será esta libertad, la libertad de elegir entre esas desdichas amenazadas, nuestra única libertad posible?

El mundo al revés nos enseña a padecer la realidad en lugar de cambiarla, a olvidar el pasado en lugar de escucharlo y a aceptar el futuro en lugar de imaginarlo: así practica el crimen, y así lo recomienda.

En su escuela, escuela del crimen son obligatorias las clases de impotencia, amnesia y resignación. Pero está visto que no hay desgracia sin gracia, ni cara que no tenga su contracara, ni desaliento que no busque su aliento. Ni tampoco hay escuela que no encuentre su contraescuela.

Eduardo Galeano, *Patas arriba*

La contraescuela del mundo al revés podría decir que todas estas estructuras modernas de dominación poseen genealogías propias y no deben reducirse a una causa única, pero **comparten una lógica de separación**: individuo frente a comunidad, humanidad frente a naturaleza, varón frente a mujer, centro frente a periferia, vencedores frente a víctimas.

Diversos pensamientos contemporáneos convergen en la necesidad de superar esa ficción. La ética del cuidado ha mostrado que la vulnerabilidad constituye una condición humana, mientras las perspectivas feministas y ecofeministas han relacionado la invisibilidad de los cuidados con la explotación de las mujeres y de la Tierra y Raimon Panikkar cuestiona la división de lo real mediante su intuición cosmoteándrica, según la cual lo divino, lo humano y lo cósmico son dimensiones inseparables.

La alternativa a la fragmentación consiste, por ello, en aprender a vivir las diferencias como relaciones, preservando su realidad sin disolverlas en una unidad indiferenciada.

La inseguridad producida por esta crisis de interdependencia favorece respuestas autoritarias. Cuando se pierden vínculos, horizontes compartidos y protección social, aparece la tentación de buscar una identidad fuerte que prometa orden y enraizamiento.

La nueva ultraderecha transforma problemas sociales complejos en una narración simple: existe un pueblo supuestamente homogéneo amenazado por migrantes, feministas, minorías sexuales, organizaciones internacionales, movimientos ecologistas o élites culturales. Así se construye un nosotros mediante la fabricación de un ellos. **El miedo deja de dirigirse hacia las estructuras que generan precariedad y se proyecta sobre personas más vulnerables.**

En este contexto se comprende lo que **Juan José Tamayo** denomina **cristofascismo**: la **alianza entre fundamentalismos cristianos y proyectos políticos autoritarios, ultranacionalistas, patriarcales y excluyentes.**

Este término nos permite reconocer una operación político-religiosa por la que símbolos cristianos se ponen al servicio de la política del odio.

En el cristofascismo el cristianismo se identifica con la defensa de una supuesta civilización cristiana, que es la civilización occidental capitalista, y deja de ser memoria del Crucificado y llamada a la sorofraternidad, para convertirse en la defensa espiritual de unas fronteras identitarias en medio de una llamada batalla cultural, en la que la verdad siempre pierde y lo importante es la propaganda y la polarización.

Con cristianismo puesto al servicio de la batalla cultural de la ultraderecha, el adversario político acaba presentado como adversario de Dios.

Este horizonte permite comprender mejor el sentido de reconstruir un mundo común. **Hannah Arendt recordó que la política nace de la pluralidad y que los derechos se vuelven frágiles cuando las personas pierden el espacio en el que pueden aparecer, hablar y ser reconocidas.** Simone Weil, desde otro ángulo, subrayó **la necesidad de arraigo.**

Ambas intuiciones pueden encontrarse si pensamos **en raíces abiertas**: pertenencias capaces de dar memoria y estabilidad sin convertirse en absolutos identitarios. Una sociedad democrática no necesita que todas las personas compartan cultura, religión o visión del mundo, sino **instituciones y prácticas que hagan posible seguir habitando juntas un mundo común**. La diferencia deja entonces de ser una amenaza y puede convertirse en relación, intercambio y responsabilidad.

La alternativa al individuo aislado tampoco consiste en disolverlo dentro de una comunidad homogénea. Necesitamos una autonomía relacional que permita ser sujetos precisamente porque existen vínculos, instituciones y cuidados que sostienen la libertad. Tampoco **la alternativa a una globalización desigual consiste en levantar nuevas murallas, sino en hacer más justa una interdependencia que ya existe.** Los capitales, las mercancías, la información, las guerras, la crisis climática y las migraciones atraviesan fronteras y muestran que nuestros destinos están entrelazados. La cuestión no es si dependemos unos de otros, sino cómo hacemos visible esa dependencia y cómo la convertimos en responsabilidad compartida.

La cuestión de la vulnerabilidad resulta aquí decisiva. Judith Butler ha insistido en que toda vida es corporal, expuesta y dependiente de redes sociales y materiales que no controla, aunque esa vulnerabilidad se distribuya de manera profundamente desigual. Algunas vidas reciben protección, duelo y reconocimiento, mientras otras quedan reducidas a cifras o son tratadas como prescindibles. **Reconocer la vulnerabilidad común no significa ignorar esas desigualdades, sino comprender que la respuesta política no puede consistir en negar nuestra dependencia, sino en decidir qué formas de interdependencia queremos construir: unas basadas en dominación, explotación y miedo, u otras fundadas en reciprocidad, derechos, cuidados y justicia.**

De ahí que **la crisis de interdependencia sea también una crisis política de la pertenencia.** Las nuevas derechas radicales no ofrecen solamente programas; ofrecen relatos capaces de **transformar una inseguridad difusa en una identidad aparentemente firme.** La nación, la tradición, la religión o la familia pueden convertirse entonces en fronteras defensivas que prometen protección a condición de señalar quién queda fuera. Achille Mbembe ha mostrado hasta qué punto la política contemporánea puede organizarse alrededor de la figura del enemigo.

Una comunidad democrática se construye mediante derechos, responsabilidades y proyectos compartidos; una comunidad autoritaria puede cohesionarse, en cambio, mediante aquello que rechaza. La enemistad produce un vínculo intenso, aunque lo haga a costa de quienes son convertidos en amenaza.

Esta dinámica se comprende mejor si atendemos a **una paradoja de nuestro tiempo**: la destrucción de los vínculos no elimina la necesidad humana de pertenecer. Zygmunt Bauman describió la fragilidad de unas biografías sometidas a relaciones, empleos e instituciones cada vez menos estables, mientras Byung-Chul Han ha mostrado cómo la presión del rendimiento puede interiorizarse hasta convertir al sujeto en empresario y explotador de sí mismo.

Cuando el sufrimiento producido por condiciones estructurales se vive únicamente como fracaso personal, resulta más difícil traducir la precariedad en solidaridad y acción común. La inseguridad permanece, pero pierde de vista sus causas y puede buscar explicaciones inmediatas en quienes aparecen como diferentes o recién llegados.

La salida de la situación de fragmentación requiere de comunidades, pero de comunidades abiertas, porque también existen formas comunitarias construidas sobre el miedo, el patriarcado, la obediencia y la exclusión.

Necesitamos raíces capaces de ofrecer pertenencia sin fabricar enemigos, comunidades democráticas en las que el cuidado conviva con la libertad y la diversidad fortalezca el vínculo, así como una ciudadanía relacional y cosmopolita que integre arraigo y universalidad.

La atención, la cooperación, los bienes comunes, la hospitalidad y la justicia pueden ir formando una cultura alternativa a la aceleración, la competencia, el aislamiento y la política de la enemistad.

La idea de resonancia desarrollada por Hartmut Rosa permite concretar esta alternativa. Una relación resonante surge cuando una persona o una comunidad se deja afectar por la realidad, responde con voz propia y experimenta que ese encuentro la transforma.

La resonancia no puede fabricarse ni controlarse completamente, porque exige disponibilidad, escucha y una cierta renuncia al dominio en la relación con la realidad.

La aceleración contemporánea multiplica contactos, actividades y opciones, aunque no garantiza una relación viva con el mundo; podemos disponer de más información, desplazarnos más deprisa y consumir más experiencias mientras aumenta la sensación de extrañamiento.

Recuperar la resonancia supone aprender a escuchar a las personas, la naturaleza, el arte, la tradición y el Misterio sin reducirlos a objetos utilizables, y permite imaginar instituciones en las que el tiempo, los espacios y las relaciones favorezcan una respuesta personal y comunitaria a las demandas del otro.

La ética del cuidado introduce otra dimensión imprescindible, porque la interdependencia se vive corporalmente y necesita prácticas, tiempos y recursos.

Cuidar significa sostener la vida concreta, atender las necesidades, reconocer límites y distribuir de manera justa unas tareas que han recaído históricamente sobre las mujeres, las familias y las personas peor remuneradas.

Una sociedad relacional habría de colocar el cuidado en el centro de la economía y de la política, valorando la crianza, la enfermedad, la vejez, la discapacidad y la protección de los ecosistemas como cuestiones comunes.

Esta perspectiva transforma también la noción de poder, que deja de medirse únicamente por la capacidad de decidir sobre otros y **se comprende como capacidad compartida para crear condiciones en las que las personas puedan desarrollarse.**

La reconstrucción de un mundo común necesita asimismo articular arraigo y apertura. Simone Weil recordó la necesidad humana de echar raíces, de participar en una comunidad que conserva tesoros del pasado y expectativas de futuro, **mientras Hannah Arendt mostró que los derechos resultan frágiles cuando una persona pierde la pertenencia a una comunidad política que los garantice.**

Estas intuiciones ayudan a pensar una ciudadanía cosmopolita que no suprima memorias, lenguas y vínculos locales, sino que los abra a una responsabilidad universal.

