www.pastoralis.org

CITP

Cahiers Internationaux de Théologie Pratique
Publication scientifique en ligne

Série « Actes »

n° 27

Prácticas emergentes de vida cristiana Grupo de Santiago 1 - 4 de junio 2025

Catherine CHEVALIER, Geraldo Luiz DE MORI, sj (dir.)

MIS EN LIGNE EN : Noviembre de 2026

UCLouvain
UNIVERSITÉ LAVAL
ICP INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS
UNI FR UNIVERSITÉ DE FRIBOURG UNIVERSITÄT FREIBURG

Prácticas emergentes de vida cristiana

Catherine Chevalier, Geraldo Luiz De Mori (dir.)

Grupo de Santiago – Seminario internacional permanente de investigación en teología de las prácticas pastorales

Encuentro de Bruselas

1 - 4 de junio 2025

Cahiers Internationaux de Théologie Pratique

Série « Actes » n°27

2026

ÍNDICE

ÍNDICE 2

INTRODUCCIÓN 4

PANEL DE APERTURA 9

Arnaud JOIN-LAMBERT, Las prácticas emergentes para una fecundidad evangélica renovada 10

Olvani SANCHEZ HERNANDEZ, Prácticas emergentes de vida cristiana. Elementos para una lectura teológica 18

PRÁCTICAS EMERGENTES EN EL MUNDO DIGITAL 37

Luís Miguel FIGUEIREDO RODRIGUES, Renaud LABY, Isabelle MOREL, José Antonio SANCHEZ ORTIZ, Analizar las prácticas pastorales en el entorno digital 38

Dimas Danang AGUS WIDAYANTO, Las formaciones cristianas en línea. Una oportunidad para la práctica contemporánea de la mistagogia 85

PRÁCTICAS EMERGENTES EN LA VIDA CONSAGRADA, LAS ESCUELAS, LA CATEQUESIS, CONVERSACION EN EL ESPIRITU. 94

Rodolfo NÚÑEZ HERNÁNDEZ, Carolina BACHER MARTÍNEZ, La experiencia del cambio cultural en la Provincia Chile-Argentina de los Sagrados Corazones. Resonancias teológico-pastorales 95

Heriberto Luis CABRERA REYES, Geoffrey LEGRAND, Características y criterios de "buenas prácticas" en las escuelas católicas. Un cruce entre la catequesis sacramental en Chile y la pastoral escolar en Bélgica..... 119

Yves GUÉRETTE, Marcela MAZZINI, Olvani SANCHEZ HERNANDEZ,Catequesis bíblica y conversación en el Espíritu. Prácticas emergentes de renovación espiritual y eclesial..... 137

PRÁCTICAS EMERGENTES EN LOS PROCESOS SINODALES..... 154

Geraldo Luiz DE MORI, Francisco das Chagas ALBUQUERQUE, Marie-Anne FLORIN, Arnaud JOIN-LAMBERT, Francesco ZACCARIA, Silvia MARTÍNEZ CANO, Francesco ZACCARIA, Prácticas emergentes en los procesos sinodales de Francia, Italia, España y Brasil..... 155

Francesco ZACCARIA, Tres dimensiones para la conversión sinodal del trabajo teológico..... 190

Lista de colaboradores y colaboradoras 199

INTRODUCCIÓN

Catherine Chevalier, UCLouvain, Louvain-la-Neuve

Geraldo Luiz DE MORI, s.j.
Faculdade Jesuita de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte

El Grupo de Santiago celebró su VII Seminario Internacional del 1 al 4 de junio de 2025 en Bruselas; las ponencias de este encuentro se publican en este número de la serie «Actas» de los Cahiers Internationaux de Théologie Pratique (CITP). En la misma serie, en 2016, se publicaron, en Actas n.º 8, los textos de los seminarios de Santiago (2012) y de Belo Horizonte (2014), y, en 2020, en Actas n.º 18, los textos del seminario de París (2016). Por otra parte, la editorial de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia) publicó, en 2019, el libro *Teología práctica*: *contextos y conceptos*, con textos de los dos primeros seminarios, y, en 2022, el libro *Teología práctica e interdisciplinariedad*, con textos del IV Seminario (Bogotá, 2018). El V Seminario, previsto en Londres en 2020, se celebró en línea en 2021 y no dio lugar a ninguna publicación. En cambio, los textos del VI Seminario (Quebec, 2023) se publicarán en la editorial del CELAM, en Bogotá.

El tema en torno al cual se reunió el Grupo de Santiago en Bruselas fue el de las «Prácticas emergentes de la vida cristiana». Para comprender cómo llegó el Grupo a abordar este tema, conviene hacer un breve repaso de los temas de los seminarios anteriores. Los dos primeros, como puede verse en el n.º 8 de

la serie «Actas» de los CITP, se centraron en las diferentes concepciones de la teología práctica presentes en el seno del Grupo, con el objetivo de identificar puntos comunes en los que sus miembros pudieran trabajar juntos. El tercero, publicado en el n.º 18 de la serie «Actas» de los CITP, profundizó en el lugar que ocupa la Biblia en la teología de las prácticas. El cuarto volvió a abordar la cuestión epistemológica, tratando la problemática de la interdisciplinariedad en la teología de las prácticas. El quinto se centró en el impacto de la pandemia de la COVID-19 en las prácticas eclesiales y en la reflexión teológica. El sexto seminario abordó la dinámica sinodal vivida en diferentes experiencias pastorales acompañadas por los miembros del grupo, como continuación del Sínodo sobre la sinodalidad. Con este fin, el grupo reflexionó sobre los procesos sinodales (escucha, discernimiento, toma de decisiones), al tiempo que presentó experiencias de prácticas de apertura sinodal y de prácticas sinodales de reflexión teológica. Dado que varias de las experiencias estudiadas eran «emergentes», debido a su carácter innovador, el grupo decidió entonces iniciar una reflexión sobre ciertas prácticas emergentes de la vida cristiana. Para ello, en lugar de dejar que sus miembros trabajaran por su cuenta sobre el tema general o con los representantes de su propia institución, se decidió que el tema general para estudiar en el seminario de Bruselas fuera abordado por pequeños equipos en torno a una práctica emergente elegida por los participantes.

Se constituyeron entonces varios grupos de trabajo multilingües en torno a la categoría de prácticas emergentes de la vida cristiana en diversos ámbitos: el mundo digital, la vida consagrada, la catequesis escolar, la conversación en el Espíritu y los procesos sinodales. En torno a estas temáticas se formaron los grupos de trabajo, integrados por miembros de las diferentes instituciones que componen el Grupo de Santiago, los cuales se reunieron por videoconferencia para llevar a cabo una labor de reflexión y redactar textos comunes, traducidos al francés y al español y enviados a todos antes del encuentro.

Al término del encuentro en Quebec, se estableció así la «hoja de ruta» para Bruselas. Las prácticas de la vida cristiana suelen asociarse a la institución eclesial. En este contexto, por lo general, la vitalidad de la fe y de sus prácticas se mide en función de ciertos criterios, como el número de ministros ordenados y la participación en las celebraciones litúrgicas. Estos criterios pueden, en algunos contextos, llevar a diagnósticos bastante desalentadores: la fe y sus prácticas están desapareciendo. El declive de las prácticas tradicionales de la fe y de las instituciones que las sustentaban no significa necesariamente que la fe haya desaparecido de la vida cristiana. Por el contrario, puede significar que existen nuevas prácticas o formas innovadoras de vivir la fe que no se ajustan necesariamente a las formas «institucionales» reconocidas por la Iglesia.

Se establecieron entonces algunos criterios para identificar las prácticas emergentes: (1) ¿Cuáles son estas prácticas? (2) ¿Cómo afectan, o no, a las concepciones teológicas y a las configuraciones institucionales de la vida cristiana? El método de trabajo propuesto seguía la siguiente dinámica: (1) puesta en marcha de grupos de trabajo entre dos o tres instituciones; (2) intercambio sobre el avance de la investigación en las reuniones regionales que se celebrarían en línea antes del encuentro presencial; (3) presentación de las ponencias por parte de los grupos de trabajo durante el Seminario, lo que permitiría un debate más profundo sobre cada una de estas prácticas emergentes.

También se estableció un calendario de preparación para el Seminario de 2025: identificación de las prácticas emergentes en cada contexto (segundo semestre de 2023); presentación de dichas prácticas en una reunión virtual del Grupo y constitución de los grupos de trabajo (febrero de 2024); investigaciones conjuntas (de marzo a diciembre de 2024), con presentación de los avances de los grupos en reuniones en línea (marzo y diciembre de 2024); preparación final de los textos con vistas a su presentación en el seminario de Bruselas.

El seminario de Bruselas se desarrolló según el siguiente programa: (1) Mesa redonda inaugural, en la que se presentó la temática «prácticas emergentes de la vida cristiana», con las intervenciones de Olvani Sánchez y Arnaud Join-Lambert; (2) Prácticas emergentes en el mundo digital, con el debate sobre el texto «Analizar las prácticas pastorales en el entorno digital», presentado por Renaud Laby, Isabelle Morel, Luis Miguel Figueiredo Rodrigues y José Antonio Sánchez Ortiz. Se dedicó un espacio al texto «La formación cristiana en línea. Una oportunidad para la práctica contemporánea de la mistagogia», resultado de la tesis doctoral de Dimas Danang Agus Widayanto; (3) Prácticas emergentes en la vida consagrada, las escuelas, la catequesis y la conversación en el Espíritu, que reunía los trabajos de tres pequeños grupos: el de Rodolfo Núñez Hernández y Carolina Bacher Martínez, que dio origen al texto «La experiencia del cambio cultural en la provincia chileno-argentina de los Sagrados Corazones»; el de Heriberto Luis Cabrera Reyes y Geoffrey Legrand, que dio lugar al texto «Características y criterios de las "buenas prácticas" en los colegios católicos»; el de Yves Guérette, Marcela Mazzini y Olvani Sánchez Hernández, que presentó el texto «Catequesis bíblica y conversación en el Espíritu»; (4) Prácticas emergentes en los procesos sinodales, de Arnaud Join-Lambert, Marie-Anne Florin, Francesco Zaccaria, Silvia Martínez Cano, Geraldo Luiz de Mori y Francisco das Chagas de Albuquerque, cuyos resultados se recogen en el texto «Prácticas emergentes en los itinerarios sinodales en Francia, Italia, España y Brasil». A las presentaciones de estos grupos siguió un tiempo de intercambio y debate en torno al carácter emergente de cada práctica.

Los textos publicados en este número de las «Actas» de los CITP se presentaron durante la reunión celebrada en Bruselas. Tras los debates mantenidos por los participantes en el seminario, en un auténtico ejercicio sinodal de reflexión colectiva, los miembros de cada pequeño grupo los retomaron y reelaboraron. El interés de esta publicación para la teología de las prácticas radica precisamente en que pone de relieve experiencias concretas derivadas de prácticas emergentes en ámbitos como el mundo

digital, la vida consagrada ante los cambios culturales, la catequesis y la formación cristiana en el ámbito escolar, la conversación en el Espíritu y los procesos sinodales vividos en las parroquias y diócesis.

Sin duda, existen muchas otras prácticas emergentes en diferentes regiones del mundo. No todas han sido aún objeto de estudio y reflexión. El recorrido realizado durante el seminario de Bruselas del Grupo de Santiago, publicado en las presentes «Actas», puede suscitar otras investigaciones, contribuyendo así a profundizar en lo nuevo que surge en la vida cristiana, ya sea confiriéndole una legitimidad eclesial o cuestionando sus supuestos. Ojalá los textos aquí propuestos contribuyan a estos avances.

PANEL DE APERTURA

Las prácticas emergentes para una fecundidad evangélica renovada

Arnaud Join-Lambert, UCLouvain, Louvain-la-Neuve

En un contexto de transformación rápida e irreversible del vínculo entre Iglesia y sociedad, la fecundidad evangélica ya no puede pensarse en términos de reproducción de un modelo. Se trata de discernir lo que surge en los intersticios, lo que germina fuera de los modelos tradicionales. Yo lo llamaría una Iglesia extramuros. Una Iglesia extramuros no es una excepción o un refugio temporal, sino una figura nueva, adaptada a los umbrales movedizos de la modernidad líquida[1].

[1] Esta reflexión se basa en el mapa de lugares innovadores e inspiradores elaborado por EcclesiaLab: https://carte.ecclesialal.org. Para profundizar más en estudios teológicos y bibliografía de investigación, véanse mis artículos disponibles en: https://shs.cairn.info/ : « Vers une Église "liquide" », en: *Études*, 4213,2015, p. 67-78 ; « La mission chrétienne en modernité liquide. Une pluralité nécessaire », en: *Études,* 4241, 2017, p. 73-82 ; « Se permettre d'oser ! Un leitmotiv de la pastorale germanophone aujourd'hui », en: *Lumen Vitae*, 72, 2, 2017, p. 143-160 ; « Des nouveaux lieux ecclésiaux pour régénérer l'Église en Europe », en: *Études,* 4258, 2019, p. 79-90. Y tambien: « L'éclatement des théories et pratiques missionnaires dans l'Église catholique. Le primat des affinités sur les frontières confessionnelles », en: *Istina*, 65, 2, 2020, p. 129-141, www.academia.edu/64606134. Se han traducido algunos artículos…

en español:

«Hacia una Iglesia "líquida"», en: *Seminarios: sobre los ministerios en la Iglesia*, 62, 217, 2016, p. 107-117, [en línea] en: https://doi.org/10.52039/seminarios.v62i217.128 ; «La misión cristiana en la modernidad líquida: una pluralidad necesaria», en: *Seminarios: sobre los ministerios en la Iglesia*, 63, 221, 2017, p. 11-22. DOI: 10.52039/seminarios.v63i221.60 ;

Una fecundidad discreta pero real

Una fecundidad sin cifras

Desde el enfoque de ciencias sociales, la fecundidad de una Iglesia se evalúa a menudo por el número de bautismos, matrimonios, vocaciones consagradas o fieles (hombres y mujeres) que asisten a misa los domingos. Pero en una sociedad fragmentada, esta lógica contable se vuelve estéril y no puede ser adoptada por la eclesiología. La pregunta ya no es: "¿Cuánta gente viene todavía a la iglesia?" sino: "¿Con quién nos encontramos allí a donde ya no vamos?" Es en este espacio de alteridad, a menudo frágil, donde surge otra forma de fecundidad.

Lugares como *Le Dorothy* en París, el *Centre d'Art Sacré* en Lille o *Le Fraternel* en Barbezieux-Saint-Hilaire en las zonas rurales, no pretenden "llenar bancos" sino provocar encuentros. Son lugares de paso, de escucha, de convivencia espiritual. Es difícil medir lo que allí germina, pero es profundamente real: un deseo de sentido, un camino interior, el servicio al

---

«Nuevos lugares eclesiales para regenerar la Iglesia en Europa», in: *Salmanticensis*, 68, 2021, p. 251-263.

en italiano:

«Verso parrocchie 'liquide'. Nuovi sentieri di un cristianesimo 'per tutti'», en: *Rivista del Clero Italiano*, 96, 3, 2015, p. 209-223 ; «La missione cristiana nel tempo della modernità liquida: una pluralità necessaria», en: *Rivista del Clero Italiano*, 98, 12, 2016, p. 837-849, [en línea] en: http://rivistadelclero.vitaepensiero.it/scheda-fascicolo_contenitore_digital/autori-vari/la-rivista-del-clero-italiano-2016-12-666666_2016_0012-334265.html ; «Verso 'nuovi luoghi ecclesiali'? Immaginare la missione nella modernità liquida», en : *Rivista del Clero Italiano*, 2, 2019, p. 86-99.

en portugués:

«A missão cristã no contexto da modernidade a necessidade da diversidade», en: *IHU-online Unisinos*, 25 octobre 2017, [en línea]en: http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/572989-a-missao-crista-no-contexto-da-modernidade-a-necessidade-da-diversidade.

hermano. Es un cristianismo “silencioso”, a menudo lleno de imprevistos. Experimentamos que la Palabra puede escucharse incluso cuando no se proclama en un contexto litúrgico.