Las raíces se vuelven peligrosas cuando se utilizan para negar el lugar de otros, y se hacen fecundas cuando ofrecen seguridad suficiente para recibir al extranjero y construir instituciones democráticas plurales.

La alternativa a la fragmentación reúne así pertenencia, derechos, participación, cuidado y apertura, creando comunidades donde nadie necesite demostrar su identidad mediante la exclusión.

Esta transformación posee también una dimensión espiritual. La ficción de la autosuficiencia empobrece la vida interior porque dificulta la gratitud, la recepción y la conciencia de pertenecer a una realidad mayor.

Reconocer que vivimos de dones recibidos favorece una espiritualidad de la humildad y de la responsabilidad, en la que la contemplación permite percibir conexiones que la prisa y el utilitarismo ocultan.

La experiencia de interdependencia no elimina la singularidad personal, pues cada ser existe de manera irreplicable dentro de relaciones que lo constituyen. **Una espiritualidad no dual relacional puede expresar esta unidad diferenciada y orientar una praxis donde la comunión intensifique el respeto a la alteridad, especialmente a la alteridad herida de las víctimas.**

Este diagnóstico interpela directamente a la Iglesia. No basta denunciar la fragmentación social si las estructuras eclesiales reproducen divisiones y binarismos entre clérigos y laicos, varones y mujeres, consagrados y no consagrados, sagrado y profano, centro y periferias.

Una Iglesia que predica fraternidad y organiza su vida mediante desigualdades sacralizadas pierde credibilidad. Su crisis no consiste en la secularización o al descenso de la práctica religiosa; afecta, más bien, al modelo institucional que ha identificado demasiado fácilmente comunión con subordinación, unidad con uniformidad y autoridad con poder vertical.

La relación entre la crisis del cristianismo institucional y la crisis social de interdependencia ayuda a comprender por qué la renovación eclesial posee una importancia que desborda el futuro de la propia institución.

Durante siglos, **la Iglesia ha configurado imaginarios sobre la autoridad, el cuerpo, la familia, el trabajo, la diferencia y la pertenencia,** de modo que sus formas internas de relación han ejercido una influencia social considerable.

Cuando reproduce una autoridad vertical, legitima indirectamente otras verticalidades; cuando identifica unidad con uniformidad, dificulta una cultura democrática de la pluralidad; cuando relega a las mujeres a funciones subordinadas, refuerza un orden patriarcal que continúa actuando fuera de los templos.

Del mismo modo, **una Iglesia que practica la reciprocidad, comparte las decisiones, acoge la diversidad y coloca el cuidado en el centro puede convertirse en un espacio donde se ensayen formas de convivencia capaces de sanar la fragmentación contemporánea.**

La situación actual contiene también posibilidades nuevas, porque **la pérdida de privilegios culturales puede liberar al cristianismo de la necesidad de dominar el espacio público y devolverlo a una presencia más evangélica.**

Una Iglesia minoritaria no tiene por qué ser una Iglesia irrelevante si aprende a ser levadura, compañía y memoria crítica, renunciando a medir su fecundidad por el número, la influencia política o la capacidad de imponer una moral.

La secularización obliga a purificar motivaciones heredadas, permite distinguir la fe de la mera pertenencia sociológica y **abre un escenario en el que las comunidades cristianas han de mostrar mediante su modo de vivir qué experiencia humana y espiritual ofrecen.**

La crisis del cristianismo institucional

Los síntomas son conocidos: pérdida de relevancia cultural, envejecimiento de las comunidades, escasez de vocaciones, alejamiento de las generaciones jóvenes, dificultad para transmitir la fe, conflictos en torno a las mujeres y la diversidad sexual, descrédito provocado por los abusos y desconfianza hacia la autoridad.

Podemos interpretar estos hechos de manera defensiva, atribuyéndolos a una sociedad secularizada que ya no comprende el cristianismo, o recibirlos como signos de una crisis interna. Probablemente actúan ambas dimensiones, pero la segunda resulta decisiva: muchas personas no rechazan necesariamente a Jesús ni la búsqueda espiritual; rechazan una institución que perciben distante de la experiencia evangélica.

Conviene distinguir el cristianismo, entendido como tradición viva nacida de la experiencia de Jesús, de su anuncio del Reino y de la memoria pascual conservada por las primeras comunidades, **de la cristiandad**, que fue la configuración histórica en la que fe, sociedad, cultura y poder político llegaron a constituir un orden ampliamente integrado.

Esa forma hizo posible quizá lo que algunos considerarían un gran triunfo cultural, espiritual y político en un momento histórico, pero para otros (el movimiento monástico, por ejemplo) no puede identificarse con el ideal evangélico un triunfo así; **la crisis actual afecta principalmente a una determinada manera de institucionalizar la experiencia cristiana.**

Las comunidades originarias no carecieron de autoridad, organización ni conflictos. Toda experiencia que quiera permanecer necesita memoria, lenguaje, ritos, normas y ministerios. Pero el Nuevo Testamento conserva una pluralidad de modos de organizarse que no se deja reducir a una pirámide uniforme como terminó por construirse.

Pablo utiliza la imagen del cuerpo para expresar que los carismas son diferentes y se necesitan mutuamente.

Las comunidades se reúnen en casas, el liderazgo adopta formas diversas y las mujeres desempeñan funciones relevantes, aunque procesos posteriores tendieran a invisibilizarlas. **La autoridad se justifica por la edificación de la comunidad, no por la pertenencia a un estamento sagrado.**

El cambio decisivo comenzó en el siglo IV, cuando el cristianismo pasó de ser una religión perseguida o tolerada a integrarse en el orden imperial.

Con Constantino y Teodosio se inició un proceso largo y complejo. La Iglesia obtuvo libertad, reconocimiento, recursos y capacidad de presencia pública, pero **asumió también categorías jurídicas, ceremoniales y políticas del Imperio.**

La presidencia comunitaria fue adquiriendo rasgos de dignidad pública; la unidad eclesial se relacionó cada vez más con la unidad política; la diferencia entre Iglesia y sociedad se hizo menos visible.

Durante la Edad Media, **la inserción de la Iglesia en el sistema feudal profundizó la transformación.** Obispos y abades participaron en redes de poder territorial, económico y político.

La reforma gregoriana defendió la autonomía eclesial frente a reyes y señores, pero reforzó también la separación entre clero y laicado.

El sacerdote pasó a formar parte de un estamento diferenciado por su formación, disciplina, vestimenta y estatuto jurídico. Administraba los bienes religiosos y el pueblo los recibía. **La diversidad funcional se convirtió progresivamente en desigualdad simbólica.**

Se consolidó además la separación entre sagrado y profano. El clérigo administraba lo sagrado, el monje representaba la contemplación y la vida religiosa fue presentada como estado de perfección, mientras la vida secular parecía ocupar un nivel espiritual inferior.

Esta organización fragmentó la experiencia cristiana: oración y vida cotidiana, contemplación y trabajo, religión y política, cuerpo y espíritu.

La santidad quedó asociada a espacios, estados de vida y especialistas, aunque el Evangelio sitúa el encuentro con Dios en la totalidad de la existencia.

Este proceso afectó también al lenguaje. En los primeros siglos, términos como presbítero, epíscopo o diácono remitían a funciones de acompañamiento, supervisión y servicio dentro de comunidades concretas, mientras que la palabra sacerdote se aplicaba de manera fundamental a Cristo y al pueblo creyente.

Con el paso del tiempo, el ministro cristiano fue interpretado mediante categorías tomadas del sacerdocio religioso antiguo, y la presidencia de la eucaristía comenzó a comprenderse desde una capacidad sagrada poseída por el ordenado.

La transformación no ocurrió de una sola vez ni respondió a una intención única, pero terminó modificando la conciencia eclesial, porque **el ministerio se vinculó progresivamente a una cualidad personal que diferenciaba al clérigo del resto del pueblo y la comunidad fue perdiendo protagonismo como sujeto celebrante.**

La distinción entre clero y laicado fue acompañada por **otra separación entre Iglesia docente e Iglesia discente.**

Unos enseñaban y otros aprendían, unos interpretaban y otros recibían, unos tomaban decisiones y otros obedecían, de modo que **la madurez cristiana terminó asociándose con frecuencia a la docilidad ante la autoridad.**

Este modelo hizo posible una gran cohesión en sociedades donde la formación estaba reservada a minorías, pero **generó una dependencia** difícilmente compatible con la conciencia contemporánea de la dignidad, la libertad religiosa y la responsabilidad bautismal.

La actual falta de participación no es, por ello, un problema meramente organizativo, pues procede de una antropología religiosa que ha considerado durante siglos al pueblo incapaz de discernir por sí mismo.

Trento realizó una renovación necesaria frente a graves problemas y **mejoró la formación del clero, pero el contexto de confrontación reforzó la uniformidad y una identidad construida en oposición al protestantismo.**

Más tarde, ante la Ilustración, las revoluciones democráticas y la secularización, **importantes sectores eclesiales respondieron mediante el repliegue.**

El siglo XIX acentuó la centralización romana y el ultramontanismo. Mientras el papado perdía poder temporal, aumentaba su autoridad interna. **Se configuró una estructura piramidal en la que Roma decidía, los obispos transmitían, los sacerdotes administraban y los fieles recibían.**

Existe aquí una contradicción relevante. La doctrina social católica ha denunciado la concentración económica, la explotación y el desprecio de la dignidad humana, pero la Iglesia ha conservado una considerable concentración de poder, pocos mecanismos de control y una participación decisoria limitada.