El Evangelio por otros caminos

Estas iniciativas ofrecen nuevas maneras de llegar a quienes ya no alcanzan las formas tradicionales de evangelización. Cafés comunitarios dirigidos por hombres y mujeres creyentes, grupos de diálogo (y de Palabra/Dia-Logos) en torno a una película o un texto, talleres de escritura espiritual: todas estas experiencias reflejan un enfoque pastoral basado en las relaciones más que en las instituciones.

No se trata de sustituir una Iglesia -considerada- demasiado rígida por una Iglesia “cool”, sino reconocer que la evangelización actual requiere movimiento, hospitalidad y convivencia. Estos lugares no suprimen la parroquia, sino que extienden su misión a zonas que de otro modo serían inaccesibles. Estos lugares ponen en marcha una lógica de “proximidad”, de frontera, de transversalidad.

Una Iglesia en salida: geografías, culturas y umbrales

Salir: una opción teológica

Pocas semanas después de la muerte del Papa Francisco, tenemos la oportunidad de volver a la fuerza de dos expresiones que él instaló en el corazón de la Iglesia. Su llamado a una “Iglesia en salida” no significa simplemente un desplazamiento geográfico. Significa una descentralización espiritual y eclesiológica. Salir significa también desprenderse de ciertas seguridades -doctrinales, espaciales, culturales- para aceptar vivir en el intermedio: de la fe y el diálogo, del testimonio sin poder, del servicio sin programa.

Salir significa dejar atrás la lógica del control absoluto. La Iglesia extramuros no llega con respuestas prefabricadas. Se pone a disposición de lo que se dice y se vive fuera de ella. Si la Iglesia vive en algún lugar, es en el corazón de las "periferias existenciales", como lo pronunció Francisco en el cónclave justo antes de su elección en 2013. Esta Iglesia aprende a escuchar antes de enseñar, a acoger antes de integrar. No se trata de una resignación, sino de una forma de desapropiación espiritual.

Otros lugares: cafés, librerías, plataformas digitales

Salir, también significa celebrar, rezar y pensar en lugares que no son "sagrados": el salón de un bar, un espacio cultural, una vídeo conferencia por Zoom, una galería de arte. Estos espacios desestabilizan los códigos, pero también revelan la extrema plasticidad de la fe cristiana. La Encarnación no se detiene en las puertas de la Iglesia.

Muchos de los proyectos aceptados que figuran en la cartografía del laboratorio de investigación EcclesiaLab dan testimonio de esta fecunda expansión. Su vocación no es "sustituir" a la misa dominical, sino encarnar el Evangelio de otra manera. Existe un gran riesgo de intentar reintegrarlos demasiado pronto en una lógica parroquial clásica. Pues su fuerza profética reside precisamente en su aceptado carácter incompleto.

Saint-Merry Hors-les-Murs: una fecundidad en camino

El caso de *Saint-Merry Hors-les-Murs* es una ilustración significativa de ello. Tras el cierre repentino del Centro Pastoral Saint-Merry en 2021, la comunidad no desapareció. Ha continuado su misión en la diáspora, a través de videoconferencias semanales, reuniones en diversos lugares parisinos, una liturgia "nómada" y eventos culturales e interreligiosos.

Este proyecto no es simplemente la continuación de un espacio cerrado. Es una especie de transfiguración. Liberada del marco espacial, la comunidad se

ha visto obligada a inventar: un gobierno colegiado, una liturgia participativa, un discurso teológico en diálogo con los desafíos contemporáneos. El propio nombre - *Hors-les-Murs* - se ha convertido en una promesa.

Una Iglesia en red y descentralizada (Iglesia líquida): precipitaciones y polinizaciones

De la parroquia a la red: una transformación estructural

En la lógica de una Iglesia líquida, la parroquia deja de ser el único centro. Se convierte en un polo entre otros de un ecosistema eclesial. Esta pluralidad de lugares responde a la fragmentación de las trayectorias vitales y de las afiliaciones. El mapa de EcclesiaLab muestra esta realidad ya en funcionamiento: comunidades rurales innovadoras, oasis urbanos, talleres espirituales, centros de formación, cafés de fe, viviendas para grupos cristianos.

La Iglesia ya no existe en un solo lugar, sino por polinización. La gente pasa de un grupo bíblico a un retiro ignaciano, de un café comunitario a una misa en el bosque. No es tanto la fidelidad a un lugar sino la vinculación entre experiencias lo que se convierte en estructurante. Este cambio implica una eclesiología renovada. La red no sustituye a la comunión, sino que la reconfigura. El reto no consiste en yuxtaponer iniciativas, sino en tejer alianzas. Esto presupone el reconocimiento mutuo y un vínculo claro entre la innovación local y la comunión católica. La comunión adquiere aquí una importancia central. No se trata de centralizar, sino de conectar sin reducir, de permitir que la diversidad dé frutos sin convertirse en anarquía.

Pensar con la metáfora de la precipitación química

El sociólogo Zygmunt Bauman propuso la imagen de la liquidez para caracterizar la sociedad posmoderna. Pete Ward la aplicó a la Iglesia: una

Iglesia que circula, se dispersa y se hace disponible. En 2015, propuse la imagen de una precipitación química: el encuentro entre una sociedad líquida y una Iglesia que se atreve a ser fluida produce localmente un "terreno" fecundo. Algo toma forma allí donde todo parecía haberse disuelto.

Profundicemos en esta metáfora, porque arroja luz sobre los procesos en curso en la Iglesia de nuestros días. En la escuela aprendemos que una precipitación química se forma cuando dos líquidos reaccionan en determinadas condiciones. Esta reacción produce una sustancia sólida. Por tanto, no es casualidad que se produzca este fenómeno. Es la transformación de los elementos presentes se realiza gracias a lo que son.

En nuestro contexto europeo, la sociedad líquida representa un entorno en el que las identidades, las afiliaciones y los compromisos se han vuelto fluidos, provisionales y constantemente renegociados. Frente a esta liquidez, la Iglesia se ha opuesto durante mucho tiempo con una solidez institucional, incluso de una rigidez, que parecía protegerla pero que, paradójicamente, obstaculizaba una reacción fecunda con su entorno. Al aceptar "fluidificarse" -sin comprometer su esencia, sino flexibilizando sus formas-, la Iglesia crea las condiciones de una reacción química inesperada.

Esta reacción de elementos produce "emergencias" locales: comunidades innovadoras, santuarios, espacios híbridos donde el Evangelio toma forma de nuevas maneras. Estas precipitaciones presentan varias características esenciales de su modelo químico. Aparecen en condiciones precisas que no siempre pueden reproducirse de forma idéntica. A menudo son frágiles y necesitan un entorno favorable para persistir. Son el testimonio de una verdadera transformación, no de una simple mezcla. Cristalizan algo esencial que antes estaba en suspensión.

Si las emergencias químicas son el resultado de cambios en el pH (indicador de la acidez del agua), la temperatura o la concentración, las "emergencias eclesiales" nacen de condiciones específicas: confianza entre los bautizados comprometidos, un espacio para la libertad creativa, apoyo sin interferencias,

atención a las necesidades espirituales emergentes y aplicación concreta del principio de sinodalidad en el gobierno. Estas condiciones no garantizan automáticamente la aparición de emergencias, pero los hacen posibles.

Lo emergente no es un estado permanente ni un modelo a reproducir, sino más bien un proceso, una dinámica en la que la Iglesia y la cultura contemporánea interactúan creativamente. Estos "terrenos", a veces inestables, son lugares del Evangelio. No pretenden ser totales, pero encarnan una intensidad. Éstos son signos más que sistemas.

Esta metáfora nos invita a repensar fundamentalmente la acción pastoral: ya no como una estrategia de conquista o de preservación, sino como el arte de crear condiciones favorables para estas precipitaciones espirituales. También nos invita a mirar con nuevos ojos iniciativas que podrían parecer marginales o insuficientes: son quizá los primeros cristales de una nueva configuración eclesial en formación

Conclusión: la fecundidad como fruto de la desapropiación

La fecundidad de una Iglesia extramuros no reside en su expansión numérica, sino en su capacidad para habitar los umbrales. Acepta que no lo controla todo, que no siempre es visible, que no siempre tiene la última palabra. Se expone, como Cristo en el camino, a lo desconocido, a la falta de respuesta, a los desvíos.

No suprime la parroquia, la amplía. No niega la liturgia, sino que explora sus márgenes. No abandona la tradición, sino que revela su flexibilidad. En esta modernidad líquida, la fecundidad procede de lugares precarios, comunidades experimentales y gestos modestos. Pero es real. Es donde la Iglesia no se atreve a imponerse, donde acepta empezar poco a poco, abrirse sin cerrarse, invitar sin obligar.

No se trata de idealizar estas experiencias. Son frágiles, a veces efímeras, a menudo incomprendidas. Pero encarnan ya una conversión misionera: la de una Iglesia que ya no se contenta con hablar a los que vienen, sino que sale al encuentro de los que no vendrán.

Prácticas emergentes de vida cristiana. Elementos para una lectura teológica

Olvani SANCHEZ HERNANDEZ, Universidad Laval, Québec

Apertura

Al momento de concebir este coloquio —hace dos años, en Quebec— nos encontramos con la siguiente situación, que decidimos tomar como objeto de reflexión:

> Con frecuencia, las prácticas de la vida cristiana se asocian directamente con la institución eclesial. En este sentido, la vitalidad de la fe y de sus prácticas se mide según criterios como el número de ministros ordenados o la participación en las celebraciones litúrgicas. En algunos de nuestros contextos, esta forma de abordar la realidad puede conducir a diagnósticos bastante desalentadores: la fe y sus prácticas, tal como las conocíamos, parecen estar desapareciendo. Sin embargo, el hecho de que las prácticas creyentes tradicionalmente reconocidas y las instituciones que las sustentan pierdan vitalidad no significa necesariamente que la fe haya desaparecido ni que ya no existan prácticas de vida cristiana. Más bien, podría indicar la presencia de prácticas emergentes o de formas innovadoras de vivir la fe que no se ajustan necesariamente a los marcos institucionales eclesiales

Nos correspondía, entonces, desarrollar proyectos de investigación que nos permitieran problematizar este fenómeno desde las diversas perspectivas de

teología práctica representadas en nuestro grupo. En ese marco, se me ha pedido proponer algunos elementos introductorios a la consideración teológica de las prácticas que hemos comprendido como "emergentes". Para cumplir con este propósito, recorreremos el siguiente camino: comenzamos por acercarnos al fenómeno de la emergencia tal como ha sido comprendido en el marco de la epistemología filosófica; continuaremos con una revisión rápida del uso que se ha hecho de esta categoría en algunos ámbitos de la teología evangélica y católica; finalmente, arriesgaremos unas anotaciones para lo que podríamos denominar, a modo de provocación, una teología emergente de las prácticas emergentes de vida cristiana[1].

La emergencia y las prácticas emergentes

Cuando se nos pide esclarecer el sentido de una categoría, regularmente tomamos dos caminos: uno pragmático y uno epistémico. En el primero, es preciso preguntar cómo es usada en los diferentes contextos en los que aparece. Esta ruta es importante porque nos permite ver su fuerza performativa y nos expone al nivel del sentido común, que suele ser lo primero con que nos encontramos en la conversación con los practicantes e, infortunadamente, lo último a lo que otorgamos valor en nuestro trabajo profesional. En el segundo, corresponde preguntar por las comprensiones elaboradas en las esferas especializadas de las disciplinas académicas y, sobre todo, reconducir los términos hasta el fenómeno que intentan mostrar. Recorrer ambos caminos nos permite transitar desde el "mundo de la vida" y sus sentidos espontáneos, hacia los "mundos especializados" y sus sentidos reflexivos.

En la esfera pragmática, la "emergencia" es una categoría polisémica. En español, usamos la categoría para referirnos a una situación de crisis que

[1] Nos inspiramos en el título de Ray ANDERSON, *An Emergent Theology for Emerging Churches.* Illinois, InterVarsity Press, 2006.

reclama atención inmediata y extraordinaria (emergencia sanitaria, económica); para nombrar la sección de los hospitales o la especialidad médica que atiende a los enfermos y heridos graves que necesitan cuidados médicos inmediatos (emergencias-médico emergencista); para señalar un recurso que ha de ser usado en una situación súbita o inusual (salida de emergencia, freno de emergencia); o para indicar la aparición social de un fenómeno particular (la emergencia de las teologías Queer). Habría que distinguir, en este sentido, "emergencia" de "urgencia", cuyos sentidos parecen coincidir solo en los dos primeros casos. Es cierto que una situación emergente puede requerir ser tratada con urgencia; pero no es así siempre, puesto que algo emergente puede también ser juzgado como indigno de atención inmediata. Finalmente, si nos atenemos a las raíces latinas del concepto (*e-mergens*), hacemos referencia al surgimiento de algo que estaba bajo el agua, es decir, que estaba sumergido. En todo caso, se trata de un fenómeno en el que están comprendidas las ideas de irrupción, novedad y perentoriedad.

En el ámbito epistemológico, el concepto de *emergencia* remite a un fenómeno por el cual un sistema complejo manifiesta propiedades o comportamientos que no se reducen a la simple suma de las propiedades de sus elementos constitutivos.[2] En un nivel más abstracto, el concepto alude a «la aparición de una cosa o una idea a partir de otra, fuera de una relación mecánica de causalidad»[3]. En este concepto, se suele distinguir dos tipos: la emergencia fuerte u ontológica y la débil o epistemológica[4]. La primera pone de relieve una discontinuidad en el plano de la realidad, es decir, la especificidad de las formas sistémicas que se distinguen cualitativamente de

[2] En términos de Aristóteles, diríamos que la emergencia indica hasta qué punto "el todo es más que la suma de las partes". (ARISTOTE, Métaphysique, H, 5, 1045 a 10).

[3] Christian GODIN, *Dictionnaire de Philosophie*. Paris, Fayard ,2004, p. 396.

[4] Olivier SARTENAER, « Définir l'émergence », dans *Revue des Questions Scientifiques*, 181/3, 2010, p. 373–404.

los elementos básicos de los cuales proceden, «según una relación de discontinuidad»[5], un «salto cualitativo», una «toma de forma»[6]. La segunda, refiere una incapacidad explicativa por parte del sujeto que sería superable si se dispusiera de conocimientos o herramientas analíticas suficientes[7]. En una perspectiva no dicotómica, que opera desde la relación mundo-sujeto, diremos que el fenómeno de la emergencia señala una variación en la realidad que devela una insuficiencia de los esquemas explicativos vigentes.

La *emergencia* designa, entonces, la aparición de una propiedad en un sistema que representa una novedad con relación a sus componentes considerados de manera aislada u organizados en una configuración diferente[8]. A este fenómeno se asocian, casi espontáneamente, conceptos como *interacción* (más o menos reglada entre los elementos de base que da lugar a la novedad); *sistemas* (las propiedades emergentes no residen en las partes tomadas aisladamente, sino que aparecen únicamente a nivel del conjunto); *complejidad* (no linealidad en las relaciones entre los elementos de un sistema e impredecibilidad de su comportamiento global); *novedad* (no presencia de los propiedades en los elementos en cuya interacción tiene lugar la emergencia); *predictibilidad* (de lo emergente a partir de los elementos y su interacción en el nivel anterior del sistema)[9]; *explicabilidad* (de lo emergente y de la emergencia con base en los niveles bajos de interacción —

---

[5] *Dictionnaire de philosophie*. Paris, A. Colin, 2011, p. 180.

[6] Daniel ANDLER, Anne FAGOT-LARGEAULT et Bertrand SAINT-SERNIN. *Philosophie des sciences*, Paris, Gallimard, 2002, p. 948.

[7] François ATHANÉ, Édouard GUINET et Marc SILBERSTEIN, *Emergence et réductions. Matière première.* Paris, Syllepse, 2007.

[8] Iván Alonso MONTOYA RESTREPO et Luz Alexandra MONTOYA RESTREPO, «Comprensión del concepto de emergencia, desde el aporte de Holland, Kauffman y Andrade», *Innovar*, 25/57, 2015, p. 29.

[9] « La emergencia se equipara con el afloramiento de propiedades que se ubican en niveles más altos en una estructura jerarquizada, y que no resultan previsibles desde lo existente en los niveles que están más abajo» (*Ibid.*, p.28).

ascendente— o de los elementos que interactúan con base en la realidad emergente –descendente—)[10] e *irreductibilidad (*si bien la propiedad emergente no existe sin la interacción de los elementos de base, sigue siendo irreductible a estos desde el punto de vista explicativo). La comprensión de la emergencia, por su parte, requiere que nos hagamos cargo tanto de realidad nueva que aparece [dimensión ontológica] como del proceso o mecanismo por el cual esta nueva realidad surge [dimensión epistemológica].

En las décadas recientes, el término ha sido apropiado en diferentes campos de investigación cómo las teorías evolutivas, las ciencias sociales, la teoría de sistemas y la filosofía de la religión. Por su importancia para nuestro propósito, nos acercaremos al plano de la sociología. De acuerdo con nuestra comprensión, en sociología no se recurre mucho al término, pues se habla más de innovación social—por ejemplo—. Sin embargo, se suele usar el concepto como una "metateoría para estudiar sistemas sociales"[11] que resulta valiosa porque permite construir comprensiones intermedias y no dicotómicas entre "el vitalismo irracional y el mecanismo reduccionista"[12], entre la acción y la estructura[13], entre la conservación y la innovación, entre el individuo y la institución, entre los niveles micro y los niveles macro, entre el todo y las partes. Mas allá de alcanzar una definición del concepto, lo que cuenta es el

[10] Según esto, «por emergencia hay que entender la existencia de propiedades que tienen poderes causales que son independientes de los poderes causales desde los cuales emergen, es decir, se postula que: a) ambos niveles mantienen una autonomía relativa, b) que tienen capacidad de influencia o irritación recíproca, y c) que a pesar de ello no se dejan reducir uno a otro». (Aldo MASCAREÑO, «Acción, estructura y emergencia en la teoría sociológica», en: *Revista de Sociología*, 22, 2008, p. 226).

[11] Manuel VIVANCO**,** «Emergencia. Concepto y método», en: *Cinta Moebio,* 49, 2014, p. 31-38.

[12] *Ibid.*, p. 32.

[13] A. MASCAREÑO, «Acción, estructura y emergencia en la teoría sociológica», p. 217-256.

uso que se ha hecho de este para la construcción de sistemas comprensivos y performativos de las realidades sociales.

Desde una perspectiva sociológica, entonces, una práctica emergente se refiere a una forma de acción social relativamente nueva, imprevisible y original, que surge en un contexto determinado sin poder ser explicada completamente ni por las estructuras sociales existentes ni por las intenciones individuales por sí solas. Se genera a partir de la interacción dinámica entre las disposiciones internalizadas por los individuos, fruto de su proceso de socialización, y las restricciones u oportunidades que ofrece su entorno social. No se trata, por tanto, de una mera reproducción de las normas establecidas, ni tampoco de una ruptura total con el orden vigente. Se trata, mejor, de una forma relativa y situada de innovación social que revela la reflexividad de los actores, es decir, su capacidad para ajustar, subvertir o crear nuevas maneras de actuar en un mundo en transformación.

Dicho esto, es preciso acercar la reflexión a nuestro campo de interés. En el marco de una teoría de la acción cercana a las proposiciones de Jürgen Habermas y Paul Ricoeur, entendemos por práctica una "unidad accionaria compleja que se lleva a cabo de forma constante, que supone interacción de agentes, que obedece a una estructuración de acciones subordinadas con miras a una tarea y que contiene una regla constitutiva que dota de sentido lo que en ella se lleva a cabo"[14]. Con esto en mente, diríamos de una práctica que puede ser calificada de emergente cuando[15]:

1. El fenómeno emergente tiene una identidad propia y una vocación de permanencia;

---

[14] Olvani SANCHEZ, *Teología de la Acción. Cómo reconocer acción divina en la acción humana.* Quebec, Universidad Laval, 2025, p. 210. Sobre esta noción de práctica se puede ver: Paul RICOEUR, *Sí mismo como otro.* Madrid, Siglo XXI, 2006, p. 152-157; Duncan FORRESTER, *Truthful action: explorations in pratical* theology, Edinburgh, T & T Clark, 2000, p. 3-7.

[15] Seguimos aquí, en parte, la propuesta de M. VIVANCO**,** *Emergencia*, p. 35-36.

2. No se trata, propiamente hablando, de una novedad radical que resulte imposible de explicar a partir de los elementos y sus interacciones;
3. Muestran una relación de autonomía, mutua afectación y no reducción entre el nivel emergente y los niveles existentes;
4. No hay una linealidad o, mejor, hay una desproporción entre los cambios en la interacción de las partes y el efecto en la emergencia de propiedades en el todo y en las partes;
5. Se aprecia en ella la coexistencia de las dinámicas de la autoorganización y la capacidad de adaptación a los desafíos evolutivos;
6. No resulta evidente la presencia de una dirección/control centralizado y, más bien, se privilegia la configuración del comportamiento gracias a la acción de elementos particulares;
7. Se evidencia un círculo de doble causalidad [descendente y ascendente] gracias a la mutua influencia entre el todo emergente y los elementos que han contribuido en su emergencia;
8. Devela una insuficiencia en los sistemas explicativos imperantes y en lo esquemas canónicos de acción vigentes;
9. Y se mantiene abierta a la posibilidad de que interacciones renovadas conduzcan a realizaciones y o propiedades insospechadas.

Convendría dedicar un buen tiempo a la consideración de cada una de estas temáticas; sin embargo, por ahora solo las enunciamos a manera de dispositivos que nos advierten sobre la necesidad de desplazarnos del sentido común a la hora de apropiar el fenómeno de la "emergencia" en el campo de la teología práctica.

El recurso a la emergencia en la teología reciente

En teología, como en cualquier campo del saber, se asume una categoría no nacida en su horizonte conceptual tradicional por cuanto esta parece contener una fecundidad heurística notable, es decir, se le descubre como capaz de

contribuir a la percepción, la descripción, el análisis, la comprensión y la configuración del fenómeno que nos interesa interpretar. En relación con la apropiación de la "emergencia", encontramos algunos ejemplos que pueden resultar interesantes para la discusión:

En la tradición evangélica

El movimiento denominado "Iglesia Emergente" (*Emerging Church*), concebido como "una conversación acerca de cómo contextualizar el evangelio para la emergente cultura posmoderna y postcolonial" [16], representa una de las expresiones más significativas en el panorama eclesial evangélico estadounidense de fines del siglo XX e inicios del XXI[17]. En sus orígenes, encontramos la insatisfacción frente al pragmatismo del evangelicalismo conservador, el literalismo bíblico y el énfasis en la doctrina como criterio de pertenencia eclesial. En este contexto, la percepción de la pérdida de pertinencia de las iglesias condujo a un intento deliberado de hacer emerger iglesias en una configuración alternativa; lo cual no implicaba una ruptura absoluta con la tradición, sino una reconfiguración eclesial adaptada a la "generación emergente"[18] del nuevo entorno cultural.

En su estructuración interna, encontramos una propuesta eclesial y teológica que invita a practicar la fe como un estilo de vida capaz de acoger la cultura

---

[16] Eleonora SCOTT, «A Theological Critique of the Emerging, Postmodern Missional Church/movement», dans *ERT,* 34, 4, 2010, p. 335; Ryan BURGE y Paul A. DJUPE, «Emergent Church Practices in America: Inclusion and Deliberation in American Congregations», en: *Review of Religious Research,* 57, no. 1, 2015, p. 1–23.

[17] Para una comprensión de este fenómeno se puede consultar: Gabriel MONET, *L'Église émergente, être et faire église en postchrétienté.* LIT, Berlin, 2014.

[18] E. SCOTT, «A Theological Critique of the Emerging», p. 336; Dan KIMBALL, *The Emerging Church: Vintage Christianity for New Generations*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2003.

posmoderna y transformarla desde dentro[19]. Para ello, el movimiento propone que lo realmente importante en la pertenencia es "identificarse con la vida de Jesus, transformar espacios seculares y promover la comunidad como estilo de vida"[20]. Como consecuencia, las iglesias nacidas de este movimiento procuran: valorar más la experiencia comunitaria que la estructura institucional; promover una inclusión radical como consecuencia de la participación en la *missio Dei*; emplear una comunicación multisensorial capaz de mostrar la pertinencia del mensaje salvífico; e insistir en el crecimiento espiritual y la praxis social antes que en la adecuación doctrinal o la corrección moral. En este marco, una iglesia ya no es comprendida como un edificio o un grupo social de referencia bien demarcado, sino como una red de relaciones que facilita la vida espiritual de las personas mediante la acogida y la conversación auténticas.

Como resulta apenas comprensible, este movimiento ha suscitado tanto entusiasmo como crítica. En el plano pastoral, hay quienes lo valoran positivamente e intentan fundamentarlo como la alternativa evidente ante la pérdida de significatividad existencial y social de las iglesias tradicionales[21]. Otros, en cambio, cuestionan si el debilitamiento del anuncio explícito del Evangelio corresponde, en realidad, a una renuncia a lo específico de la

---

[19] Kester BREWIN, *Signs of emergence, vision for Church that is organic/networked/decentralized/botton-up/communal/flexible et always envolving*, Michigan, BakerBooks, 2007 ; Brian D. MCLAREN, *A New Kind of Christianity: Ten Questions That Are Transforming the Faith*, New York, HarperOne, 2010 ; R. ANDERSON, *An Emergent Theology for Emerging Churches*. Ver: Eddie GIBBS et Ryan BOLGER, *Emerging Churches: Creating Christian Community in Postmodern Cultures*, Grand Rapids, MI, Baker Academic, 2005.

[20] E. GIBBS et R. BOLGER, *Emerging Churches*, p. 235.

[21] B. D. MCLAREN, *A New Kind of Christian*, San Francisco, CA: Jossey-Bass, 2001; Doug PAGITT, *Church Re-Imagined: The Spiritual Formation of People in Communities of Faith*, Grand Rapids, MI, Zondervan, 2003; Phyllis TICKLE, The Great Emergence: How Christianity Is Changing and Why. Grand Rapids, MI, Baker Books, 2008.

misión cristiana que, finalmente, contribuye a la promoción de una iglesia a la medida del consumidor[22].

En el plano teológico, encontramos cuatro tendencias: 1) los que hacen el esfuerzo por legitimarlo como una perspectiva fiel a los orígenes del cristianismo y significativa para la cultura[23]; 2) los que cuestionan la necesidad de una sistematización doctrinal por considerarla un vehículo para la construcción de sistemas ideológicos cerrados[24]; 3) quienes plantean interrogantes sobre la coherencia interna de la propuesta y sus implicaciones doctrinales a nivel cristológico y soteriológico[25]; y 4) quienes lo acusan de constituir una reedición de la teología liberal que renuncia a lo específico de la fe para alcanzar pertinencia cultural[26].

A nuestro juicio, la iglesia emergente representa un intento auténtico por replantear las prácticas cristianas al promover una configuración eclesial, comunitaria, inclusiva y comprometida. Su mayor valor reside en haber abierto una conversación sobre la forma en que la Iglesia puede ser relevante en una cultura que promueve, al menos en teoría, la aceptación de la diferencia, el desarrollo personal, la vinculación comunitaria, el compromiso con las causas sociales; las estructuras democráticas y la apropiación de la tecnología. Habremos de seguir atentos al fenómeno que, aunque parece haber perdido presencia en la discusión académica mantiene viva su fuerza cuestionadora sobre los modos de ser iglesia en perspectiva cristiana[27].

---

[22] E. SCOTT, «A Theological Critique of the Emerging», p. 338.

[23] R. ANDERSON, *An Emergent Theology* ; K. BREWIN, *Signs of emergence*.

[24] Jason S. SEXTON, «Missional Theology's Missing Ingredient. The Necessity of Systematic Theology for Today's Mission», dans *Mission Studies,* 32, 2015, p. 384–397.

[25] E. SCOTT, «A Theological Critique of the Emerging», p. 339.

[26] Christopher L. PEPPLER, «A New Kind of Liberalism: Review of Brian McLaren, A New Kind of Christianity», dans *South African Theological Seminary*, 02, 2020, p. 187-201.

[27] Esta pérdida de relevancia como tema de discusión teológica, nos mueve a tener en cuenta que un movimiento de esta naturaleza no parece sostenible a largo plazo. Esto podría

En la tradición católica

En el primer cuarto del siglo XXI, encontramos la proposición de Gilles Routhier, quien muestra cómo el recurso a la emergencia puede ser un buen camino para introducir o recuperar la "dimensión dinámica en la reflexión sobre la iglesia"[28]. En efecto, la comprensión teológica de la Iglesia a partir de su emergencia nos permite reconocer que ella "no es simplemente una institución que debamos perpetuar y 'gestionar', sino de una realidad viva, llamada a nacer, desarrollarse y crecer"[29]. En otras palabras, que la Iglesia ha de ser comprendida, al tiempo, como realidad instituida y como trabajo de institución. En ese sentido, entonces, podemos hablar, también de la tradición católica, de la "emergencia de una iglesia"[30]

Tal camino supone dos anotaciones. En primer lugar, hablamos siempre de la emergencia de una iglesia específica, en unas coordenadas espacio temporales determinadas. Es más, solo desde esa iglesia real, podemos elaborar los predicados significativos sobre la iglesia universal que subsiste siempre en lo particular. Tal vez por esa razón Routhier pregunta ¿cuáles son las prácticas que van a instituir *una iglesia?*, en lugar preguntar por las prácticas que van

---

explicarse por el hecho de construir su identidad "en contra de"; por no asumir las complejidades de la consistencia histórica de un movimiento frente a las dinámicas de la institucionalización; o por recaer en la defensa de las realidades emergentes en detrimento de la promoción de la dinámica de la emergencia.

[28] Gilles ROUTHIER, « Ricominciare : la Chiesa comme relatà emergente », en: *La sapienza del cuore. Omaggio a Enzo Bianchi*, Einaudi, 2013, 317. En palabras Audinét, sería posible «dar la vuelta al punto de vista habitual [de la eclesiología] y, en lugar de partir de la Iglesia ya existente (lo cual sigue siendo legítimo), intentar imaginar qué significa para una sociedad determinada el hecho de que en ella surja una Iglesia» (Jacques AUDINET, *Écrits de théologie pratique.* Montréal/Paris/Bruxelles/Genève, Novalis/Cerf/Lumen Vitae/Labor et fides, 1995, p. 195).

[29] Gilles ROUTHIER, *Ricominciare*, p.317.

[30] Jacques AUDINET, *Écrits de théologie pratique,* p. 191-204.

a instituir *La iglesia*[31]. En segundo lugar, no hablamos solo ni principalmente del surgimiento de una nueva estructura eclesial —de tipo parroquial, por ejemplo—. Nos referimos, sobre todo, a la irrupción de un estilo de ser iglesia que se caracteriza por el favorecimiento de dinámicas de relación más inclusivas e igualitarias al interior de las prácticas eclesiales tradicionales o innovadoras.

Para desarrollar esta perspectiva, de acuerdo con Routhier, es preciso recorrer dos caminos: primero, identificar los "actos instituyentes fundamentales que favorecen la emergencia de la Iglesia y la edifican"[32]; y, segundo, establecer lo que nosotros denominamos "dispositivos teologales" que ayudan a llevar a cabo un tratamiento teológico adecuado de este acercamiento genealógico.

En cuanto a los "actos instituyentes", el teólogo quebequés sostiene que los Hechos de los Apóstoles y las cartas de Pablo nos permiten identificar los procesos instituyentes que operaban en la Iglesia antigua y que conducían a la emergencia de una Iglesia en un lugar determinado. Dichos procesos, bien entendido, habrían de tener análogo valor en la emergencia de una iglesia a comienzos de nuestro siglo. Se trata, en sus palabras, de una serie de prácticas que forman más o menos la siguiente secuencia:

> encuentro entre un cristiano y una persona no bautizada; anuncio del acontecimiento pascual de Cristo (predicación); entrada real y simbólica en ese mismo misterio (bautismo); reunión de los cristianos (para la acción de gracias, el memorial del sacrificio —la eucaristía— y la instrucción); solidaridad o ayuda mutua entre los creyentes; y, finalmente, la organización

---

[31] «Mais la question reste ouverte : qu'est-ce qui va instituer une Église : de grands rassemblements? La création de réseaux d'entraide? Le renouveau de la piété populaire? La renaissance des pèlerinages? Il s'agit, pour moi, de la question la plus importante actuellement». (Gilles ROUTHIER, *Ricominciare*, p. 324).