Puede defender la democracia en la sociedad y mantener órganos meramente consultivos en su interior; afirmar la igualdad bautismal y reservar las decisiones fundamentales a un pequeño grupo de varones ordenados; criticar los privilegios y reproducir una organización por estamentos. **La crisis institucional aparece cuando esa contradicción deja de ser sostenible.**

Esta contradicción explica parte del alejamiento de muchas personas que continúan valorando la figura de Jesús, la dimensión contemplativa o el compromiso social del cristianismo y, sin embargo, **no encuentran un lugar adulto dentro de la Iglesia.**

La cuestión no se reduce a que las formas litúrgicas o el lenguaje resulten antiguos, porque lo que se percibe es una distancia entre el mensaje proclamado y las relaciones institucionales reales que estructuran la iglesia.

Allí donde se anuncia la fraternidad, se espera participación; donde se reconoce la conciencia, se espera se promueva la libertad responsable; donde se proclama la igualdad ante Dios, se espera que esa igualdad se traduzca en acceso a la palabra, los ministerios y las decisiones de todos, todas y todes.

La crisis de transmisión se encuentra así vinculada a una crisis de credibilidad estructural.

Clericalismo y olvido del sacerdocio cristiano

El clericalismo no consiste únicamente en los defectos morales de algunos clérigos autoritarios. **Es un paradigma que atribuye al ministro ordenado una superioridad sacral y concentra en él palabra, gobierno, discernimiento y mediación religiosa.**

Puede ser ejercido por clérigos y sostenido también por laicos y laicas que prefieren delegar su responsabilidad. Produce comunidades dependientes, infantiliza las conciencias y convierte a los bautizados y las bautizadas en colaboradores de quienes serían los verdaderos sujetos de la Iglesia.

El papa Francisco ha insistido repetidamente en que el clericalismo constituye una deformación que afecta a toda la comunidad eclesial, precisamente porque crea una relación de dependencia entre una élite sacralizada y un laicado al que se reserva una función auxiliar.

Sus efectos aparecen en la vida cotidiana cuando el párroco concentra todas las decisiones, los consejos carecen de capacidad efectiva, los carismas necesitan una autorización constante para desarrollarse y la discrepancia se interpreta como desobediencia. También aparece en la formación de los ministros cuando se fomenta una identidad separada, se confunde el cuidado pastoral con la tutela de personas adultas o se rodea el ministerio de signos sociales de superioridad.

La desclericalización requiere, por tanto, una conversión de quienes ejercen el ministerio y una recuperación de la responsabilidad de todo el pueblo.

Para superar este paradigma hay que volver a la peculiaridad del sacerdocio de Cristo. La Carta a los Hebreos afirma que con Cristo se produce un cambio de sacerdocio. Jesús no pertenece a la tribu de Leví, no es funcionario del Templo y los evangelios no lo presentan realizando tareas sacerdotales. **Hebreos lo interpreta como sacerdote según el orden de**

Melquisedec porque su mediación no prolonga el sistema levítico. Nace de una vida entera ofrecida a Dios y a los seres humanos.

En la lectura de Panikkar, esta referencia permite hablar de **la condición radicalmente laica del sacerdocio cristiano**. Laico no significa aquí antirreligioso ni carente de profundidad espiritual. Designa lo perteneciente al laos, al pueblo, y **una mediación realizada en el corazón de la existencia humana**.

Jesús no se separa de la humanidad para llegar a Dios; se hace semejante a sus hermanos y hermanas, comparte mesa, toca los cuerpos, cura, perdona, denuncia la opresión y acoge a quienes el sistema religioso coloca fuera. **Su sacerdocio no se funda en la distancia sacral, sino en la proximidad compasiva.**

La cruz tampoco debe entenderse como un sacrificio exigido por un Dios necesitado de sangre para perdonar. **Es la consecuencia histórica de una existencia fiel al Reino frente a poderes políticos y religiosos capaces de producir víctimas.**

La ofrenda de Jesús es su propia vida: una libertad entregada que hace presente la cercanía gratuita de Dios. **Por eso el culto cristiano no puede separarse de la justicia, la misericordia y el cuidado. La vida se hace liturgia cuando se ofrece para que otros tengan vida.**

La figura de Melquisedec resulta especialmente expresiva porque aparece en la tradición bíblica fuera de la genealogía levítica y precede al orden religioso de Israel.

Hebreos la utiliza para decir que la mediación de Cristo pertenece a otro orden, basado en una vida indestructible y no en la transmisión hereditaria de un oficio cultural. Panikkar descubre aquí una apertura que **permite comprender el sacerdocio cristiano enraizado en la condición humana común y relacionado con la dimensión sacerdotal presente en toda existencia capaz de unir lo cotidiano con el Misterio.**

La referencia a Melquisedec rompe así la pretensión de encerrar la mediación en una clase separada y **remite a un sacerdocio originario, cósmico y humano que Cristo lleva a plenitud mediante la entrega de sí.**

Esta lectura permite afirmar que el sacerdocio de Jesús es laico sin reducir la expresión a una reivindicación sociológica. Jesús vive en medio del pueblo, comparte sus trabajos, conflictos y esperanzas, y no funda su autoridad en una separación ritual.

Su vida revela que **la mediación acontece cuando la realidad humana se abre a Dios y se convierte en don para los demás. El carácter laico del sacerdocio cristiano devuelve densidad espiritual a la vida ordinaria**, porque el trabajo, la familia, la amistad, el compromiso político, el cuidado de una persona enferma o la defensa de una víctima pueden integrarse en la ofrenda sacerdotal de todo el pueblo.

Esta novedad transforma la mediación. En el antiguo esquema, el sacerdote aparece separado de la comunidad para acercarse a lo sagrado. En el cristianismo, la humanidad de Jesús es el lugar de la cercanía de Dios. **No media porque sea menos humano, sino porque vive la humanidad hasta el fondo.**

Su autoridad nace de lavar los pies; su poder, de dar vida; su santidad, de acercarse a quienes han sido declarados impuros. **Un ministerio que reclama privilegio, impide la palabra comunitaria o se protege de la rendición de cuentas contradice la forma histórica de esa mediación.**

El Nuevo Testamento aplica el lenguaje sacerdotal fundamentalmente a Cristo y al conjunto del pueblo. La Primera carta de Pedro habla de un pueblo sacerdotal, y Pablo comprende toda la vida como culto espiritual.

La consagración fundamental es la bautismal. El sacerdocio común no es una participación disminuida en un sacerdocio pleno reservado a otros; expresa la vocación de todo el Pueblo de Dios a hacer de la existencia una ofrenda de amor, justicia y alabanza. Los ministerios ordenados nacen dentro de ese pueblo y existen para servirlo.

Desclericalizar los ministerios permite conservar su necesidad y comprender su liderazgo como acompañamiento, coordinación, anuncio, servicio sacramental y cuidado de la comunión sometidos a evaluación comunitaria y ejercidos de forma sinodal, dejando de constituir una casta ontológicamente superior y poniéndose al servicio de las necesidades que cada comunidad requiere para seguir a Jesús.

Desde esta perspectiva pueden replantearse cuestiones que el paradigma clerical bloquea: la plena participación de las mujeres en todos los ministerios, la obligatoriedad del celibato en la Iglesia latina, la elección comunitaria de ministros, la duración de los cargos y la creación de nuevas formas ministeriales.

La tradición permanece viva no cuando repite una estructura histórica, sino cuando hace posible hoy la experiencia que esa estructura debía servir.

El ministerio ordenado encontraría así una identidad más evangélica. Su especificidad podría situarse en el servicio estable a la Palabra, el acompañamiento de la comunidad y el cuidado de la comunión, sin convertir estas funciones en una superioridad espiritual ni atribuir al ministro la propiedad de la eucaristía, la misión o la verdad.

Las primeras comunidades ofrecen precedentes significativos para esta evolución, ya que eligieron responsables, reconocieron carismas y adaptaron sus formas organizativas a las necesidades de la misión y de la comunidad.

La fidelidad al origen cristiano puede exigir hoy una creatividad semejante. **Discernir nuevos ministerios, confiar responsabilidades a equipos y permitir que las comunidades participen en la elección de quienes las lideran** devolvería al ministerio su inserción comunitaria.

También debe superarse la división estamental entre consagrados y no consagrados. Como recordaba Rufino Velasco, **el Pueblo de Dios precede a sus diferenciaciones internas.**

La consagración fundamental es el bautismo. Matrimonio y vida religiosa, monacato y compromiso secular son modos diversos, compatibles e interrelacionados, de encarnar una misma llamada, no grados superiores e inferiores de cristianismo. Incluso pueden pensarse como momentos diferenciados en la vida de una persona. Ya Thomas Merton soñaba con esta posibilidad de romper la separación entre los llamados diferentes estados de vida en la Iglesia, de modo que pudieran integrarse y dejar de estar separados:

La persona que ha logrado la integración final ya no se halla limitada por la cultura en la que ha crecido. Ha abrazado la totalidad de la vida. Ha experimentado las cualidades de todo tipo de vida: la existencia humana ordinaria, la vida intelectual, la creación artística, el amor humano, la vida religiosa. Trasciende todas esas formas limitadas, al tiempo que retiene lo mejor y lo universal que hay en ellas, "dando a luz finalmente un ser totalmente integral". No solo acepta a su propia comunidad, a su propia sociedad, a sus amigos y a su cultura, sino a toda la humanidad. No permanece atado a una serie limitada de valores, al

punto de oponerlos a otro adoptando posturas agresivas o defensivas. Es totalmente católico en la mejor acepción de la palabra. Posee una visión y una experiencia unificadas de la única verdad que resplandece en cualquiera de sus diferentes manifestaciones, unas más claras que otras, unas más definidas y certeras que otras. No establece oposición entre las verdades parciales sino que las unifica en una dialéctica o en una visión interior de complementariedad. Con esta visión de la vida puede aportar perspectiva, libertad y espontaneidad a la vida de los demás. Thomas Merton, Acción y contemplación.