[32] *Ibid.*, p. 320.

de la Iglesia mediante el nombramiento de ancianos o presbíteros (un elemento que suele aparecer al término del proceso)[33].

En cuanto a lo segundo, el dispositivo teologal, conviene retener lo siguiente: decir que la Iglesia adviene "a través" de los actos constituyentes no equivale a decir que emerge "gracias a ellos". Por eso, apunta rápido Routhier, "es importante precisar que lo que está en el origen de la Iglesia, como en su fuente, es el don de Dios: la misión del Hijo y del Espíritu"[34]. Esto no resta valor a las prácticas constituyentes ya enunciadas; solamente previene sobre de las dificultades de pensar que la Iglesia adviene como resultado de nuestros esfuerzos, como fruto de nuestro trabajo.

El recurso a la emergencia, continua Routhier, permitiría honrar el movimiento propio de las imágenes neotestamentarias sobre la Iglesia y no pasaría desapercibido en la configuración de la vida y acción eclesial. En efecto, al privilegiar la realidad instituida, se corre el peligro que quedar atrapados en el s*tatus quo* y de no poder superar los modelos teóricos y prácticos de legitimación, preservación o adaptación de aquello que un día fue instituido y que hemos recibido en herencia. El asunto se hace mucho más fuerte cuando se tiene la tendencia a reconducir todo lo instituido hasta la voluntad instituyente de Dios o, en su defecto, se recurre a la legitimación de las prácticas actuales por vía de su antigüedad presunta[35]. También habríamos de advertir, sin embargo, que la propuesta de Routhier se mantiene en las coordenadas de las prácticas ya aceptadas como canónicas [constituidas] que ahora además se las lee como instituyentes.

---

[33] *Ibid.*, p. 319.

[34] *Ibid.*, p. 318.

[35] Esto gracias a argumentos que todos habremos escuchado y que, en las conversaciones corrientes, toman regularmente la forma de frases como "siempre ha sido así".

Elementos para una lectura teológica de las prácticas emergentes

Sirvámonos de lo dicho hasta ahora para construir nuestra proposición. El ya clásico esquema de "la estructura de las revoluciones científicas"[36], nos enseñó que las emergencias revelan anomalías en los paradigmas imperantes, es decir, develan aspectos de la realidad que no pueden ser suficientemente comprendidos en el marco de las formas de acción, los entramados valorativos y los esquemas de pensamientos aceptados y promovidos en un contexto específico. Como muestra Andrés Torres Queiruga, son estas emergencias las que movilizan desde una síntesis establecida hacia una eventual síntesis renovada, a través de un período de búsqueda y elaboración que no acontece sin sobresaltos[37]. En este marco, las siguientes anotaciones están hechas en la convicción de que estamos en un período de búsqueda y elaboración que difícilmente conducirá a una síntesis y que, de hacerlo, estas serán siempre parciales y provisionales.

Con la expresión "prácticas emergentes de vida cristiana" hacemos referencia a dos fenómenos:

- De un lado, hablamos de la configuración alternativa de prácticas tradicionalmente asociadas a la experiencia creyente cristiana, que permite redescubrir la fecundidad de aquellas en los contextos actuales. Esto es, justamente, lo que revela la investigación en que participé sobre las dinámicas de conversación incorporadas en la lectura de la Sagrada Escritura en Quebec o en el discernimiento de prioridades pastorales en Buenos Aires. En el caso de la práctica de Quebec, por ejemplo, tras descubrir que se trata de algo tan antiguo

[36] Thomas KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Third ed. Chicago, University of Chicago Press, 1999, p. 52-66.
[37] Andrés TORRES QUEIRUGA, *Constitución y evolución del dogma: la teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Madrid, Marova, p. 392-408.

como la Iglesia misma, los practicantes preguntaban con asombro legítimo "¿cómo es posible que no lo hayamos hecho antes?"

- Configuración "cristianamente inspirada"[38] de ambientes tradicionalmente considerados seculares/profanos que permiten y promueven encuentros significativos en los que, gracias a la acogida y conversación, acontece una experiencia de encuentro y puede o no tener lugar un anuncio explícito del Evangelio. Encontramos, por ejemplo, espacios de construcción social en medio de conflictos armados y procesos de paz; espacios de socialización inspirados en principios cristianos; grupo de amigos consolidados a partir de prácticas deportivas, académicas o gastronómicas. Tales experiencias suponen cuestionamientos notables para la teología como, por ejemplo, la clásica distinción sagrado/profano o el imperativo de pasar de forma explícita al anuncio del evangelio.

En uno y otro ámbito, lo que resulta definitivo no es tanto el campo de práctica sino el modo de practicar. Esta es, quizás, la forma más conveniente de identificar lo que denominamos "vida cristiana" en la expresión "prácticas emergentes de vida cristiana". Si tomamos prestadas las palabras de Theobald, diremos que se trata de "un estilo, [es decir], una manera de habitar el mundo"[39] que no está asegurada en las esferas religiosas de la acción y tampoco está descartada en las esferas seculares del actuar humano. Seguimos aquí las ideas de la «Carta a Diogneto» cuando afirma que:

Los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por la patria, ni por la lengua, ni por las costumbres. Pues no habitan en ciudades propias, no hablan ningún dialecto especial, su modo de vida no tiene nada de singular […] Habitan en las ciudades griegas y en las ciudades bárbaras según el destino de cada uno; se ajustan a las costumbres locales en cuanto a

---

[38] FRANCISCO, *Veritatis Gaudium,* 4, a.

[39] Christoph THEOBALD, *Le christianisme comme style : une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Paris, Cerf, 2007, p. 19

vestimenta, alimentación y el resto de la existencia, al tiempo que manifiestan las leyes extraordinarias y verdaderamente paradójicas de su modo de vida[40]

La presencia de este estilo, la posibilidad de apropiarlo y promoverlo, así como los frutos que produce son justamente aquello que corresponde percibir como indicio de que en lo emergente en el campo de la práctica (signo de los tiempos GS 4) está emergiendo una realidad que excede lo puramente pragmático (signos del Reino GS 11). La pregunta por este "estilo" ha de ser, a nuestro juicio, el criterio de examen de las practicas emergentes, más allá de si resultan o no cercanas a nuestros intereses y preferencias ideológicas. Se trata de una empresa constituida al interior de la tradición creyente, por cuanto la posibilidad del reconocimiento de esta "emergencia profunda" reclama en el teólogo "la fe previamente dada"[41] que opera como lente particular de su lectura.

Así las cosas, en la problematización propia de la teología práctica que pretendemos seguir en nuestras investigaciones, damos lugar a dos tipos de preguntas. En el primero, de orden descriptivo, es imperativo tratar de mostrar con claridad meridiana qué es lo que está emergiendo en el campo de la práctica, es decir, cuál es el entramado accionario que valoramos como innovador y disruptivo. Esto con el propósito de elaborar una comprensión de sus dinamismos con base en la interacción de sus elementos, así como en los relatos y las proposiciones de los practicantes. En el segundo, de tono más analítico, preguntamos ¿qué es lo que está emergiendo a través de dicha práctica? Tal ruta, al indagar por lo que se está gestando en esa forma alternativa de practicar la fe, pretende reconocer la *dynamis* de la acción divina que solo emerge porque ya está presente, sosteniendo el actuar humano (creación), interrumpido su historia (revelación) y empujando a su realización

---

[40] www.vatican.va/spirit/documents/spirit_20010522_diogneto_fr.html (consultado el 21 de julio de 2026)

[41] Christoph BÖTTIGHEIMER, *¿Cómo actúa Dios en el mundo?* Salamanca, Sígueme, 2015, p. 168.

(salvación). En otras palabras, es preciso indagar por la configuración emergente de las practicas humanas y por la forma en que, en el marco de dichas prácticas emerge una forma alternativa de comprender y vivir las "convicciones cristianas de base"[42].

Esta perspectiva propiamente teológica tiene varias implicaciones:

- muestra que no resulta del todo imperativo incorporar una intención performativa sino, más bien, el cultivo de una actitud contemplativa por parte del teólogo que pretende reconocer y ayudar a reconocer en las practicas humanas el exceso de la acción divina[43].
- permite apropiar dos notas de la emergencia, a saber, la imprevisibilidad y la explicabilidad débiles. Desde ellas, no se pretende agotar la inteligibilidad de las practicas que, siendo comprensibles en sí mismas, están habitadas por un exceso que desborda los límites del puro humanismo. En otros términos, la experiencia de salvación que vehiculan las prácticas y testimonian los practicantes no es previsible o explicable solo por la eficiencia pragmática; sino que, en nuestra tradición espiritual, ha de ser asumida como fruto de la Gracia siempre operante.
- Permite incorporar en nuestra interpretación la "*lógica del theos*" cuya acción, según nuestros relatos originarios, desborda los límites del actuar humano y las racionalidades que lo configuran (instrumental, social, subjetiva, comunicativa) gracias a la necedad/locura del amor irrestricto y el perdón incondicional (1Cor 1: 18-24).

Finalmente, habiendo dicho que una práctica emergente supone cierta constancia y consistencia en su realización, cabe preguntar si las practicas

---

[42] Lieven BOEVE, « La foi chrétienne dans des contextes postséculier et postchrétien », en: Patrick SNYDER y Martine PELLETIER, *Qu'est-ce que le religieux contemporain ?*, Montréal, Fides, 2011, p. 242.

[43] Olvani SANCHEZ, *Teología de la Acción,* p. 6, 236.

emergentes de vida cristiana que hemos podido reconocer están destinadas, como parece, a ser marginales y efímeras en el marco de aquellas ya instaladas como identitarias. Aunque tenemos suficiente evidencia histórica de que lo emergente puede devenir permanente, tal vez no nos cabe esperar que estas formas innovadoras de vivir la fe contengan la capacidad de transformar las instituciones. Tal cosa no significa, sin embargo, que no valga la pena acogerlas, agradecerlas y cultivarlas a la manera de una realidad escatológica. Es más, tal vez sea su carácter efímero el que salvaguarda el carácter escatológico del Reino de Dios que, siendo ya en la historia, no pude ser identificado con ninguna realización histórica.

En este sentido, conviene retener que las prácticas emergentes tienen una fuerza reveladora que devela las insuficiencias de nuestras realizaciones históricas; apuntalan la imposibilidad de mantenerse o retornar a formas desgastadas de practicar; muestran la bondad de lo que esperamos; constatan la conveniencia de implicarse en la espera; y, sobre todo, se soportan la confianza en Aquel en quien está puesta nuestra esperanza como practicantes. La cuestión clave estará, entonces, en saber si, en su permanencia histórica, una práctica puede conservar la fuerza disruptiva que la caracteriza como emergente, o sucumbe necesariamente al desgaste propio de la pérdida de novedad y la normalización canónica.

Balance

Sin pretensión de novedad, exhaustividad o completitud, hemos presentado algunos elementos que consideramos importantes para la apropiación teológica de las practicas emergentes de vida cristiana. Se trata, digámoslo de nuevo, de intentar reconocer el exceso de la acción divina en la complejidad de las prácticas humanas; una empresa que reclama la convicción de que,

como en el misterio de la revelación, la vivencia de salvación divina no tiene lugar gracias a las prácticas humanas, pero no ocurre sin ellas[44].

En esta empresa teológica, tras vislumbrar las posibilidades que abre el fenómeno de la emergencia, el teólogo asume la apertura a la novedad histórica y, al tiempo, su imposibilidad radical. A la novedad porque se abre a las posibilidades insospechadas de la acción del Espíritu que resulta reconocible, pero es imprevisible e incontrolable (Jn 3:8). Tal cosa supone repensar el cristianismo y la teología como relato abierto, es decir, inacabado y poroso a la acción de Dios que "interrumpe la historia"[45]. A la no-novedad, por su parte, porque la mirada remite siempre a lo ya conocido, es decir, al "estilo" del accionar salvífico del Padre según se nos ha revelado en la vida del Hijo encarnado y actualizado por el Espíritu.

---

[44] O. SANCHEZ, *Teología de la Acción*, p. 10.

[45] L. BOEVE, *Interrupting tradition: an essay on Christian faith in a postmodern context*, Leuven, Peeters, 2003, ID., *God interrupts history*. *Theology in a time of upheaval*, Continuum, New York-London, 2007.

PRÁCTICAS EMERGENTES EN EL MUNDO DIGITAL

Analizar las prácticas pastorales en el entorno digital

Renaud LABY, Instituto católico de París

Isabelle MOREL, Instituto católico de París

Luís Miguel FIGUEIREDO RODRIGUES,
Universidad católica de Portugal

José Antonio SANCHEZ ORTIZ,
Universidad Loyola Andalucía

Nuestro grupo de trabajo se formó para observar y analizar las prácticas pastorales que se desarrollan en el entorno digital desde hace varios años[1]. Este entorno evoluciona muy rápidamente, y primero tuvimos que ponernos de acuerdo sobre lo que llamábamos «entorno digital» o «cultura digital». Aunque está claro que nuestra vida en común en sociedad está ahora profundamente influida por este medio dominante, todavía tenemos que definirlo. Este fue el primer paso, del que se informa aquí. A continuación, decidimos dedicarnos a observar y analizar dos cuestiones pastorales que están estimulando nuestras reflexiones sobre teología práctica: el creciente papel de los *influencers* cristianos en la red y la llegada de la Inteligencia Artificial a las prácticas cotidianas.

[1] Esta investigación se llevó a cabo antes de la publicación de la encíclica *Magnifica Humanitas* del papa León XIV, por lo que sus contenidos y orientaciones no pudieron ser considerados en el diseño ni en el desarrollo del estudio.

Tenemos conciencia de que la profunda transformación cultural provocada por la emergencia del entorno digital configura hoy una nueva frontera para la reflexión y la práctica pastoral. La rápida evolución de las tecnologías de la información y la comunicación no solo reconfigura las formas de sociabilidad y pertenencia, sino que también influye en la manera en que se transmite, se vive y se celebra la fe. El texto que ahora se presenta es fruto de un esfuerzo colectivo de análisis y discernimiento sobre las prácticas pastorales en el contexto digital, cruzando perspectivas de teología práctica, sociología de la religión y cultura contemporánea. Con una mirada crítica y una genuina preocupación pastoral, se propone aquí una lectura de los desafíos y oportunidades que el nuevo entorno cultural plantea a la Iglesia, llamando la atención sobre la necesidad del discernimiento, la fidelidad al Evangelio y la creatividad pastoral. Este itinerario de reflexión articula así el análisis de las mutaciones tecnológicas con la fidelidad a la tradición viva de la fe cristiana, en la conciencia de que evangelizar en el entorno digital exige más que una adaptación instrumental: pide una renovación profunda de la presencia, la escucha y el testimonio de la comunidad cristiana.

La cultura digital

¿Qué se entiende por entorno digital?

La expresión «ambiente digital» se utiliza habitualmente en la actualidad. Los documentos magisteriales comienzan a emplearla. Aparece, por ejemplo, cuatro veces en la traducción española del documento final de la Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos sobre el tema de la sinodalidad:

«Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión»[2]. Sin embargo, no parece existir una definición precisa de este término.

Digamos que esto último evoca inmediatamente la web y, más en general, una interconexión no sólo de ordenadores — que han pasado de ser máquinas calculadoras a ser medios de comunicación —, sino también de seres humanos y ahora, cada vez más, de objetos cotidianos. Esta realidad describe un mundo en red: las redes sociales *offline* encuentran una expresión técnicamente equipada gracias a los dispositivos sociotécnicos, pero a éstas se añaden infinidad de redes de objetos mecánicos más o menos directamente vinculados a las actividades humanas. Sin embargo, no fue la web la que creó la sociedad en red. Históricamente, la humanidad se ha dotado de hecho de una máquina que le permite ampliar técnicamente el funcionamiento reticular del sistema social surgido a finales del siglo XVIII. El movimiento de secularización provocó un declive de la autoridad de la Iglesia sobre la cultura y la conciencia de las personas: los seres humanos formaron gradualmente redes de iguales para validar sus creencias, mientras que el conjunto de la sociedad se organizaba — más allá del pueblo y la parroquia y gracias a la revolución industrial — en vastos territorios: carretera, telégrafo, ferrocarril, alcantarillado, electricidad, suministro de agua, teléfono, radio y luego redes digitales. Utilizada inicialmente con fines militares, la Internet se convirtió muy pronto en una herramienta de investigación universitaria antes de evolucionar hacia la web, que se puso a disposición del gran público a mediados de los años noventa. A la Web 1.0, dedicada a la difusión unilateral de contenidos multimedia — la web encapsula los medios que la precedieron —, siguió la Web 2.0, calificada de conversacional o participativa; a ella debería suceder la Web 3.0, también llamada "semántica", que pretende organizar la información disponible en función del contexto y las necesidades

[2] FRANCISCO y XVI ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Documento final. Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión*, Roma, 26 de octubre de 2024, 8, 58, 113, 149, [en línea] en: www.synod.va.

del internauta; con el despliegue de esta lógica se prevé, gracias a la Web 4.0, la "web inteligente", la inmersión del individuo en esta red planetaria interconectada. Hoy en día todas las esferas de la actividad humana dependen ya de la red de redes.

Sin embargo, hay que señalar que el entorno digital está dominado por grandes grupos industriales que han aplicado a la red un enfoque tecno-económico ultraliberal. Su objetivo es individualizar el comportamiento de los internautas con fines comerciales. En los espacios sociotécnicos en línea, esta tendencia se manifiesta en la aplicación de una política algorítmica que pone en práctica la característica social según la cual los individuos tienden a vincularse con otros que son similares a ellos. Esta política produce una yuxtaposición de redes afines poco abiertas a la alteridad, y el catolicismo en línea no es una excepción a esta realidad. Se trata de evitar la confrontación de las diferencias, siempre muy onerosa psicológicamente, con el fin de mantener a los internautas en línea el mayor tiempo posible para que depositen la mayor cantidad de datos, que luego son monetizados por los grupos comerciales. Estos datos son luego monetizados y vendidos para alimentar la economía de la red, donde nada es gratis. Aunque existe cierta porosidad entre las redes en línea, ésta sigue siendo relativa y a menudo da lugar a enfrentamientos violentos, o incluso agonísticos, en los que cada parte se cree poseedora de la verdad[3]. De manera más general, parece que el aparato sociotécnico amplifica el fenómeno de los individuos encerrados en redes herméticas, cuya existencia y comportamiento son un obstáculo a la idea de

[3] Para más información sobre la historia y el funcionamiento sociotécnico de la web y su impacto en la sociedad y la Iglesia, véase: Renaud LABY, *Le militantisme confessionnel en ligne. Une sociologie de quatre espaces de la blogosphère catholique d'opinion en France* (tesis de sociología), preparada bajo la dirección del prof. Philippe Portier, Université PSL - École Pratique des Hautes Études, defendida el 19 de marzo de 2024, p. 82-151.

lo común en la diferencia. El filósofo alemán Jürgen Habermas ve en ello una amenaza para la democracia[4]. También podría ser una amenaza para la Iglesia.

En resumen, el entorno digital podría ser, de hecho, sinónimo de la "esfera mediática", ese «medio de transmisión y transporte de mensajes y personas [portador] de métodos de elaboración y difusión intelectual»[5]. Como dispositivo técnico, la web, que domina la cultura global, configura los sistemas de representación simbólica del mundo y condiciona su difusión. Es a la vez un canal, un marco y una matriz que se interpone entre los agentes de la comunicación y piensa por ellos: las relaciones humanas están mediadas por la máquina, ya sea por la palabra escrita o por la imagen y por el artefacto sociotécnico que soporta uno u otro de estos medios de comunicación. Los intercambios en línea nunca son directos ni verdaderamente encarnados, porque la máquina tiende a despejar el cuerpo y el lenguaje corporal. Esta ausencia puede provocar malentendidos y desinhibición.

Por otra parte, el entorno digital se caracteriza en general por «la digitalización y la interconexión de todos los rastros»[6]. Procesa la información mediante actualizaciones. Su autoridad se basa en su accesibilidad inmediata y su pertinencia: es cierto lo que se puede encontrar fácilmente en línea. Sin embargo, el régimen de autoridad simbólica propio del entorno digital no es el único marco de pensamiento que se impone en lo social. En efecto, la interconexión de las huellas humanas y su actualización permanente generan

---

[4] Cf. J. HABERMAS, *Espace public et démocratie délibérative: un tournant*, Paris, Gallimard (NRF Essais), 2023.

[5] R. DEBRAY, *Cours de médiologie générale*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des idées), 1991, p. 229; cf. Luís M. FIGUEIREDO RODRIGUES, «La Traditio Fidei en entornos digitales. La contribuición de la mediología de Régis Debray», en: *Salmanticensis*, 64, 2, 2017, p. 263-283.

[6] L. MERZEAU, « De la vidéosphère à l'hypersphère: Une nouvelle feuille de route », en: *Médium: Transmettre pour Innover*, 13, 2007, p. 3-15, esp. p. 3; [en línea]: halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00491049/document (consultado el 11 de septiembre de 2023).

importantes flujos de datos que deben organizarse. Ahora bien, las tecnologías utilizadas con este fin por los grupos comerciales — a menudo imperceptibles para los internautas — están impregnadas de visiones del mundo que no dejan de moldear las sociedades occidentales y la propia Iglesia católica.

Breve descripción histórica del uso de los recursos digitales en la pastoral

Evolución de los usuarios de los medios de comunicación

Se puede observar que, por término medio, cada veinte años surge una nueva generación, es decir, un gran grupo de individuos con su propio conjunto de características.

Comencemos por la Generación Silenciosa[7], compuesta por aquellos nacidos hasta 1945. Vivieron un periodo de grandes transformaciones sociales, culturales, políticas y religiosas, entre las que destacan: la Segunda Guerra Mundial, el Concilio Vaticano II, los procesos de democratización, descolonización y el inicio del movimiento por los derechos civiles. Se caracteriza por un comportamiento discreto y, digamos, conformista; vivieron en una época totalmente pre-digital. Es comprensible que esta generación tenga una relación muy tenue con las tecnologías. Sin embargo, cabe señalar que muchos miembros de esta generación han tenido que adaptarse al uso de al menos algunas tecnologías digitales en su vida cotidiana. A medida que envejecen, la relación con su banco, con los miembros de su familia emigrada e incluso con su centro de salud y su médico de familia a menudo ha tenido que recurrir a las tecnologías digitales. Demuestran que prefieren las llamadas telefónicas a los mensajes escritos; la correspondencia en papel a la

[7] Cf. S. VAIDA, «Is There Really a Generational Gap? Characteristics, Values and How to Talk to Each Generation», en: *Journal Plus Education*, 35, 1, 2024, p. 72-88, [en línea]: 10.24250/jpe/1/2024/SV.

correspondencia digital; y mantienen un consumo muy conservador de la oferta televisiva, optando por canales generalistas.

La siguiente generación es la de los *Baby Boomers*[8], nacidos entre 1946 y 1964, que crecieron en un mundo analógico y no tuvieron contacto con Internet hasta la edad adulta. Lo utilizan principalmente para mantener relaciones sociales (correo electrónico, Facebook) y realizar tareas prácticas, como pagar los servicios bancarios desde casa o buscar la información y los conocimientos que necesitan para su vida cotidiana.

La siguiente es la Generación X[9], nacida entre 1965 y 1980. Se caracteriza por haber vivido la transición de lo analógico a lo digital, adaptándose al uso de Internet durante su juventud o edad adulta. Hace un uso equilibrado entre lo personal (Facebook) y lo profesional (LinkedIn). Valora la funcionalidad y utiliza Internet para el trabajo, las noticias y el entretenimiento.

Los siguientes, nacidos entre 1981 y 1996, son los *Millennials* o la Generación Y. Estos ya han crecido con Internet y las primeras redes sociales y digitales. Por lo general, están muy conectados a la web, sobre todo porque sus dispositivos preferidos son los smartphones y las tabletas. Han crecido

---

[8] Cf. Rick D. DAVENPORT, William MANN y Barbara LUTZ, «How Older Adults Make Decisions Regarding Smart Technology: An Ethnographic Approach», en: *Assistive Technology*, 24, 3, 2012, p. 168-181, [en línea]: 10.1080/10400435.2012.659792; Alexandre Scherrer TOMÉ y Rose FERRARI, «Hábitos De Leitura Da Geração Baby Boomer No Ambiente Virtual: Estudo De Caso Da Revista Campo&cidade», en: *P2P e Inovação*, 10, 1, 2023, p. 386-401, [en línea]: 10.21728/p2p.2023v10n1.p386-401; María-Victoria CARRILLO-DURÁN et alii, «Understanding How Baby Boomers Use the Internet and Social Media to Improve the Engagement with Brands», en: *Comunicação e Sociedade*, 41, 2022, p. 261-284, [en línea]: 10.17231/comsoc.41(2022).3516.

[9] Cf. Vivek PANDIT, *We Are Generation Z: How Identity, Attitudes, and Perspectives Are Shaping Our Future*, Dallas, Brown Books Publishing Group, 2015; Maya KAGAN y Sabina LISSITSA, «Generations X, Y, Z: Attitudes toward Social Workers in the Age of Media Technologies», en: *Technology in Society*, 75, 2023, 102353, [en línea]: 10.1016/j.techsoc.2023.102353.

con la aparición de Internet y las primeras redes sociales. Por esta razón, su relación con lo digital se basa en aplicaciones, y ya no en un navegador de Internet o un programa de mensajería, más adecuados para los ordenadores. Son muy activos en Instagram y YouTube, donde buscan expresarse y donde realizan casi todo su consumo de medios. Buscan ante todo manifestar su «marca personal»[10]. Tienen características como la multifuncionalidad, la inmediatez y la creatividad, y a menudo se les denomina «generación C»: creativos, colaborativos, comunicativos y generadores de contenidos[11]. También hay quienes los llaman la «generación del pulgar».

Esta producción de contenidos se caracteriza por ser una estrategia, aunque implícita, que pretende construir y orientar la "marca personal" de cada individuo. Esta "marca" es la percepción que los demás tienen de cada persona, que implica las habilidades, valores y experiencias únicas que los sujetos comparten o muestran. El objetivo es ganar reconocimiento y confianza, generando oportunidades y asociaciones. En definitiva, trabajar la marca personal es un recurso esencial para cualquier persona que quiera destacar entre la multitud, permitiéndole comunicar su identidad de forma clara e impactante. Está claro, por tanto, que es en esta generación de *Millennials* donde está surgiendo el fenómeno de los «*influencers* digitales». El gran reto para esta generación es el equilibrio entre la vida online y la offline.

---

[10] Cf. Evelin MACHADO, Sandra MIRANDA y Vania BALDI, «How social media reconfigures Personal Brand Management and Online Reputation», en: *17th Iberian Conference on Information Systems and Technologies (CISTI)*, Madrid, IEEE, 2022, p. 1570-1574, [en línea]: 10.23919/CISTI54924.2022.9820196.

[11] Cf. Monika GU, «A Study on the Reading and Writing Culture in the Era of Smart Focused on Concept of the Thumb Generation & Reading 2.0», en: *International Journal of Multimedia and Ubiquitous Engineering*, 10, 8, 2015, p. 97-106, [en línea]: 10.14257/ijmue.2015.10.8.10.

Por último, cabe mencionar a la Generación Z[12], es decir, las personas nacidas entre 1997 y 2012. Se trata de la primera generación completamente inmersa en el entorno digital desde su nacimiento. Expresan su preferencia por plataformas rápidas, visuales e interactivas como TikTok, Snapchat e Instagram. Son de enfoque multimedia e Internet es su lugar de entretenimiento, educación, compras y activismo social. Curiosamente, o no, valoran la privacidad y las interacciones efímeras en las redes sociales, aunque permanecen conectados durante largas horas con sus teléfonos inteligentes.

La literatura también menciona la Generación Alfa[13] y la Generación Beta.[14] La Generación Alfa está compuesta por todos los ciudadanos nacidos entre 2013 y 2024. Se trata de la primera generación totalmente tecnológica e hiperconectada. Todavía es muy joven, y el uso de diversos dispositivos se realiza idealmente bajo la supervisión de los padres. La Generación Beta está compuesta por personas que vivirán en una época en la que la inteligencia artificial y la automatización estarán plenamente integradas en la vida

---

[12] Cf. Putu Diah Sastri PITANATRI et alii, «Winning Over the Gen Z: Empirical Insights into Social Media Behaviour During Travel», en: *International Journal of Professional Business Review*, 9, 8, 2024, e04884, [en línea]: 10.26668/businessreview/2024.v9i8.4884; Alexandre Scherrer TOMÉ y Angela MOLOGNONI, «Gestão de conteúdo na era da Geração Z: As mudanças no comportamento do consumidor digital», en: *Revista de la Asociación Española de Investigación de la Comunicación*, 8, 16, 2021, p. 273-288, [en línea]: 10.24137/raeic.8.16.13.

[13] Cf. Beatriz LOPES ZANBELLO et alii, «Alpha, a Geração Hiperconectada e a Educação Emocional», en: *Saber e Educar*, 30, 1, 2021, [en línea]: revista.esepf.pt/article/view/29504 (consultado el 1 de enero de 2025).

[14] Ahmet FIDAN, «The Effect of Attitudes by Generations X, Y, Z, Alpha, Beta, Gamma and Delta on Children», en: B. K. YERDELEN et alii (eds.), *Being a Child in a Global World*, Emerald Publishing Limited, 2022, p. 17-33, [en línea]: 10.1108/978-1-80117-240-020221003.

cotidiana, desde la educación y los lugares de trabajo hasta la atención sanitaria y el entretenimiento.

En las prácticas pastorales

Las prácticas pastorales siempre han integrado las técnicas de comunicación que se desarrollan en su entorno social. La llegada de la tecnología digital, que ha provocado un profundo cambio cultural, no es una excepción[15]. Desde principios de la década de 2010, por poner un ejemplo, las investigaciones en teología práctica del ISPC (París, Francia) han llevado a estudiantes y profesores a analizar cómo se utilizaban los recursos digitales en la pastoral y a investigar en este campo. Para repasar la historia de esta investigación, pueden consultarse dos artículos científicos publicados en las Actas de un coloquio de la SITP (Sociedad Internacional de Teología Práctica) en 2018 y en la revista internacional *Lumen vitae* en 2020[16]. Desde entonces, varios doctorandos trabajan en el análisis y la evaluación de diferentes prácticas pastorales en la red, ya sea a través de las redes sociales o de plataformas de Internet[17].

---

[15] Véase la tesis defendida en enero de 2016 en la Universidade Católica Portuguesa: Luís M. FIGUEIREDO RODRIGUES, *O digital no serviço da fé: Formar para uma oportunidade*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2016.

[16] Cf. Isabelle MOREL, « La recherche de l'ISPC sur le numérique », en: *Lumen Vitae*, 75, 2, 2020, p. 179-190; Isabelle MOREL, « Évangéliser à l'ère du numérique. Présentation d'un itinéraire de recherche », en: Marie-Rose TANNOUS, Lorraine STE-MARIE y Pierrette DAVIAU (eds.), *Évangéliser dans l'espace numérique ?*, Montréal, Novalis, (Théologies pratiques), 2018, p. 113-122.