La vida religiosa debe repensarse desde otras categorías que rompan la concepción separada que de ella se hizo desde el paradigma fragmentador de la cristiandad. Lo que distingue la vida religiosa no son, sin más, los clásicos votos de pobreza, castidad y obediencia. Diarmuid O'Murchu considera que lo propio de la llamada vida religiosa es ser una forma liminar de existencia.

El religioso o la religiosa se sitúan simbólicamente en los márgenes de los sistemas establecidos para hacer visible una posibilidad diferente de vivir. Por eso, lo decisivo no sería la pertenencia institucional a una congregación o la vivencia de unos votos determinados, sino **ejercer una función profética y anticipadora: mostrar mediante la propia existencia relaciones humanas, económicas, políticas y ecológicas alternativas.**

Esto explica la necesidad de reinterpretación de los votos para que sean expresión de liminariedad. La pobreza deja de entenderse principalmente como renuncia individual a poseer y se convierte en compromiso con la justicia, la sostenibilidad y una relación responsable con los bienes de la Tierra, el voto de mayordomía; el celibato se reformula como un voto de relacionalidad, orientado a aprender y testimoniar relaciones libres, maduras y no posesivas; y la obediencia se transforma en colaboración, reciprocidad y participación, frente a los modelos patriarcales y jerárquicos de poder, el voto de compañerismo.

Así desde Cristianía consideramos que el monacato, origen histórico de la vida religiosa, debe recuperar su raíz laica y antropológica: **silencio, unificación interior, sobriedad, hospitalidad y búsqueda del Misterio pueden vivirse en medio del mundo.**

Como señala R. Panikkar, lo propio del monacato es la búsqueda de la unidad y la unificación, ésta es una dimensión presente en todo ser humano. Puede vivirse en cualquier lugar y en cualquier estado, cuando para alguien esta es la principal motivación en su vida, hablamos de un monje o monja laica.

Patriarcado y desigualdad eclesial

El patriarcado eclesial no se resuelve añadiendo algunas mujeres a organismos ya existentes. **Es una estructura simbólica que ha asociado autoridad, representación de Cristo, racionalidad y gobierno con lo masculino,** relegando a las mujeres al cuidado subordinado.

La pregunta no es solo cuántas mujeres participan, sino quién define la doctrina, interpreta la Escritura, decide, preside y representa públicamente a la comunidad.

Elisabeth Schüssler Fiorenza propone recuperar el discipulado de iguales y una ekklesia de iguales. Su concepto de kyriarcado ayuda a comprender que las dominaciones se entrecruzan: género, clase, raza, colonialidad, orientación sexual, autoridad religiosa y conocimiento.

No basta sustituir hombres por mujeres si el modelo de poder continúa siendo vertical y competitivo. La alternativa requiere **transformar el poder sobre en poder con, reciprocidad, cuidado y responsabilidad compartida.**

Rosemary Radford Ruether, Elizabeth Johnson, Ivone Gebara y María Pilar Aquino han mostrado que el patriarcado afecta a la antropología, las imágenes de Dios, la moral y la organización ministerial.

Si Dios es representado casi exclusivamente como rey, señor, padre y juez dentro de culturas donde esas figuras se identifican con varones dominantes, la estructura eclesial acaba reflejando ese imaginario.

No se trata de prohibir imágenes bíblicas, sino de recordar que ninguna agota el Misterio y de **recuperar también imágenes maternas, sapienciales, corporales y relacionales.**

El ecofeminismo de Gebara descubre además la conexión entre dominio de las mujeres, explotación de los pobres y destrucción de la naturaleza. **Los dualismos** espíritu y cuerpo, razón y emoción, varón y mujer, humanidad y Tierra no son neutrales: uno de los polos termina subordinando al otro.

Una Iglesia despatriarcalizada necesita reconciliar cuerpo y espíritu, reconocer los cuidados como dimensión central de la vida común y escuchar la teología que nace de la experiencia cotidiana de las mujeres.

La teología feminista ha mostrado asimismo que **las mujeres estuvieron presentes en los orígenes cristianos con una amplitud mayor de la que suele reflejar la memoria posterior.** María Magdalena aparece como primera testigo de la resurrección; Pablo recuerda a Febe, diaconisa y protectora de la comunidad de Cencreas, reconoce el apostolado de Junia y menciona a Prisca entre sus colaboradoras.

Las Iglesias domésticas hicieron posible liderazgos de las mujeres vinculados a la hospitalidad, la enseñanza y la presidencia de comunidades.

La progresiva adaptación del cristianismo a la familia patriarcal del mundo grecorromano limitó ese protagonismo y favoreció interpretaciones que proyectaron sobre los orígenes una organización masculina más tardía.

Recuperar esta memoria transforma la imagen de la tradición, que deja de presentarse como una continuidad homogénea y **permite descubrir posibilidades silenciadas.**

La ordenación de mujeres y su acceso a todas las responsabilidades no aparecen entonces como una concesión externa a la cultura contemporánea, sino como **una cuestión que afecta a la verdad de la igualdad bautismal y a la recepción de los carismas que el Espíritu concede.** Además, la presencia de mujeres en los ministerios solo alcanzará toda su capacidad transformadora si modifica estilos de autoridad, lenguajes litúrgicos, procesos formativos y modos de tomar decisiones, evitando que la igualdad se limite a incorporar nuevos sujetos a una cultura clerical intacta.

Reconocer a las mujeres como sujetos plenos exige igualdad real de palabra, gobierno, discernimiento y ministerio. La exclusión sacramental posee una fuerza simbólica que desborda la distribución de funciones: comunica quién puede representar públicamente lo sagrado.

Una reforma que mantenga esta desigualdad mientras habla de dignidad bautismal continuará atrapada en una contradicción. La Iglesia no puede anunciar que en Cristo no hay

varón y mujer y organizarse como si la masculinidad fuera condición de representación sacramental.

La misma lógica obliga a reconocer a las personas LGTBQ+ no solo como destinatarias de acogida pastoral, sino **como plenos sujetos eclesiales**. Su experiencia puede enriquecer la comprensión cristiana del cuerpo, el amor, la fidelidad y la diversidad.

Esta afirmación puede profundizarse desde **la teología queer**, que no se limita a pedir inclusión para unas identidades previamente definidas, sino que **interroga críticamente los mecanismos religiosos y culturales que convierten determinadas formas de cuerpo, género, deseo, pareja o familia en la medida normativa de todas las demás**.

En diálogo con la teoría queer, y especialmente con la crítica de Judith Butler a la naturalización de las identidades, esta teología recuerda que las categorías con las que nombramos lo masculino y lo femenino, lo normal y lo desviado, lo legítimo y lo ilegítimo poseen una historia y están atravesadas por relaciones de poder.

La cuestión eclesial no consiste, por tanto, únicamente en abrir un espacio a quienes antes quedaban fuera, sino también en revisar las fronteras mediante las cuales la propia institución ha producido exclusión y ha presentado como voluntad inmutable de Dios construcciones culturales contingentes.

Marcella Althaus-Reid llevó esta crítica al terreno de la teología de la liberación. Su llamada teología indecente denuncia una teología que habla de los pobres y de la justicia mientras puede mantener intactas normas sexuales, familiares y de género vinculadas a imaginarios coloniales y burgueses. La liberación, desde esta perspectiva, debe alcanzar también los cuerpos, los deseos y las relaciones concretas de quienes han sido considerados impuros, impuros o moralmente sospechosos.

La experiencia de las personas queer se convierte así en lugar teológico desde el que preguntar qué imágenes de Dios sostienen la exclusión y qué aspectos del Evangelio reaparecen cuando la fe se escucha desde los márgenes sexuales y de género.

Patrick S. Cheng propone comprender la teología queer desde el amor radical manifestado en Cristo. Lo queer no designa solamente una identidad, sino una práctica que atraviesa fronteras que parecían absolutas y crea relaciones nuevas. Desde esta clave, la encarnación, la mesa abierta de Jesús, su cercanía a quienes eran considerados impuros y la comunión del cuerpo de Cristo pueden leerse como **movimientos que desestabilizan separaciones religiosas utilizadas para excluir**.

Robert E. Goss ha insistido igualmente en recuperar a Jesús desde las experiencias de gays, lesbianas y otras minorías sexuales, no para proyectar retrospectivamente identidades modernas sobre el Jesús histórico, sino para descubrir la fuerza crítica de una praxis que cuestiona sistemas religiosos de pureza y devuelve dignidad a cuerpos y vidas estigmatizados.

Elizabeth Stuart y Linn Marie Tonstad han señalado, desde perspectivas diferentes, que la aportación queer no debe quedar reducida a una apologética destinada a demostrar que las personas LGTBQ+ también pueden encajar en las estructuras teológicas existentes. La pregunta alcanza a la propia construcción de esas estructuras: cómo pensamos la identidad, el cuerpo, la diferencia, la creación, el pecado, la gracia y la comunidad.

Una eclesiología que reciba esta aportación habrá de reconocer que **ninguna persona queda agotada por una etiqueta identitaria y que la comunión cristiana no exige uniformidad sexual o de género**. Esto resulta especialmente coherente con una Iglesia

entendida como red de relaciones, donde la singularidad no se elimina, sino que puede desplegarse sin quedar sometida a un patrón único de humanidad.