[17] Por ejemplo, Renaud LABY, *Le militantisme confessionnel en ligne. Une sociologie de quatre espaces de la blogosphère catholique d'opinion en France* (tesis de sociología), Université PSL - École Pratique des Hautes Études, defendida el 19 de marzo de 2024; Dimas Danang Agus WIDAYANTO, *Les formations chrétiennes en ligne: Une chance pour la pratique contemporaine de la mystagogie* (tesis de teología), preparada bajo la dirección de la prof. Isabelle Morel, Institut Catholique de Paris, defendida el 29 de abril de 2025. Una parte de esta tesis está publicada [en línea]: www.pastoralis.org/recherche-n37-dimas-

Atenta desde el Concilio Vaticano II al uso de los medios de comunicación social,[18] la Iglesia católica no tardó en manifestar su presencia en Internet. Ya en 1995, la Santa Sede se hizo visible en la red[19] y la CEF (Conferencia Episcopal Francesa) inauguró su primer sitio web al año siguiente. En 2001, el 70 % de las diócesis de Francia contaban con un espacio en línea. Ahora todas están presentes y, con ellas, una gran diversidad de instituciones reconocidas: parroquias, servicios nacionales, movimientos, congregaciones religiosas, asociaciones de fieles. Esta web católica francesa, la de las parroquias y las diócesis en particular, es muy homófila: solo la consultan practicantes, sobre todo amas de casa de más de cincuenta años, de clase media, cuyo perfil sociológico es prácticamente idéntico al de las bautizadas comprometidas a nivel parroquial o diocesano.[20]

---

danang-agus-widayanto; M. NETO, *Igreja e Encontro na Estrada Digital*, Parede, Lucerna, 2017; D. ZANON, *O impacto da sociedade em rede sobre a Igreja Católica, a partir de Manuel Castells*, 2011, [en línea]: repositorio.iscte-iul.pt/handle/10071/4597 (consultado el 25 de abril de 2025).

[18] Cf. CONCILIO VATICANO II, *Inter mirifica*, 1963, [en línea]: www.vatican.va.

[19] En aquel momento, no era más que una página web que publicaba un mensaje de Juan Pablo II. Hasta 1997 no se creó un verdadero sitio web. Cf. Jean-François MAYER, « Croire en ligne: usages religieux d'Internet et catholicisme contemporain », en: *Transversalités*, 116, 4, 2010, p. 50.

[20] Cf. Renaud LABY, *Église et Internet: Une sociologie des sites web paroissiaux et diocésains de l'Église catholique de France* (tesis de sociología), Paris, École Pratique des Hautes Études, 2014, [en línea]: www.pastoralis.org/wp-content/uploads/pdf/recherches/CITP_Rech_18_1_Renaud_Laby_EPHE.pdf (consultado el 20 de julio de 2017). Esto vale también para los sitios de las congregaciones religiosas y, probablemente, más ampliamente, para el conjunto de la web católica institucional; Isabelle JONVEAUX, *Dieu en ligne: Expériences et pratiques religieuses sur internet*, Montrouge, Bayard, 2013.

La presencia católica en la red está muy fomentada por los papas desde Juan Pablo II.[21] Además, gracias a la liberación de las subjetividades que ha propiciado la web 2.0, fieles, sacerdotes y laicos han tomado la palabra en línea, aunque sin mandato de la jerarquía eclesiástica.[22] Junto a la web católica institucional, se ha desarrollado desde principios de la década de 2000 un ecosistema informativo católico. Esta [...] designa aquí el conjunto de sitios y espacios de conversación no reconocidos por la autoridad clerical. Dentro de la catósfera, la blogosfera católica [...] se distingue de los espacios de expresión vinculados a las plataformas de redes sociales digitales. En lo que respecta a esta blogosfera, se han sucedido tres momentos desde su aparición. En primer lugar, durante los últimos años de Juan Pablo II, se produjo una fase de experimentación impulsada principalmente por sacerdotes. El pontificado de Benedicto XVI vea luego una diversificación de los participantes: se afirman en línea fieles laicos cuya autoridad no está legitimada por la jerarquía católica. Por último, la violencia del debate sobre el matrimonio para todos provoca, a partir de 2013, mientras Francisco se convierte en obispo de Roma, la retirada de un número importante de blogueros[23].

---

[21] Este estímulo puede apreciarse en los mensajes que los Sumos Pontífices dirigen cada año a los fieles con ocasión de la Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales, disponibles en línea en www.vatican.va (Luís M. FIGUEIREDO RODRIGUES, «Evangelização e novas tecnologias», en: *Theologica*, 46, 2, 2011, p. 289-328, [en línea]: 10.34632/theologica.2011.2191). Véase también este documento, que destaca las oportunidades y retos que la web ofrece a la Iglesia: PONTIFÍCIO CONSELHO PARA AS COMUNICAÇÕES SOCIAIS, «Igreja e Internet», en: *L'Osservatore Romano*, 16 de marzo de 2002; véase asimismo la edición oficial: PONTIFICIO CONSEJO PARA LAS COMUNICACIONES SOCIALES, La Iglesia e Internet, Roma, 22 de febrero de 2002, [en línea]: www.vatican.va.

[22] Antes de la web participativa, había sitios que no eran reconocidos por la institución, pero la Web 2.0 ha amplificado considerablemente el fenómeno.

[23] Josselin TRICOU, « La "cathosphère", montée en puissance de nouvelles autorités religieuses ? », en: *Tic & société*, 9, 1-2, 2016, [en línea]: journals.openedition.org/ticetsociete/1899 (consultado el 8 de septiembre de 2023). La cita

Un nuevo reto: trabajar con los *influencers* digitales de la fe

Los *influencers* digitales de la fe son personas[24] que, independientemente de su origen, competencias e identificaciones religiosas, tienen la costumbre de compartir información, reflexiones y enseñanzas sobre teología, espiritualidad y religión con sus seguidores en las diferentes redes sociales digitales, con el objetivo — y aquí está lo específico — de ser una fuente de inspiración y orientación espiritual para sus seguidores. Al entrar en una lógica más amplia de los *influencers* digitales[25], la gramática que siguen, preferiblemente, es la suya propia, por lo que se adaptan a las normas de los algoritmos y otras reglas de comunicación para mantener y aumentar el número de seguidores e interacciones. Moldean muy fácilmente sus publicaciones y discursos a la lógica de los algoritmos, con el objetivo de generar crecimiento en el desarrollo de sus redes. La «lógica del algoritmo» se centra en la identificación conflictiva, humorística, psicológica, moralista, ideológica y en la incitación al odio y la intolerancia. La literatura muestra[26] que estas prácticas, en lugar de fomentar un sentido de comunidad y

---

completa se encuentra en: Renaud LABY, *Le militantisme confessionnel en ligne: Une sociologie de quatre espaces de la blogosphère catholique d'opinion en France* (tesis de sociología preparada bajo la dirección del prof. Philippe Portier, Université PSL - École Pratique des Hautes Études, defendida el 19 de marzo de 2024), p. 122-123, [en línea]: www.theses.fr/2024UPSLP003?domaine=theses (consultado el 25 de abril de 2025).

[24] Cf. A. AMARO DA SILVA et alii (eds.), *Influenciadores digitais católicos: Efeitos e perspectivas*, São Paulo, Editora Ideias e Letras / Paulus, 2023, p. 23-24.

[25] Cf. J. G. M. GUIMARÃES, «Apresentação», en: A. A. DA SILVA et alii (eds.), *Influenciadores digitais católicos*, p. 15.

[26] Cf. Jessica L. MCCAIN y W. Keith CAMPBELL, «Narcissism and Social Media Use: A Meta-Analytic Review», en: *Psychology of Popular Media Culture*, 7, 3, 2018, p. 308-327, [en línea]: 10.1037/ppm0000137; Lucas Oliveira Nepomuceno DE ALCÂNTARA et alii, «Tendências Narcisistas: Uma análise do transtorno de personalidade narcisista na era das redes sociais», en: *Brazilian Journal of Implantology and Health Sciences*, 6, 6, 2024, p. 365-374, [en línea]: 10.36557/2674-8169.2024v6n6p365-374.

compasión por los demás, aumentan el egocentrismo y el desarrollo de temas muy centrados en los propios sujetos, lo que conduce naturalmente a un distanciamiento del sentido del Evangelio y de la evangelización.

Un estudio en curso en el *Institut supérieur de pastorale catéchétique* (ISPC[27]) intenta identificar el fenómeno de los *influencers* católicos en línea. Parece que este fenómeno es relativamente ambivalente. Veamos primero la figura del *influencer* católico antes de considerar su recepción.

La figura del *influencer* católico plantea una serie de interrogantes. La primera se refiere a la terminología "*influencer* católico", que sugiere una práctica proselitista que no es ante todo una cuestión de diálogo y propuesta de la fe.

Una segunda cuestión se refiere al mecanismo mediático de la influencia en línea. Esta práctica, inicialmente concebida para promocionar bienes de consumo, utiliza un marco enunciativo impuesto por la plataforma (la necesidad de abrir una cuenta, o incluso un canal, y de obedecer a un formato determinado para las publicaciones) y una matriz audiovisual (un plano fijo frente a la cámara y encuadrado en primer plano)[28]. Esta matriz transmite un imaginario de relaciones interpersonales y de comunicación intersubjetiva. Pero se trata de una relación simulada, de una cercanía ilusoria. El sistema incita también a los *influencers* a desempeñar un papel, a ponerse en escena, hasta el punto de instaurar una especie de "automarketing" que puede conducir a lo convertirse en estrella, sobre todo si el *influencer* actúa solo.[29]

---

[27] Facultad de Teología y Ciencias Religiosas del Instituto Católico de París.

[28] Cf. Gustavo GOMEZ-MEJIA, Jérémie NICEY y Angèle STALDER, « Youtubeurs, invention d'une énonciation subjective ? », en: *Études digitales*, 1, 7, 2020, p. 17-32. Es la postura del presentador de televisión, que se hace eco de las representaciones de Cristo en los iconos. En YouTube, sin embargo, algunos canales católicos de influencers se desmarcan de este formato, convirtiéndolo en reportajes o vídeos de estilo documental.

[29] Cf. David DOUYÈRE, « Youtube comme imaginaire de la relation et de la communication: "Coucou tout le monde ! J'espère que vous allez bien" », en: *Études digitales*, 1, 7, 2019, p.

Todo ello, sin embargo, produce un fenómeno de apego a la figura del *influencer* con el que el seguidor se identifica.

Por otra parte, los medios de comunicación constituyen al *influencer* en figura de autoridad cognitiva y/o religiosa: este adopta, en efecto, la postura del profesor, pero — y aquí surge una nueva pregunta — ¿en qué calidad, en nombre de qué misión y de qué formación? Esta figura plantea otra cuestión relativa a la misión. Esta se suele considerar desde el punto de vista de la defensa de Francia y del catolicismo: el *influencer* se considera, por un lado, en el deber de proporcionar a los jóvenes católicos contenidos informativos de carácter principalmente doctrinal y apologético[30] que los reafirmen en su fe y en la necesidad de reivindicarla públicamente; por otro lado, aspira a convertir a muchos y se considera un nuevo apóstol, un super evangelizador equipado digitalmente. Los *influencers* católicos anuncian, además, que provocarán conversiones masivas[31] y, en este punto, su discurso es providencialista: Dios da su gracia a través de las redes sociales digitales. Sin embargo, la conversión se concibe como un momento puntual — según algunos, bastaría con un solo vídeo bien hecho para ganar a otra persona a la fe[32] —, lejos de la visión procesual a largo plazo de la teología[33] y del magisterio tal y como se expresa desde la *Dei Verbum* hasta el reciente *Directorio para la Catequesis* de 2020. Asociado al discurso sobre la conversión, el relativo a la salvación plantea interrogantes: la propuesta de

215-239. También hay grupos de personas influyentes que operan en el mismo canal. En esta configuración, el problema de la starificación es menos evidente.

[30] En menor medida, estos contenidos pueden ser de carácter espiritual, cultural o de opinión.

[31] Cf. Léa GAUDELET (real.), KTO, *La Nuit des influenceurs chrétiens 2024 en direct sur KTO*, 24 de mayo de 2024, [en línea]: www.ktotv.com/article/la-nuit-des-influenceurs-chretiens-2024 (consultado el 25 de abril de 2025).

[32] Cf. L. GAUDELET (réal.), *La Nuit des influenceurs chrétiens*.

[33] Cf. Jean-Louis SOULETIE y Roland LACROIX, « La conversion et le devenir chrétien », en: *Lumen Vitae*, 68, 4, 2013, p. 413-422.

salvación está fuertemente individualizada — se trata de salvar el alma y solo la propia —, quedando oculta la dimensión eclesial de la salvación.

Por parte de los receptores, el concepto de "comunidad de seguidores" plantea interrogantes, ya que el *influencer* solo se dirige a personas que nunca se encuentran fuera de Internet. ¿Cómo concebir la relación de estas «comunidades» digitales con la Iglesia? Además, algunas cuentan con suficientes miembros y los vídeos con suficientes visualizaciones como para que la plataforma monetice el espacio digital del *influencer*: se emiten anuncios antes de los contenidos audiovisuales y el propietario de la cuenta recibe una parte de los ingresos. Este dispositivo convierte al *influencer* en un autoempresario de la misión rodeado de su comunidad de elección, lo que sugiere una especie de «evangelización» de la Iglesia al estilo de los fieles que se erigen en pastores en algunas iglesias evangélicas[34].

En términos más generales, el marco discursivo, la matriz audiovisual y el autoemprendimiento en línea podrían inducir en el *influencer* una búsqueda permanente de prestigio, es decir, de poder simbólico entre sus seguidores para satisfacer a la plataforma, a los anunciantes e incluso a posibles patrocinadores o propietarios. En el ámbito francés, dos empresarios y hombres de negocios, Michel-Yves Bolloré y Pierre-Edouard Sterin, que no ocultan sus relaciones con la extrema derecha dura, incluso con la extrema derecha, financian ciertos eventos — como *La nuit des influenceurs chrétiens* (La noche de los *influencers* cristianos), emitida por la cadena francesa KTO en mayo de 2024[35] —, donde son propietarios de espacios animados por

[34] Cf. J. GARCÍA-RUIZ y P. MICHEL, *Et Dieu sous-traita le Salut au marché: de l'action des mouvements évangéliques en Amérique latine*, Paris, Armand Colin, (Recherches), 2012.
[35] Cf. KTO, *La Nuit des influenceurs chrétiens 2024 en direct sur KTO*.

influencers[36]. Ya no se trata de marketing personal, sino de marketing de la fe y, probablemente, de una instrumentalización de la fe con fines políticos.

Independientemente de las cuestiones que plantea la influencia católica en línea, es cierto que parece no carecer de efectos y anima a los jóvenes a unirse a una comunidad católica fuera de Internet, algunos de los cuales solicitan el bautismo u otros sacramentos de iniciación. Por lo tanto, estos *influencers* son bien recibidos y, más allá de los contenidos que ofrecen, es importante prestar atención también a aquellos a quienes llegan o pretenden llegar.

En el marco de un taller de teología práctica, un grupo de estudiantes del ISPC llevó a cabo, durante el invierno de 2025, una treintena de entrevistas semiestructuradas a jóvenes de entre 16 y 35 años. Estos fueron seleccionados por haber sido previamente identificados como personas que se habían acercado o vuelto a la fe y a la práctica eclesial — al menos a petición de uno o de todos los sacramentos de iniciación — tras consultar contenidos de carácter cristiano/católico en Internet. El objetivo de la encuesta es evaluar el lugar que ocupan los *influencers* católicos en el proceso de conversión, partiendo de la hipótesis de que actúan como primer anuncio.

Una primera lectura de la encuesta revela que la consulta de contenidos católicos en línea parece tener un impacto evangelizador en los fieles pertenecientes más bien a la clase media baja (empleados, pequeños artesanos), procedentes tanto de entornos no cristianos como de familias que han conservado, en gran medida, una cultura católica. Esta consulta parece

---

[36] El padre Matthieu Jasseron, que abandonó el ministerio, era hasta hace poco un influencer muy popular en TikTok. Vendió su espacio en línea a Olivier Bonnassies, cuyas actividades en el ámbito de la comunicación católica de carácter apologético están financiadas por Michel-Yves Bolloré. Cf. Guillaume DAUDE y Héloïse DE NEUVILLE, « 1 000 raisons de croire: Qui est Olivier Bonnassies, l'entrepreneur qui veut rechristianiser la France ? », en: *La Croix*, 14 de mayo de 2024, [en línea]: www.la-croix.com/religion/1-000-raisons-de-croire-qui-est-olivier-bonnassies-l-entrepreneur-qui-veut-rechristianiser-la-france-20240514 (consultado el 25 de abril de 2025).

formar parte de dos tipos de trayectorias. Por un lado, hay un grupo de fieles para los que la web es una *primera mediación*: se cuestionan la fe y buscan información en línea sobre el cristianismo antes de unirse a una comunidad cristiana para iniciar — o no — la preparación de uno o varios sacramentos de iniciación; para algunos, es un contenido religioso propuesto por el algoritmo — pero totalmente inesperado — lo que les llamó la atención y les decidió a buscar información sobre el catolicismo. Por otro lado, hay un grupo de fieles para los que la web es una *mediación secundaria* en su camino hacia la fe: un acontecimiento desencadenante o una mediación humana (padres, amigos, compañeros de trabajo) estimuló primero un cuestionamiento y, a continuación (o al mismo tiempo), estos fieles se pusieron a buscar información en línea antes de unirse a una comunidad cristiana para iniciar, o no, la preparación de uno o varios sacramentos de iniciación.