La teología queer puede contribuir, por ello, a una reforma más profunda de la moral sexual y de la vida comunitaria. El criterio ético se desplaza desde la conformidad con un modelo único hacia la calidad humanizadora de las relaciones: libertad, consentimiento, reciprocidad, cuidado, fidelidad, justicia, responsabilidad y capacidad de hacer crecer la vida.

Esta perspectiva exige escuchar las biografías reales de las personas LGTBQ+, reconocer sus vínculos afectivos y familiares, garantizar su participación plena en la comunidad y revisar prácticas pastorales, lenguajes litúrgicos y formulaciones doctrinales que produzcan vergüenza, ocultamiento o exclusión.

La diversidad sexual y de género deja entonces de ser un problema que la Iglesia debe gestionar y puede ser recibida como una experiencia humana desde la que aprender algo sobre la pluralidad de la creación, la vulnerabilidad compartida, la gracia y una comunión que no necesita borrar las diferencias.

Una Iglesia segura e inclusiva necesita abandonar lenguajes que estigmatizan, respetar la conciencia y desarrollar una ética relacional basada en libertad, consentimiento, reciprocidad, justicia y cuidado.

Colonialidad, pobreza y ecología

La crisis eclesial posee también una dimensión colonial. Durante siglos el cristianismo se identificó con formas europeas de pensamiento, liturgia y organización. **Evangelización y occidentalización llegaron con frecuencia a confundirse.**

La expansión cristiana produjo algunos encuentros y, a veces, defensas valientes de los pueblos sometidos, pero participó en gran medida en empresas coloniales, destruyó culturas y presentó una expresión histórica particular como universal.

Una Iglesia verdaderamente católica ha de ser policéntrica. África, Asia, América Latina, los pueblos indígenas y las culturas periféricas **no son receptores de un cristianismo definido en Europa; son sujetos que interpretan el Evangelio, producen teología, crean liturgia y transforman a toda la Iglesia.**

La unidad no puede significar uniformidad. **La catolicidad es comunión entre diferencias capaces de darse y recibirse mutuamente.**

La descolonización de la Iglesia afecta a la producción del conocimiento y a la distribución del poder. Muchas Iglesias locales continúan dependiendo de centros académicos, criterios doctrinales, modelos pastorales y procedimientos jurídicos elaborados desde experiencias europeas.

Una comunión policéntrica requiere que los problemas se formulen desde cada territorio y que las comunidades puedan buscar respuestas culturalmente encarnadas, manteniendo el diálogo con el conjunto.

Esto supone escuchar las teologías indígenas, negras, asiáticas y latinoamericanas, reconocer que la experiencia colonial condicionó también la formulación de la fe y permitir una verdadera reciprocidad en la que las periferias transformen al centro.

La sinodalidad puede convertirse en el cauce eclesial de este policentrismo cuando las conferencias episcopales y las Iglesias locales disponen de una capacidad real para discernir, adaptar y decidir.

La comunión católica no necesita que todas las comunidades respondan de idéntica manera a contextos distintos, porque la unidad de la fe puede expresarse en una pluralidad de disciplinas, ministerios, lenguajes y formas celebrativas.

Una descentralización responsable permitiría que la catolicidad dejara de parecer una expansión mundial de la uniformidad romana y se manifestara como intercambio de dones entre Iglesias.

La opción por los pobres ofrece el criterio decisivo para evaluar esta reforma. Una Iglesia puede democratizarse, volverse más plural y continuar alejada del Evangelio si no cambia su lugar social.

La teología de la liberación recordó que los pobres no constituyen un sector pastoral, sino un lugar teológico de toda experiencia cristiana. Desde las víctimas se descubre quién es el Dios bíblico, qué significa salvación y qué pecado se encarna en estructuras que producen hambre, exclusión y muerte.

La Iglesia de los pobres no es simplemente una Iglesia que ayuda a los pobres. Es una Iglesia en la que las personas empobrecidas son sujetos de palabra, decisión, interpretación y organización. La caridad asistencial es necesaria, pero resulta insuficiente si no se pregunta por las causas.

Ignacio Ellacuría invitaba a hacerse cargo de la realidad, cargar con ella y encargarse de ella. Jon Sobrino habla de bajar de la cruz a los pueblos crucificados. **La verdad de la reforma se verifica en su capacidad de ponerse del lado de las víctimas y transformar las condiciones que las crucifican.**

Las comunidades populares han enseñado que la lectura creyente de la realidad cambia cuando quienes sufren dejan de ser objeto de asistencia y toman la palabra. La Biblia se escucha entonces desde el hambre, la precariedad, la migración, la violencia o la lucha por la tierra, y textos conocidos recuperan una fuerza que puede permanecer oculta en contextos acomodados. **El éxodo, los profetas, las bienaventuranzas, las comidas de Jesús y la cruz revelan una historia de Dios con quienes han sido despojados.** Esta lectura no idealiza la pobreza, que constituye un mal que debe ser superado, sino que reconoce la capacidad espiritual, comunitaria y política de quienes resisten a ella.

La opción por los pobres debe reflejarse también en la economía y en las prioridades institucionales. Los presupuestos, el patrimonio, las inversiones, la distribución del personal y la elección de presencias pastorales expresan una teología concreta, aunque no se formule explícitamente.

Una Iglesia de los pobres necesita revisar la distancia social de sus ministros, la magnificencia de determinados símbolos y su dependencia de poderes económicos o políticos, mientras fortalece comunidades en barrios populares, espacios rurales, lugares de migración y ámbitos donde la vida resulta más vulnerable.

Esta opción incluye hoy a la Tierra. La crisis ecológica muestra que no hay justicia social duradera dentro de un planeta devastado. Una Iglesia ecológica no añade un nuevo tema a su agenda, sino que modifica su modo de habitar, celebrar y administrar bienes. **Reconoce la ecodependencia, practica sobriedad, protege territorios y aprende de pueblos que no**

separan humanidad y naturaleza. La conversión ecológica debería alcanzar edificios, inversiones, consumo, movilidad, liturgia y teología.

El Vaticano II y la reforma pendiente

El Vaticano II inició una transición fundamental al recuperar la Iglesia como Pueblo de Dios, la dignidad bautismal, el sacerdocio común, la colegialidad, los carismas, el diálogo con el mundo y el discernimiento de los signos de los tiempos.

La decisión de Lumen gentium de tratar el Pueblo de Dios antes que la jerarquía no es un detalle de redacción. Indica que la condición cristiana común precede a toda diferenciación ministerial.

Sin embargo, **la recepción conciliar quedó incompleta.** Continuamos afirmando la igualdad bautismal dentro de estructuras muy desiguales; hablando de participación mediante órganos consultivos; defendiendo la colegialidad bajo una fuerte centralización y reconociendo los carismas mientras las decisiones permanecen concentradas. **La cuestión ya no es elogiar el Concilio, sino traducir su eclesiología en instituciones.**

La interpretación del Concilio quedó marcada por la tensión entre continuidad y renovación. Toda reforma verdadera mantiene una relación con la tradición recibida, aunque la insistencia unilateral en la continuidad puede neutralizar las novedades conciliares y obligarlas a encajar dentro del modelo anterior.

El Pueblo de Dios termina convertido en una imagen espiritual sin consecuencias jurídicas; la colegialidad se reduce a una colaboración subordinada; la participación laical se expresa mediante consulta; la apertura al mundo se interpreta como estrategia pastoral.

Recibir el Vaticano II exige permitir que sus intuiciones reorganicen efectivamente la vida eclesial y **reconocer que la fidelidad puede requerir discontinuidades respecto de desarrollos históricos que nunca pertenecieron al núcleo del Evangelio.**

La recuperación del sentido de la fe de todo el pueblo resulta aquí fundamental. La comunidad creyente no recibe pasivamente una verdad elaborada en otro lugar, porque participa en la comprensión del Evangelio mediante su experiencia, su oración y su praxis.

El magisterio, para prestar un servicio de comunión y discernimiento, necesita escuchar el sensus fidei y dialogar con la investigación teológica, las ciencias y la experiencia humana. Cuando este intercambio se bloquea, la doctrina corre el riesgo de responder a preguntas que ya no son las de las personas de su tiempo y de perder contacto con los lugares donde el Espíritu continúa actuando.

La sinodalidad solo será transformadora si incorpora capacidad real de deliberación y decisión. Escuchar sin compartir poder puede convertirse en una forma amable de clericalismo. Se necesitan consejos con competencias definidas, procedimientos transparentes, elección o participación comunitaria en el nombramiento de responsables, límites temporales, evaluación y rendición de cuentas. La autoridad no desaparece; se vuelve relacional, responsable y evangélica.

También **el derecho eclesial debe ponerse al servicio de las personas y del evangelio.** Toda comunidad necesita normas, pero el derecho canónico protege insuficientemente algunos derechos y concentra funciones de gobierno, investigación y juicio. La reforma debe garantizar debido proceso, defensa, transparencia y vías independientes de recurso. El

Evangelio no sustituye mágicamente al derecho; lo orienta y exige un derecho más garantista.

Los abusos sexuales, espirituales, de autoridad y conciencia han mostrado las consecuencias de una cultura que sacraliza al dirigente, exige obediencia sin límites y protege la reputación institucional. No son solo pecados individuales. **Determinadas estructuras favorecen el abuso cuando una misma persona controla el acompañamiento espiritual, las decisiones comunitarias y los mecanismos de denuncia.**

Una Iglesia segura necesita órganos independientes, participación decisoria de mujeres y laicos, protección de denunciantes, atención a las víctimas y revisión crítica de las culturas de obediencia.

La escucha de las víctimas ha permitido comprender que el abuso suele desarrollarse mediante procesos graduales de manipulación, aislamiento y colonización de la conciencia. El agresor utiliza con frecuencia el lenguaje de la entrega, la obediencia, la elección divina o la excepcionalidad del vínculo para debilitar los límites personales, y la comunidad puede colaborar involuntariamente cuando atribuye al dirigente una autoridad incuestionable.

Por ello, **la prevención requiere formación afectiva, educación en relaciones sanas, separación entre acompañamiento espiritual y gobierno, canales externos de denuncia y una cultura en la que formular preguntas o establecer límites sea interpretado como signo de madurez.**

La reparación tampoco se agota en sancionar al responsable. Incluye reconocer públicamente el daño, acompañar durante el tiempo que sea necesario, revisar las estructuras que lo hicieron posible y permitir que el testimonio de las víctimas transforme la institución.

Una Iglesia que coloca su reputación por encima de la verdad agrava el abuso inicial, mientras una comunidad capaz de escuchar, asumir responsabilidades y reparar puede comenzar a recuperar credibilidad. La protección ha de convertirse en un criterio transversal de gobierno, formación, pastoral, liturgia y vida comunitaria.

La obediencia cristiana no puede consistir en renunciar a la conciencia, significa capacidad de escucha mutua. La autoridad que acompaña ayuda a crecer en libertad; no invade la intimidad ni suplanta la voz del Espíritu, busca escucharlo junto a quien acompaña.

Los cargos han de ser temporales y evaluables. La transparencia económica y la rendición de cuentas no son concesiones a una mentalidad empresarial, sino expresiones concretas de fraternidad y protección de los más vulnerables.

Una Iglesia nacida desde las bases

La Iglesia se renueva cuando vuelve a nacer en comunidades concretas, como mostraron las comunidades eclesiales de base latinoamericanas al leer la Biblia desde la vida del pueblo, discernir, celebrar, organizar la solidaridad y producir teología.

Leonardo Boff denominó eclesiogénesis a esta capacidad de nacer desde abajo, que recuerda que **la comunidad cristiana surge allí donde personas convocadas por el Evangelio comparten fe, vida, bienes y misión, y que cualquier diseño organizativo ha de ponerse al servicio de ese acontecimiento.**

Una Iglesia de base no es una suma de individuos ni una comunidad cerrada. **Es un espacio de palabra y escucha en el que las experiencias de las personas, especialmente de quienes suelen ser silenciados, entran en el discernimiento.**

La Escritura deja de ser patrimonio exclusivo del especialista; la teología nace también de la lectura creyente del pueblo; la liturgia expresa la vida común; los ministerios surgen de carismas reconocidos. La comunidad aprende a gobernarse y a vincularse con otras comunidades.

En estas comunidades, la fe recupera un carácter narrativo, porque cada persona puede relacionar la historia bíblica con su propia historia y **la comunidad aprende a descubrir la presencia de Dios en acontecimientos concretos.**

La reunión no gira exclusivamente en torno a la transmisión de contenidos, sino que incorpora la conversación espiritual, la revisión de vida, la lectura comunitaria, el silencio, la celebración y el compromiso. De este modo se supera la distancia entre formación, oración y acción, y la comunidad se convierte en lugar de iniciación a una manera cristiana de habitar el mundo.

La pequeña escala facilita el conocimiento mutuo y el cuidado, aunque estas comunidades necesitan relacionarse entre sí para que la cercanía no se transforme en encierro.

Una parroquia puede comprenderse como comunidad de comunidades, y la diócesis como una red que ofrece formación, servicios compartidos, acompañamiento y comunión.

Esta organización permitiría que la vida real no quedara absorbida por estructuras territoriales demasiado grandes y que los responsables mantuvieran una relación más próxima con las personas, compartiendo su servicio con equipos diversos.

Este nacimiento desde abajo modifica la relación entre institución y carisma. La institución no produce la Iglesia desde un centro que después la distribuye por territorios. Reconoce, acompaña y conecta la vida eclesial que el Espíritu suscita.

Las estructuras diocesanas y universales pueden seguir siendo necesarias para cuidar la comunión, impedir el aislamiento y hacer posible una misión compartida, pero **su función es servir a la red, no absorberla.**

Las categorías de misterio, sacramento, Pueblo de Dios y templo del Espíritu permiten expresar teológicamente las prioridades en la Iglesia.

La Iglesia es misterio porque nace de una iniciativa de Dios que ninguna organización puede poseer; es sacramento cuando hace visible en la historia el designio de vida manifestado en Jesús; es Pueblo de Dios cuando la comunidad y la koinonía preceden a sus ministerios; y es templo del Espíritu cuando permanece abierta a una acción divina que desborda sus fronteras y la impulsa a transformarse.

Estas imágenes impiden comprenderla como una sociedad perfecta cerrada sobre sí misma y recuerdan que **la institución posee valor en la medida en que transparenta el Evangelio.**

También ensanchan la pertenencia eclesial, pues **la sacramentalidad de la Iglesia puede hacerse presente en otras confesiones cristianas, en comunidades de otras religiones y en ámbitos laicos donde se vive una auténtica praxis de liberación y humanización.**

Esta comprensión invita a sustituir las divisiones entre clérigos y laicos y entre religiosos y seglares por relaciones más evangélicas entre comunidad y ministerios, y entre comunidad y carismas.

La comunidad tiene la primacía, mientras los ministerios y carismas son dones recibidos para fortalecer su comunión y su misión, sin conceder a quienes los ejercen una dignidad superior.

La autoridad procede de Dios cuando sirve a la comunidad, promueve la libertad y acepta la participación del pueblo en la elección y control de quienes desempeñan responsabilidades.

El Espíritu llama a la libertad y actúa en toda la realidad, especialmente en las comunidades de base, en las personas pobres y en quienes permanecen abiertos al Misterio, de modo que **la Iglesia cumple su misión escuchando esa acción y poniéndose a su servicio**.

La imagen de la red resulta más adecuada que la pirámide. En una red existen nodos diferentes, relaciones, responsabilidades y centros de coordinación, pero ningún punto concentra toda la vida.

Las decisiones deben tomarse en el nivel más próximo posible a quienes resultan afectados, manteniendo mecanismos de comunión y solidaridad. Esto permite **una Iglesia más flexible, local y pluricultural sin caer en la dispersión**.

Las comunidades de base han de evitar también sus propios riesgos. La cercanía no garantiza por sí sola relaciones sanas. Un pequeño grupo puede volverse sectario, depender de un líder carismático, ocultar abusos o excluir la diferencia. Por eso necesita formación, conexión con otras comunidades, protocolos de cuidado, revisión de responsabilidades y una espiritualidad de discernimiento. **Construir desde abajo no significa renunciar a toda institución, sino crear instituciones participativas que impidan la apropiación del grupo por minorías autoritarias**.

La Iglesia de las bases cambia asimismo la misión. Ya no se pregunta ante todo cómo atraer personas hacia la institución, sino **dónde está aconteciendo el Reino y cómo ponerse a su servicio**. Puede reconocer signos del Reino en movimientos vecinales, feministas, ecologistas, obreros, antirracistas, pacifistas y de derechos humanos; en otras religiones y en personas agnósticas que trabajan por la dignidad. **La comunidad cristiana aporta su memoria de Jesús y recibe también corrección, sabiduría y esperanza**.

Esta manera de situarse modifica la evangelización, que deja de entenderse como expansión de una organización o conquista de identidades y recupera su sentido de comunicación de una buena noticia. **Evangelizar significa compartir una experiencia que humaniza mediante la presencia, el testimonio, la palabra y el servicio**, respetando la libertad y reconociendo que Dios ha precedido siempre a quien llega. La comunidad puede anunciar explícitamente a Jesús y, al mismo tiempo, permanecer disponible para aprender de aquellos con quienes dialoga, porque **la misión es un encuentro en el que todas las personas pueden ser transformadas**.

Esta eclesiología permite recuperar la política en su sentido más profundo. **La Iglesia no se identifica con un partido, pero tampoco reduce la fe al ámbito privado**.

Crear fraternidad, defender a migrantes, acompañar el duelo, proteger a víctimas, sostener redes de cuidados, luchar por vivienda o preservar un territorio son prácticas

espirituales y políticas. Son estas prácticas las que luego la comunidad celebra, pues la comunidad celebra lo que vive y vive lo que celebra.

Renovar liturgia, espiritualidad y misión

La liturgia revela qué Iglesia somos. **Una asamblea convertida en espectadora y un ministro presentado como único celebrante reproducen simbólicamente el clericalismo.** El Vaticano II recuperó la participación plena, consciente y activa porque la liturgia es acción de todo el Pueblo de Dios. **La presidencia tiene una función, pero la comunidad entera celebra.**

Las normas protegen la comunión y evitan que alguien se apropie del rito. El problema aparece cuando **el rubricismo sustituye la experiencia por la exactitud ceremonial.** Panikkar propuso secularizar la liturgia, no para banalizarla, sino para devolverla al saeculum, a la vida concreta. El cuerpo, el trabajo, la comida, el conflicto, la fiesta, la naturaleza y la historia son lugares del Misterio. La eucaristía no puede quedar aislada del pan compartido con quienes tienen hambre.

Una liturgia feminista revisa lenguajes y distribuciones simbólicas del poder; una liturgia decolonial permite que las culturas sean sujetos celebrantes; **una liturgia ecológica** recupera la densidad del agua, el fuego, el aceite, el pan, el vino y la Tierra; **una liturgia liberadora** hace memoria de las víctimas y fortalece el compromiso. Celebrar en memoria de Jesús significa entrar en el movimiento de su vida entregada.