Al lector no se le habrá escapado que ya no estamos hablando de *influencers*, sino de contenidos católicos en línea. Las entrevistas revelan, sin duda, que un número considerable de encuestados consulta las cuentas de *influencers* católicos en las redes sociales: las del hermano Paul-Adrien, la hermana Albertine, el padre Matthieu Jasseron y el abad Raffray, entre otros. Cabe señalar aquí que la relación con estos últimos es diversa: algunos encuestados son fieles a uno solo, otros siguen a varios; algunos están suscritos a uno u otro, otros no, y solo los consultan si el algoritmo les propone un vídeo; otros apreciaron sus contenidos durante un tiempo, pero luego se distanciaron porque consideraron que esta aportación era importante en la fase inicial de la búsqueda, pero que nada vale más que los libros para profundizar en los conocimientos. No obstante, para algunos encuestados, el uso de aplicaciones que ayudan a leer la Escritura o estimulan la oración es primordial. Otros dicen haber iniciado una búsqueda después de leer, en su muro de noticias, testimonios de cristianos corrientes que no se presentan como *influencers*, una postura que estos encuestados suelen rechazar. Queda una pregunta: ¿en función de qué criterios (¿ideológicos?) un algoritmo propone a un *influencer* católico a un internauta que desconoce su existencia?

En resumen, la primera lectura de las entrevistas refleja una diversidad en el uso de los contenidos en línea por parte de los jóvenes que se acercan o vuelven a la fe y a una cierta práctica católica. En esta fase del análisis, no es evidente que la actividad de los *influencers* católicos forme parte del primer anuncio. Estos actores de la evangelización en línea parecen estar más bien en la posición de catequistas que transmiten conocimientos sobre el catolicismo[37]. Se trata aquí de una primera impresión. El análisis de las entrevistas está en curso y otro taller deberá continuar la reflexión en 2025-2026 sobre este tema tan delicado en la Iglesia de Francia.

Evangelizar: opciones pastorales

Hoy en día, más que utilizar las redes sociales como instrumentos, «*vivimos* en un ecosistema conformado en su centro por la experiencia de la compartición social»[38]. A medida que seguimos utilizando la web para obtener información y consumir entretenimiento, dependemos de las redes sociales digitales para sentirnos parte de algo y afirmarnos, por lo que sin duda son el medio privilegiado para comunicar valores y creencias fundamentales.

Por otra parte, estar en el «mundo digital» y tener una presencia significativa en él requiere un nivel de profesionalidad muy considerable, dada la necesidad de conocer las estrategias algorítmicas de cada una de las

---

[37] Esto los distingue claramente de la lógica de las formaciones cristianas en línea, que, por su parte, tienen como objetivo real ayudar a los bautizados a «formar su identidad cristiana, transformarse a través del Evangelio y asemejarse a Jesucristo». Véase más abajo la contribución de Danang Agus WIDAYANTO, « *Les formations chrétiennes en ligne. Une chance pour la pratique contemporaine de la mystagogie* », p. 85-93.

[38] DICASTERIO PARA LA COMUNICACIÓN, *Hacia una plena presencia: Reflexión pastoral sobre la interacción en las redes sociales*, 2023, 10, [en línea]: www.vatican.va/roman_curia/dpc/documents/20230528_dpc-verso-piena-presenza_es.html (consultado el 25 de abril de 2025).

plataformas digitales. Además, dada la divergencia entre los principios vigentes en los algoritmos y los del Evangelio, un evangelizador digital tendrá grandes dificultades para estar presente en las redes sociales digitales basadas en los valores evangélicos de la escucha y el amor, si quiere tenerlos en cuenta en toda su densidad.

En nuestra opinión, esta es la gran elección fundamental que hay que hacer: ¿optar por seguir la lógica de los algoritmos y emparejar a otros *influencers* digitales, o elegir estar en la web con una actitud evangelizadora, aunque ello implique tomar decisiones contrarias a la lógica dominante? Ya sabemos que estar en las redes sociales, adhiriéndose a su lógica interna, favorece la participación basada en premisas moralizantes, fundamentalistas, dogmáticas, psicólogicas y doctrinales. Estos perfiles responden a la necesidad de los algoritmos de favorecer la impetuosidad, la discordia y el conflicto para aumentar el flujo de interacciones... Por eso, el perfil del cristianismo que se perfila está más dedicado a las fórmulas que al sentido de la vida y a los valores del Reino. Es el terreno ideal para la aparición de publicidad por parte de grupos conservadores, moralistas y críticos destructivos en relación con las posiciones de la jerarquía eclesiástica y su magisterio.

Como nos dice el Dicasterio para la Comunicación:

> El desafío de fomentar relaciones pacíficas, significativas y atentas a los demás en las redes sociales provoca discusiones en los círculos académicos, profesionales y eclesiales. ¿Qué tipo de humanidad se refleja en nuestra presencia en los ambientes digitales? ¿Cuánto en nuestras relaciones digitales es fruto de una comunicación profunda y sincera, y cuánto está meramente conformado por opiniones incuestionables y reacciones apasionadas? ¿Encuentra nuestra fe

> expresiones digitales vivas y frescas? ¿Y quién es mi "prójimo" en las redes sociales?.[39]

Como es fácil de entender, el poder de convertir a alguien en un *influencer* digital reside en la audiencia. Es el grupo de seguidores de cada aspirante a *influencer* lo que legitima retroactivamente los mecanismos de su comunicación digital. Las audiencias que componen las plataformas digitales son, de hecho, las principales responsables de que una persona se convierta en *influencer*. Un productor de contenidos digitales no se convierte, por sí mismo, en *influencer*. Al contrario, es reconocido como tal por sus seguidores.

Este hecho, aunque complejo en cierto sentido, también es esclarecedor, ya que al elegir y promover determinados perfiles de *influencers* en detrimento de otros, el conjunto de «creyentes» revela su opción por determinados valores, normas, angustias y expectativas de la sociedad. Al elegir a los interlocutores de la Iglesia católica con los que quiere dialogar, el público muestra aspectos de distanciamiento y acercamiento con respecto a los objetivos y perspectivas de la institución religiosa.

La revelación divina: un modelo de pedagogía pastoral

La misión de la Iglesia es evangelizar, es su gracia, «su identidad más profunda» (EN 14), y ella se arraiga en la certeza de que Dios ha querido llamar al hombre a «participar en su vida, no solo individualmente y sin ninguna solidaridad mutua, sino constituyéndolo en un pueblo en el que sus hijos, dispersos, se reúnen en la unidad» (AG 2). De ello se deduce que la evangelización es el anuncio de la Buena Nueva, realizado por la comunidad eclesial y no de forma aislada. Y no podía ser de otra manera, porque evangelizar «es hacer presente en el mundo el Reino de Dios» (EG 174).

---

[39] DICASTERIO PARA LA COMUNICACIÓN, *Hacia una plena presencia*, 5.

Evangelizar implica retomar el concepto cristiano de Revelación tal y como lo percibe hoy la Iglesia. Si el texto *Dei Filius* del Concilio Vaticano I (DS 3004-3009) fuese la última palabra de la Iglesia sobre la Revelación divina, podría entenderse esta como la transmisión de las verdades divinas, centrándose sobre todo en la relación entre la fe y la razón.[40] En *Dei Filius* encontramos una comprensión de la revelación divina según la cual, «a su misericordia y bondad le complació revelarse a la humanidad, así como los decretos eternos de su voluntad» (DS 3004), de modo que el ser humano pueda conocer a Dios «fácilmente, con firme certeza y sin mezcla de error, lo que en las cosas divinas no es en sí mismo inaccesible a la razón humana» (DS 3005).

Sin embargo, la constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II (DV 2-6) da testimonio de una comprensión más amplia y dinámica de la revelación, centrada en Jesucristo como su plenitud. La revelación no es solo la transmisión de verdades, sino un encuentro personal entre Dios y la humanidad. Dios se comunica para invitar al hombre a dialogar con él, manifestándose como un misterio de amor. Es este encuentro el que suscita el deseo de conversión y la *metanoia* que de él se deriva: «una conversión radical, un cambio profundo de mirada y de corazón» (EN 10). Por eso ya no se pone el acento en la simple transmisión doctrinal, que ya no es suficiente, sino en la participación en la vida de la Iglesia, ya que la Iglesia, «en su doctrina, en su vida y en su culto, perpetúa y transmite a todas las generaciones todo lo que es y todo lo que cree» (DV 8). La comunicación de la fe se percibe como «un diálogo que se teje con el lenguaje del cuerpo»[41],

---

[40] Cf. E. A. A. CUMBE y Z. ESCELZA, «Tópicos Sobre Revelação E Fé No Concílio Vaticano I», en: *Frontistés - Revista Eletrônica de Filosofia e Teologia*, 17, 32, 2023, p. 1-16.

[41] FRANCISCO, *Comunicar la familia: ambiente privilegiado del encuentro en la gratuidad del amor*, *Mensaje para la 49.ª Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales*, 2015, [en línea]: www.vatican.va/content/francesco/es/messages/communications/documents/papa-francesco_20150123_messaggio-comunicazioni-sociali.html (consultado el 25 de abril de 2025).

de sujetos considerados individualmente, pero a partir del cuerpo eclesial y con él como presupuesto. Esta visión sacramental de la comunicación de la fe — y aquí seguimos muy de cerca el número 8 de *Lumen Gentium* — postula que la Iglesia, además de «decir», debe ayudar a «reconocer» la presencia y la acción de Dios en el mundo. Y aquí entraríamos en el ámbito de la narración, que no vamos a abordar ahora[42].

Más recientemente, Benedicto XVI, en la Exhortación apostólica *Verbum Domini*, presenta una visión igualmente rica y completa de la revelación divina, profundizando en lo tratado en *Dei Verbum*. La Revelación se percibe como un acto dinámico y relacional, centrado en Cristo, que nos invita a entrar en comunión con Dios a través de la Palabra viva (cf. VD 5) y presente en la creación, en la historia de la salvación y en la vida de la Iglesia. La comunidad cristiana está invitada a acercarse a la Escritura en diálogo con Dios, cultivando una relación personal con ella y escuchándola permanentemente, lo que invita a los fieles a meditar y vivir la palabra en la vida cotidiana (VD 86).

Evangelizar no es, pues, solo comunicar verdades «gnosiológicas», sino un proceso que crea las condiciones para que cada uno, a través de la comprensión y la libertad de la transformación personal, pueda llegar a una nueva praxis, que exprese la realización del Reino de Dios en la historia. Las investigaciones realizadas en Brasil nos permiten llegar a esta importante conclusión, basada en datos empíricos:

> Se ha comprobado que es posible utilizar correctamente los recursos digitales disponibles para la comunicación y la difusión de contenidos basados en la doctrina católica, llegando a miles, incluso millones de personas y formando una amplia comunidad de seguidores. Sin embargo, tal influencia no conduce necesariamente a la persona a un verdadero

[42] Cf. Luís M. F. RODRIGUES, *O digital no serviço da fé*, p. 187-210.

encuentro con Jesucristo y a un proceso de auténtica evangelización personal y eclesial, capaz de convertir.[43]

Por eso, una presencia significativa y cristianamente cualificada en las redes sociales digitales debe estar motivada por el deseo de «hacer presente en el mundo el Reino de Dios» (EG 176). Esto, recurriendo a la sabiduría del trabajo colectivo, la solidaridad y la confianza en el potencial multiplicador y el impacto de la Palabra y el Reino de Dios, que actúa como un grano de mostaza y levadura en la masa (cf. Lc 13, 18-21). Además, siguiendo el pensamiento del papa Francisco en *Dilexit nos*, somos conscientes de que es fundamental reconocer que la poesía y el amor siguen siendo indispensables para la preservación de la humanidad. Ningún algoritmo podrá captar plenamente momentos cargados de significado, como los recuerdos de la infancia que atesoramos y que se repiten, universalmente, a pesar del paso del tiempo. Estos pequeños gestos, que combinan lo ordinario con lo extraordinario, están fuera del alcance de los algoritmos. Objetos y momentos como el tenedor, la ventana, la bola de trapo, el libro, el pájaro o la flor están animados por la ternura que permanece viva en la memoria del corazón humano (cf. DN 20).

Microinfluencers y curanderos

La declaración de Benedicto XVI en la Exhortación apostólica *Sacramentum Caritatis* es muy significativa cuando dice:

> El asombro por el don que Dios nos ha hecho en Cristo infunde en nuestra vida un dinamismo nuevo, comprometiéndonos a ser testigos de su amor. Nos convertimos en testigos cuando, por nuestras acciones, palabras y modo de ser, aparece Otro y se comunica. Se puede decir que el testimonio es el medio con el que la verdad del amor de Dios llega al

[43] A. A. DA SILVA et alii (eds.), *Influenciadores digitais católicos*, p. 396.

> hombre en la historia, invitándolo a acoger libremente esta novedad radical. En el testimonio Dios, por así decir, se expone al riesgo de la libertad del hombre (*SC* 85).

Continuando, no hay duda de que cada cristiano influye, por lo que además de los grandes *influencers*, existen los «*microinfluencers*»[44]. Cada cristiano, además del número de «seguidores» y «amigos» que tiene en sus redes sociales digitales, debe estar seguro de tener influencia, que será mucho mayor que el número de personas que se encuentran en sus perfiles de redes sociales. Por eso, el documento *Hacia una plena presencia* subraya la importancia de un testimonio cristiano auténtico y relacional en el entorno digital. Esta llamada lleva a la necesidad de no limitarse a transmitir mensajes, sino de crear comunidades y relaciones significativas que reflejen los valores del Evangelio. En este contexto, además del papel de *microinfluencers*, también le gusta proponer el de «curadores», tal y como lo entendía George Siemens[45].

Los *microinfluencers* se caracterizan por ser creadores de contenido con un número menor de seguidores en comparación con los grandes *influencers*, pero con un público muy comprometido, son fundamentales en la evangelización digital: la eficacia de la evangelización no depende de llegar a grandes multitudes, sino de promover interacciones personales y auténticas. Estos *influencers*, debido a la cercanía que establecen con sus seguidores, tienen el potencial de construir comunidades digitales donde la fe se vive y se comparte de forma natural. Son testigos vivos del Evangelio porque permiten que Cristo brille en sus palabras y en sus actos[46]. La autenticidad y la coherencia entre la vida y el mensaje son, por tanto, fundamentales para llegar a los corazones en un entorno en el que a menudo prevalece la superficialidad.

---

[44] DICASTERIO PARA LA COMUNICACIÓN, *Hacia una plena presencia*, 74.
[45] Cf. G. SIEMENS, *Knowing knowledge*, Winnipeg, Manitoba, G. Siemens, 2006, p. 30-33.
[46] Cf. DICASTERIO PARA LA COMUNICACIÓN, *Hacia una plena presencia*, 77.

A estos datos podríamos añadir el de «curador», presentado por George Siemens, uno de los autores de la teoría del conectivismo, junto con Stephen Downes. Cuando hablamos de curación, nos referimos al agente que, en sus redes sociales, tiene la capacidad de seleccionar, organizar y distribuir información de manera significativa. En un mundo digital saturado de contenidos, el curador se convierte en un filtro esencial, que ayuda a crear sentido en un entorno complejo y sobrecargado. En la evangelización digital, este papel es crucial. El curador no es solo un transmisor pasivo de mensajes, sino alguien que selecciona con discernimiento recursos, textos, vídeos y otros contenidos que pueden inspirar y guiar a otros en su camino de fe. Este trabajo de selección requiere un profundo compromiso con el mensaje del Evangelio y las necesidades del público digital. Como señala Siemens, «la curación implica la capacidad de identificar patrones y significados en grandes cantidades de datos y contenidos»[47].