Una perspectiva litúrgica queer prolonga esta transformación al preguntar quién puede aparecer públicamente ante la comunidad como cuerpo digno, quién puede nombrar su experiencia y qué modelos de afectividad, género y familia se hacen visibles en la celebración. No se trata de convertir la liturgia en afirmación de identidades particulares, sino de impedir que una sola forma histórica de vivir el cuerpo y las relaciones sea sacralizada como norma universal. **Una asamblea realmente inclusiva hace perceptible que la gracia reúne diferencias sin exigir su ocultamiento y que el cuerpo de Cristo se construye precisamente con personas que no necesitan dejar en la puerta una parte de su historia para poder pertenecer.**

La propuesta de una liturgia existencial profundiza esta relación entre celebración y vida. Las primeras comunidades comprendieron la existencia cristiana como culto espiritual, de manera que **la entrega a Dios y a la liberación de la humanidad constituía el fundamento de los ritos y sacramentos.**

La mística de ojos abiertos de Johann Baptist Metz expresa **una contemplación que descubre el Misterio Pascual en medio de la historia y permanece atenta a quienes sufren.** Cuando la comunidad celebra lo que intenta vivir, el rito se convierte en un momento de especial intensidad en el que la salvación pasada es recordada, su presencia actual se hace visible y su plenitud futura se anticipa.

Desde este culto existencial, todo el pueblo participa del único sacerdocio de Cristo, un sacerdocio laico según Melquisedec y no levítico, fundado en la vida entregada y no en la

separación ritual; por ello, **la asamblea entera celebra y el ministerio que la preside sirve a una acción que pertenece a toda la Iglesia.**

La renovación litúrgica necesita recuperar también la relación entre símbolo y experiencia. Un símbolo permanece vivo cuando vincula la memoria recibida con la vida actual y permite que la comunidad participe corporal, afectiva y espiritualmente.

Cuando el lenguaje resulta incomprensible, los gestos se ejecutan sin interioridad o la asamblea desconoce el sentido de lo celebrado, **la fidelidad formal puede convivir con una profunda distancia espiritual.**

La creatividad litúrgica ha de conducir hacia una participación que incluya comprensión, silencio, canto, palabra, gesto y compromiso, promoviendo una creatividad no arbitraria y que la norma impida la encarnación.

La eucaristía adquiere en este horizonte una fuerza eclesiológica decisiva. Reunirse alrededor de una mesa común expresa una comunidad reconciliada en la que nadie debería quedar excluido por su sexo, condición social, origen u orientación.

El pan partido recuerda una vida entregada y crea responsabilidad hacia quienes carecen de pan, mientras la acción de gracias reconoce que la existencia es don recibido de Dios, de la Tierra y del trabajo humano. **Si la forma de celebrar contradice esta igualdad y convierte a la asamblea en público, la liturgia deja de transparentar plenamente aquello que proclama.**

La reforma institucional sería estéril sin recuperación espiritual. **Karl Rahner intuyó que el cristiano del futuro sería un místico.** Esa frase no invita a huir del mundo.

La mística cristiana nace de la experiencia de Jesús, de su confianza en Dios como Abbá y de su entrega al Reino. Se expresa en misericordia, gratuidad, mesa compartida, perdón, denuncia de la opresión y cercanía a los excluidos. Es una mística cotidiana, comunitaria y política.

La pérdida de espiritualidad no significa simplemente que se rece poco. **Aparece cuando la institución se convierte en fin, la doctrina sustituye el encuentro, la moral se reduce a control y la liturgia deja de tocar la existencia.**

Una Iglesia puede multiplicar prácticas religiosas y estar espiritualmente vacía. Recuperar la espiritualidad exige mistagogía: acompañar procesos reales de silencio, escucha, integración, discernimiento y transformación.

La mistagogía comienza ayudando a reconocer la experiencia espiritual que ya atraviesa la vida. El nacimiento y la muerte, el amor, la belleza, el fracaso, la lucha por la justicia, el contacto con la naturaleza y la experiencia del límite abren preguntas que no se resuelven mediante respuestas doctrinales aprendidas.

La tradición cristiana ofrece relatos, símbolos y prácticas para habitar esas preguntas, y su transmisión resulta fecunda cuando acompaña a las personas hacia una experiencia propia en lugar de exigir una adhesión puramente exterior.

Las comunidades necesitan maestras y maestros espirituales capaces de escuchar, respetar procesos y distinguir el acompañamiento de la dirección autoritaria.

El silencio contemplativo posee una especial importancia dentro de una cultura saturada de estímulos, opiniones y urgencias. Aprender a detenerse permite percibir el propio mundo

interior, escuchar a los demás y recibir la realidad sin convertirla inmediatamente en objeto de consumo o control.

Este silencio no clausura la palabra, sino que la hace más verdadera, porque libera de la reacción impulsiva y crea espacio para el discernimiento. Una Iglesia contemplativa podría ofrecer lugares donde la vida recupere profundidad y donde la acción social nazca de una atención compasiva, evitando tanto el activismo agotador como una interioridad separada del compromiso con el alivio del sufrimiento y la liberación de la injusticia.

La experiencia contemplativa descubre un yo relacional. **La no dualidad cristiana no borra diferencias ni disuelve la responsabilidad**; muestra que nada existe aisladamente. Cuanto más profunda es la experiencia de comunión, mayor debe ser la sensibilidad ante el sufrimiento. **Una unidad que no percibe a la víctima se convierte en espiritualidad evasiva. Contemplación y liberación se necesitan mutuamente.**

Muchas dificultades espirituales proceden de una imagen dualista de Dios, concebido como un Ente supremo separado del mundo que interviene ocasionalmente desde fuera y al que habría que contentar mediante ritos, sacrificios u oraciones.

La visión no dual mantiene la trascendencia de Dios y, al mismo tiempo, reconoce su presencia activa en lo más profundo de la realidad, sosteniendo la creación y moviendo amorosamente la historia sin anular la libertad humana.

La Trinidad expresa de modo privilegiado esta unidad que incluye alteridad, porque en Dios mismo la comunión no destruye la diferencia y la relación pertenece a la realidad última. La no dualidad cristiana evita así tanto un dualismo que separa a Dios del mundo como un monismo que termina identificándolos, y ofrece un fundamento teológico a una Iglesia llamada a vivir unidad, pluralidad y reciprocidad.

Este horizonte permite pasar de la cristiandad a lo que Panikkar llamó Cristianía. No significa abandonar a Jesús ni diluir el cristianismo en una espiritualidad indiferenciada. Significa **distinguir la experiencia cristiana de la forma sociológica de cristiandad**. Una identidad puede estar hondamente enraizada y ser porosa; puede recibir de otras religiones, culturas y humanismos sin dejar de vivir del Evangelio.

Cristianía puede comprenderse también como una forma contemplativa, liberadora y laica de vivir el cristianismo. El monacato, en el paradigma de la Cristianía, deja entonces de ser monopolio de una institución o de un estado canónico y recupera su condición de arquetipo humano, presente en toda persona que busca unificar su existencia alrededor de un centro interior capaz de abrirla a la totalidad de lo real. El silencio, la sencillez, la hospitalidad, la alegría y la amistad solidaria forman parte de este camino cuando se viven dentro de la vida cotidiana.

La persona contemplativa no huye de las relaciones, sino que aprende a encontrar en ellas el lugar de la presencia de Dios, de manera que la unificación interior se traduce en comunión y compromiso.

El diálogo interreligioso deja así de ser una actividad periférica. La Iglesia no posee el Misterio; vive de él y lo busca junto a otros. El encuentro con el budismo, el hinduismo, el islam, las tradiciones indígenas y los humanismos seculares puede purificar imágenes de Dios y ensanchar la comprensión de la vida. **Cristo deja de utilizarse como frontera contra los demás y se convierte en camino hacia una fraternidad más amplia.**

La transreligiosidad puede describir el movimiento por el que una persona, profundamente arraigada en su tradición, atraviesa sus formas históricas para abrirse al Misterio que ninguna religión agota.

Esta apertura difiere de una mezcla superficial de prácticas, porque exige profundidad, discernimiento y una identidad capaz de recibir sin apropiarse. Para el cristianismo, **implica reconocer que el Espíritu actúa más allá de sus fronteras visibles** y que el seguimiento de Jesús puede llevar a una hospitalidad espiritual donde la diferencia religiosa se convierta en ocasión de transformación mutua.

Una Iglesia transreligiosa mantendría la memoria de Jesús, la Escritura, la eucaristía y la comunidad como raíces vivas, mientras **aprende a expresar su fe sin reclamar el monopolio de la verdad**. El diálogo alcanzaría la oración, la acción común, la reflexión teológica y la convivencia cotidiana, creando alianzas para la paz, la justicia social y el cuidado de la Tierra.

En una sociedad donde la religión puede utilizarse para endurecer identidades, **esta capacidad de permanecer arraigados y abiertos tendría un profundo valor profético**.

Radicalizar el cristianismo

Juan José Tamayo propone radicalizar el cristianismo mediante un regreso a la raíz evangélica que permita extraer de ella consecuencias históricas. La palabra radicalización puede suscitar equívocos en un tiempo marcado por extremismos religiosos y políticos, aunque en este contexto señala justamente el movimiento contrario al fundamentalismo.

Radical significa volver a la raíz, y la raíz cristiana se encuentra en la praxis de Jesús, en el anuncio del Reino y en la buena noticia dirigida de manera privilegiada a quienes ven amenazada su vida.

La radicalidad evangélica se mide por **la capacidad de humanizar, liberar y cuidar**, y no por la rigidez de las fronteras doctrinales ni por la intensidad con la que se defiende una identidad.

Esta propuesta adquiere una importancia especial ante el cristofascismo, que utiliza el cristianismo como legitimación de proyectos autoritarios, nacionalistas, patriarcales y excluyentes.

La pérdida de la antigua cristiandad genera en algunos sectores la nostalgia de una sociedad culturalmente homogénea en la que la Iglesia ocupaba una posición central, y esa nostalgia puede favorecer alianzas con fuerzas políticas que prometen restaurar orden, autoridad e influencia.

La fe termina convertida en una marca de pertenencia nacional y la cruz pierde su capacidad de recordar a las víctimas cuando se usa para separar a quienes forman parte de la comunidad de quienes son presentados como amenaza.

Tamayo ayuda a comprender que **la alternativa al cristofascismo necesita una transformación profunda de la propia Iglesia institucional**, porque las estructuras de cristiandad comparten con los nuevos autoritarismos la tendencia a construir la unidad mediante homogeneidad, jerarquía y exclusión.

Un cristianismo radical aprende a discernir su fidelidad por las relaciones que produce, por las vidas que protege, por la autoridad que cuestiona y por la comunidad que hace posible.

La intensidad religiosa puede convivir con el miedo y la dominación, mientras **la experiencia de Jesús conduce hacia una pertenencia hospitalaria, capaz de sostener convicciones profundas sin convertirlas en armas contra otras personas.**

La desdogmatización forma parte de este proceso porque las formulaciones doctrinales pertenecen a la historia y sirven a la transmisión de una experiencia que siempre las desborda.

La Iglesia necesita doctrinas, memoria y criterios de discernimiento, aunque pierde contacto con la verdad viva cuando identifica sus lenguajes con una posesión exhaustiva del Misterio. **Desdogmatizar significa recuperar la dimensión simbólica, histórica y abierta de la teología**, favorecer la libertad de investigación y permitir que las preguntas procedentes de las ciencias, las culturas y las experiencias humanas ayuden a comprender de nuevo la fe. De este modo, **la ortodoxia encuentra su verdad en una ortopraxis que hace presente la misericordia, la justicia y el seguimiento de Jesús.**

La desjerarquización y la desclericalización devuelven los ministerios al interior del Pueblo de Dios, donde pueden ser comprendidos como servicios temporales, responsables y evaluables. Tamayo no propone una comunidad sin autoridad, porque toda convivencia necesita coordinación y cuidado de la unidad, sino **una autoridad cuya legitimidad brote de su capacidad para hacer crecer la libertad, la participación y la responsabilidad de los demás.**

Este desplazamiento coincide con la **recuperación del sacerdocio común, con la condición laica del sacerdocio de Cristo y con una Iglesia nacida desde las bases**, en la que los carismas preceden a la organización y la institución aprende a reconocer la vida que el Espíritu suscita.

La despatriarcalización alcanza tanto las estructuras como el imaginario religioso. Una Iglesia fraterno sororal necesita reconocer plenamente a las mujeres como sujetos de teología, espiritualidad, gobierno y ministerio, y revisar unas imágenes de Dios que han relacionado durante siglos la autoridad sagrada con la masculinidad.

La reforma se extiende al modo de comprender el cuerpo, la sexualidad, el cuidado y las relaciones, e incluye la escucha y la participación plena de las personas LGTBIQ+, cuya experiencia ayuda a superar una moral centrada en la regulación de identidades para avanzar hacia una ética de la dignidad, el consentimiento, la reciprocidad, la fidelidad y la humanización.

La descolonización y la descapitalización permiten reconocer otras dimensiones de la crisis. Descolonizar significa abandonar la identificación entre universalidad cristiana y cultura occidental, de manera que las Iglesias de África, Asia, América Latina y los pueblos indígenas participen como sujetos en la elaboración de la teología, la liturgia y las formas de organización.

Descapitalizar lleva a revisar la competencia, la acumulación, el productivismo y la obsesión por el crecimiento que pueden instalarse también en la vida eclesial. Una Iglesia que mide su vitalidad por el número, la visibilidad y la influencia corre el riesgo de reproducir la lógica empresarial, mientras una comunidad evangélica puede ser socialmente pequeña y poseer una profunda fecundidad espiritual y liberadora.

Tamayo habla asimismo de **desecclesiastizar y desprivatizar el cristianismo.** **Desecclesiastizar** expresa la necesidad de impedir que la institución se convierta en finalidad de sí misma, pues la Iglesia existe al servicio del Reino y de la vida, y encuentra su verdad cuando se descentra.

Desprivatizar recuerda que la experiencia espiritual posee consecuencias públicas y que la fe participa en la construcción de la sociedad mediante la defensa de los derechos humanos, la igualdad, la paz, la justicia social y el cuidado ecológico. Esta presencia pública renuncia al privilegio confesional y se desarrolla junto a otras tradiciones, movimientos y personas que comparten la preocupación por la dignidad humana.

La compasión reúne la dimensión espiritual y política de esta radicalización. En la propuesta de Tamayo funciona como principio teológico, fundamento ético y práctica solidaria con las víctimas, porque permite que el sufrimiento ajeno interrumpa la normalidad y genere responsabilidad.

La compasión cristiana contiene ternura, indignación y compromiso, y conduce desde la experiencia de Dios hacia la realidad vulnerada. La mística se libera así del intimismo y la acción transformadora encuentra una profundidad que la protege del activismo y del agotamiento.

La colaboración con los movimientos sociales completa este desplazamiento. La Iglesia puede aprender del feminismo, del ecologismo, de los movimientos de trabajadores, de las luchas antirracistas y decoloniales, de las organizaciones pacifistas y de derechos humanos, así como de otras religiones y espiritualidades.

El diálogo deja de funcionar como una estrategia diplomática y se convierte en una forma constitutiva de identidad, porque el cristianismo madura al entrar en relación y reconocer que los caminos de liberación no le pertenecen en exclusiva.

La misión se comprende entonces como servicio al Reino, entendido como humanización, reconciliación, justicia, cuidado de la vida y comunión, y la reforma de las estructuras eclesiales se vuelve una responsabilidad con la tradición viva cada vez que esas estructuras dificultan la experiencia que debían servir.

Conclusión De la cristiandad a una Iglesia de Cristianía

La crisis del cristianismo institucional es una crisis de mediaciones que invita a crear instituciones coherentes con el Evangelio, formadas por comunidades construidas desde abajo y vinculadas entre sí, ministerios nacidos de los carismas, una autoridad temporal y evaluable, derechos protegidos e igualdad efectiva.

En ellas, el reconocimiento de las mujeres y de las personas LGTBIQ+, la prevención independiente de los abusos, la pluralidad cultural y teológica, el compromiso con los pobres y la Tierra, el diálogo interreligioso y la unión entre contemplación y justicia formarían dimensiones relacionadas de una misma conversión eclesial.

En el centro de esta reforma se encuentra la peculiaridad del sacerdocio cristiano. Jesús, sacerdote según el orden de Melquisedec, no pertenece a una casta cultural. Su sacerdocio es laico en el sentido profundo señalado por Panikkar: acontece en medio del pueblo y en la existencia ofrecida. De él participa todo el Pueblo de Dios. Los **ministerios solo tienen sentido cuando hacen crecer esa vocación común y nunca cuando la sustituyen.**

También se encuentra la convicción de que la Iglesia nace de las bases. No se fabrica desde un centro administrativo. Acontece cuando una comunidad escucha la Palabra desde su realidad, comparte el pan, reconoce carismas, cuida a las personas vulnerables, discierne y se compromete con la transformación del mundo.

La institución universal es necesaria a modo de red para conectar, proteger y servir esa vida, no para monopolizarla.

Una Iglesia así podría ofrecer a una sociedad fragmentada lugares de pertenencia abierta y de resonancia, en los que la gratuidad, la reciprocidad, el policentrismo, la fraternidad, la vida comunitaria, la contemplación y el cuidado de la Tierra fueran formando relaciones diferentes dentro de la historia y contribuyeran a sanar la competencia, el patriarcado, la colonialidad, el nacionalismo excluyente, el aislamiento, la aceleración y la devastación ecológica.

La pregunta decisiva se refiere a la **Iglesia que necesita nuestro tiempo para que la experiencia de Jesús continúe siendo buena noticia**, y la respuesta apunta hacia una comunidad capaz de generar vida, superar el clericalismo y el patriarcado, crecer en igualdad y sinodalidad, practicar la hospitalidad y unir profundidad espiritual con compromiso histórico.

Sería **una Iglesia de Cristianía, humilde y con los pobres, en la que la diversidad pudiera vivirse dentro de una comunión que muestre que somos diferentes y permanecemos profundamente relacionados**.

Cierro con las palabras de **Ivone Gebara**, teóloga ecofeminista brasileña:

Muchas de nosotras continuamos aún soñando con cambiar la teología y reconstruir la Iglesia como san Francisco y santa Clara de Asís y tantos otros y otras que, disgustados con los rumbos de la vida cristiana, soñaron con algo diferente, algo más simple, más tierno, nacido de nuestras entrañas.

La imaginación y la memoria de un pasado coherente pueden ayudar a delinear nuestras búsquedas en el presente, pero las reglas y los caminos posibles nacen del presente.

No tenemos la pretensión de establecer nuevas jerarquías, sino apostar, juntos y juntas, por un mundo donde la solidaridad sea posible y el amor sea realmente lo primero.

“Condimentos feministas a la teología”