Ministerio «digital»

El *Documento final* del último Sínodo nos recuerda que la Iglesia, a lo largo de su historia, ha instituido diversos ministerios además de los ordenados, en respuesta a las necesidades de la comunidad y de la misión. Estos ministerios representan una expresión concreta de los carismas reconocidos públicamente por la comunidad y por quienes los ejercen. De este modo, se colocan de manera estable al servicio de la misión. En este contexto, se invita a la Iglesia a responder «con creatividad y valentía a las necesidades de la misión, discerniendo entre los carismas algunos que conviene que tomen una forma ministerial, dotándose de criterios, instrumentos y procedimientos adecuados»[48]. Y nuestra propuesta es precisamente esta: preguntarse si existe

[47] G. SIEMENS, *Knowing knowledge*, p. 130.

[48] FRANCISCO y XVI ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Documento final. Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión*, 66, [en línea] en: www.synod.va.

la necesidad de reconocer, o incluso de instituir, el ministerio de evangelizador digital, o cualquier otra denominación que se considere más adecuada. Este ministerio, al menos reconocido, tendría como objetivo, entre otros, promover la formación de líderes católicos competentes en las redes digitales.

El ejercicio de este ministerio se guía por los siguientes ejes, que configuran un estilo cristiano de estar en el mundo[49].

La relación como expresión del amor inspirado por Cristo

Es esencial recordar que todo lo que se comparte —ya sea en publicaciones, comentarios, «me gusta», vídeos o imágenes — debe estar en consonancia con el estilo de comunicación utilizado por Cristo. Él no solo transmitió su mensaje a través de discursos, sino también a través de las actitudes de su vida, revelando que la comunicación más profunda reside en el abandono de uno mismo en el amor. Por lo tanto, la forma en que nos comunicamos es tan importante como el contenido de la comunicación. La verdadera creatividad consiste en asegurarse de que el «cómo» esté alineado con el «qué».

De hecho, en el contexto de las redes sociales digitales, más que de «comunicación», se habla de «relación». Las redes sociales «permiten a las personas reunirse más allá de los límites del espacio y de las culturas. Aunque estos encuentros digitales no traen consigo necesariamente una cercanía física, pueden ser, sin embargo, significativos, eficaces y auténticos. Más allá de las meras conexiones, pueden ser una vía para interactuar sinceramente con los demás, para entablar conversaciones significativas, para expresar solidaridad y para aliviar el aislamiento y el dolor de algunos»[50].

La expresión más viva de la relación es el diálogo, entendido como una dinámica de apertura, respeto y escucha mutua que favorece el encuentro y la

---

[49] DICASTERIO PARA LA COMUNICACIÓN, *Hacia una plena presencia*, 65-68.
[50] *Ibid*, 48.

comprensión mutua, ya que exige la apertura al otro, a su mundo y a su experiencia de vida[51], subrayando que la verdadera comunicación no es un acto unidireccional, sino un proceso de compartir que implica todas las dimensiones de la persona. En este contexto, el diálogo se percibe como un camino de comunión, basado en la verdad y la caridad. El diálogo va más allá del simple intercambio de ideas, ya que tiene como objetivo crear relaciones humanas profundas, capaces de transformar las comunidades y la sociedad. Esto implica que cada participante cultive una voluntad de escuchar sin prejuicios y de responder de manera responsable[52], rechazando las actitudes de manipulación o dominación. Este principio se aplica tanto al contexto digital como a las relaciones cara a cara, haciendo hincapié en la importancia de una comunicación basada en la empatía y la búsqueda del bien común.

El diálogo también es relevante en el contexto de la evangelización porque no es una imposición, sino una invitación hecha respetando la libertad del otro[53]. Este tipo de diálogo misionero favorece un testimonio coherente y una escucha atenta, permitiendo que el encuentro con el Evangelio sea siempre una experiencia de libertad y autenticidad. En el espacio digital, el diálogo también se percibe como una herramienta esencial para construir redes humanizadoras, ya que el diálogo en el entorno digital debe cultivarse como un espacio de encuentro, donde las diferencias puedan ser acogidas e integradas[54].

Tres dimensiones fundamentales de la comunicación: la verdad, la bondad y la belleza

En el contexto contemporáneo de la «posverdad» y las «noticias falsas», Cristo, que es «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14, 6), es el fundamento de

[51] Cf. *ibid*, 12.
[52] Cf. *ibid*, 15.
[53] Cf. *ibid*, 25.
[54] Cf. *ibid*, 22.

la comunión con Dios y con los demás. Al volver a escuchar *Dilexit nos*, nos damos cuenta de que el problema de la sociedad líquida, aunque actual, refleja un problema antiguo: la devaluación del centro íntimo del ser humano, el corazón. Esta tendencia se remonta al racionalismo griego y precristiano, extendiéndose al idealismo poscristiano y al materialismo en todas sus formas. El corazón, como concepto antropológico, ha sido relegado a un segundo plano e ignorado por el gran pensamiento filosófico. En su lugar, se han privilegiado nociones como la razón, la voluntad y la libertad, dejando al corazón sin un significado claro ni un papel específico en la vida humana. La dificultad de integrar el corazón en el pensamiento puede deberse a su resistencia a someterse a las ideas «claras y distintas» de la razón cartesiana, o al hecho de que el conocimiento de uno mismo exige un esfuerzo. Paradójicamente, lo más íntimo parece también lo más inaccesible. Además, el encuentro con el otro, esencial para el conocimiento personal, se ha visto a menudo comprometido por un pensamiento que refuerza el individualismo, alejándonos del camino hacia un verdadero encuentro con nosotros mismos. Muchos autores han construido su sistema de pensamiento basándose en las facultades más controlables, como la inteligencia y la voluntad. Sin embargo, la ausencia de un lugar para el corazón, entendido como algo distinto de las facultades y pasiones humanas aisladas, ha impedido el desarrollo de una idea central capaz de unificar la razón, la voluntad y la emoción. Este centro personal, donde todo converge, solo encuentra su plenitud en el amor. El corazón es, por tanto, el único núcleo capaz de armonizar estas dimensiones del ser humano, promoviendo una unidad interior que trasciende los límites del racionalismo y el individualismo.

La comunicación en el contexto de la comunidad

La eficacia de un mensaje está estrechamente relacionada con el hecho de que la persona que lo comunica pertenezca a una comunidad. Hoy más que nunca es necesario actuar no como individuos aislados, sino como miembros de un cuerpo comunitario. Aunque las redes sociales digitales favorecen las

iniciativas individuales, pueden convertirse en un problema cuando se llevan a cabo de forma arbitraria, sin tener en cuenta los objetivos y la visión de la comunidad eclesial.

Para comunicarse de manera auténtica, es esencial renunciar a las agendas personales y dar paso a la colaboración, reconociendo que formamos parte de un cuerpo en el que los talentos y las debilidades se complementan. Este modelo de comunicación, descrito por san Pablo como el funcionamiento sinérgico de las «articulaciones» del cuerpo (Col 2, 19), debe promover un sentido de pertenencia mutua.

La transformación cultural provocada por la digitalización de la sociedad plantea a la Iglesia el reto de repensar su acción pastoral,[55] integrando las comunidades en línea en la misión evangelizadora. La distinción tradicional entre los mundos digital y físico se difumina en lo que se denomina «*onlife*», un concepto que reconoce la unidad de la vida humana en sus dimensiones digitales y físicas. En este contexto, se hace imperativo superar dicotomías como «digital versus real» y adoptar una lógica de complementariedad. Las comunidades en línea no son realidades alternativas o menos auténticas, sino extensiones de la comunidad y de la experiencia relacional. Las redes sociales digitales, por ejemplo, pueden ser herramientas que favorecen la comunión, refuerzan los vínculos humanos y unen a las personas, siempre que se utilicen con intencionalidad y ética. El encuentro digital no debe verse como opuesto al encuentro físico, sino como una extensión, incluso como una preparación. El uso de las redes es auténtico cuando sigue siendo un «prolongamiento o expectativa»[56] del encuentro cara a cara, valorando la interacción humana en toda su profundidad.

---

[55] Cf. *ibid*, 9, 47.

[56] FRANCISCO, *«Somos miembros unos de otros» (Ef 4,25). De las comunidades en las redes sociales a la comunidad humana*, Mensaje para la 53.ª Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales, 2019, [en línea]:

En el ámbito pastoral, la presencia en el espacio digital no puede limitarse a la transmisión de contenidos o a un mero funcionalismo técnico. El reto consiste en reconocer que, detrás de cada interacción digital, hay una persona con un nombre, un rostro y una historia. Por lo tanto, la pastoral digital debe cultivar la sensibilidad hacia el ser humano al otro lado de la pantalla, favoreciendo una comunicación capaz de escuchar, acoger y responder a las necesidades espirituales y emocionales de cada uno.

Por otra parte, las comunidades en línea pueden reforzar las comunidades tradicionales, creando nuevas dinámicas de interacción que enriquecen la vida eclesial. El intercambio de experiencias, la formación espiritual y el apoyo mutuo pueden adoptar nuevas formas a través de la red, contribuyendo así a una pastoral más inclusiva y completa. Sin embargo, para que la red digital sea verdaderamente un «lugar rico en humanidad»[57], es esencial que la relación virtual esté arraigada en los valores cristianos, como la solidaridad, la misericordia y la búsqueda de la comunión.

La Iglesia está llamada a habitar el mundo digital con creatividad y autenticidad, reconociendo en él un terreno fértil para la evangelización y la construcción de comunidades vivas y comprometidas. En un mundo cada vez más marcado por la realidad de la «*onlife*», el reto pastoral es promover una integración armoniosa entre lo digital y lo presencial, valorando cada espacio como una oportunidad de encuentro, de comunión y de anuncio del Evangelio. Así, la pastoral digital no es una alternativa, sino una extensión

---

www.vatican.va/content/francesco/es/messages/communications/documents/papa-francesco_20190124_messaggio-comunicazioni-sociali.html (consultado el 25 de abril de 2025).

[57] FRANCISCO, *La comunicación al servicio de una auténtica cultura del encuentro*, Mensaje para la 48.ª Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales, 2014, [en línea]: www.vatican.va/content/francesco/es/messages/communications/documents/papa-francesco_20140124_messaggio-comunicazioni-sociali.html (consultado el 25 de abril de 2025).

complementaria de la misión evangelizadora de la Iglesia. Cabe destacar aquí el valor de la hospitalidad, ya que a través de ella «acogemos a Cristo bajo la apariencia de un desconocido (cfr. Mt 25, 40). Para que esto sea posible en las redes sociales, las comunidades digitales no solo han de compartir contenidos e intereses, sino que también deben actuar juntas y convertirse en testigos de comunión»[58].

La creatividad como fruto de la comunión

La verdadera creatividad no es el resultado del genio individual, sino el fruto de la amistad y la comunión. Los comunicadores cristianos tienen el reto de ser testigos de un estilo de comunicación que privilegia el fortalecimiento de la comunidad y la pertenencia. Este trabajo en equipo, que acoge diferentes talentos, competencias y perspectivas, se manifiesta en una creatividad sinfónica, testimonio elocuente de la filiación divina.

La creatividad expresa la comunión humana y divina, ya que no es solo una capacidad individual, sino el resultado de una interacción dinámica que surge de la relación con el otro y del intercambio de dones: La creatividad brota de la experiencia de la comunión y se convierte en expresión de la belleza y la verdad.[59] En esta perspectiva, la presencia cristiana en las redes sociales digitales arraiga la creatividad en una lógica de unidad, donde cada contribución personal se integra en un conjunto más amplio, ya que la comunicación nunca es un acto aislado, sino siempre fruto de una comunidad.[60] Esto es especialmente importante en el contexto digital, ya que las plataformas digitales son espacios privilegiados para la colaboración creativa, que permiten a personas de diferentes orígenes y capacidades reunirse para crear contenidos que reflejan valores humanos y espirituales.

---

[58] DICASTERIO PARA LA COMUNICACIÓN, *Hacia una plena presencia*, 57.
[59] Cf. *ibid*, 8.
[60] Cf. *ibid*, 45-49.

Es importante no perder de vista que el Espíritu es el gran comunicador, que inspira nuevos lenguajes y nuevas formas de encuentro[61]. Esta perspectiva teológica reconoce que la creatividad humana, aunque está marcada por el esfuerzo y el ingenio, es también un don que refleja la presencia divina. Así, toda expresión creativa, ya sea en el espacio digital o en contextos presenciales, puede entenderse como una participación en el dinamismo creativo de Dios. Este hecho pone aún más de relieve los peligros de las actividades realizadas al margen del sentido de comunidad eclesial, ya que la creatividad aislada o autorreferencial tiende a generar divisiones en lugar de construir puentes[62]. Así, la comunión no es solo el contexto, sino también el criterio de legitimación de la creatividad. El documento *Hacia una plena presencia* invita a redescubrir la creatividad como fruto de la comunión, presentando el espacio digital no solo como un medio de expresión, sino también como un lugar donde la unidad y la colaboración pueden generar belleza, verdad y esperanza para el mundo.

[61] Cf. *ibid*, 20.
[62] Cf. *ibid*, 23.

Iniciación cristiana online

La iniciación cristiana constituye un momento determinante de la vida creyente como proceso primero y fundamental de crecimiento en la fe. En esta etapa, la persona se adentra en el misterio de Cristo, la comunión de la Iglesia y la forma de vida cristiana. Es decir, recorre un itinerario iniciático donde la catequesis se convierte en la clave formativa fundamental, a partir de la cual después ha de seguir profundizando y creciendo cristianamente en todos los órdenes. La catequesis de la iniciación cristiana es la etapa de formación *esencial, orgánica* e *integral* que transcurre entre la conversión suscitada por el primer anuncio y la plena inserción en Cristo y la vida de la Iglesia. Una formación que, como puntualiza la Conferencia Episcopal Española, no pueda reducirse a la simple enseñanza de una doctrina, sino que debe convertirse en un verdadero aprendizaje:

> La catequesis constituye en el itinerario de iniciación cristiana un período de formación esencial, que tiene su fundamento en el primer anuncio y lleva al encuentro con Cristo, forma parte de la iniciación y conduce, por la confesión de la fe y la celebración de los sacramentos, a la inserción en Cristo y la participación en la vida eclesial. Dicha formación orgánica, más que una enseñanza, es un aprendizaje en toda la vida cristiana, una iniciación cristiana integral, que propicia un auténtico seguimiento de Jesucristo[63].

Los destinatarios a vivir el proceso de iniciación cristiana deben, primero, encontrarse con Cristo para después aprender a seguirlo. Por eso, la catequesis, y especialmente la iniciática, no puede prescindir del contexto sociocultural y de las claves antropológicas que determinan a la persona de cada época, como punto de partida para estar al servicio del diálogo entre

---

[63] CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Custodiar, alimentar y promover la memoria de Jesucristo. Instrucción pastoral sobre los catecismos de la Conferencia Episcopal Española para la iniciación cristiana de niños y adolescentes*, Madrid, EDICE, 2015, 5.

Dios y el ser humano (cf. DC 165) y, por consiguiente, para poder iniciarse realmente en la vida cristiana. Desde el principio de la encarnación, donde se descubre que el Hijo de Dios hecho hombre anuncia el Evangelio en un lugar determinado y un momento histórico concreto, se entiende que la misión de la Iglesia no puede estar descontextualizada; al contrario, su acción evangelizadora necesita tener como punto de partida el contexto espaciotemporal de sus destinatarios y el paradigma del momento. Así, la propuesta de Jesucristo y su mensaje de salvación necesitan del lenguaje y los medios de transmisión propios de cada momento para que el catecúmeno pueda acoger y crecer en la fe. Desde esta premisa surgen algunos interrogantes en torno a la iniciación cristiana y el uso de la modalidad *online* de poder llevarla a cabo: ¿Se puede hablar realmente de una iniciación cristiana *online*? ¿Qué significa? ¿Hasta qué punto la iniciación cristiana puede servirse de las posibilidades que ofrece internet? ¿Se puede prescindir del contacto físico en el proceso de iniciación cristiana?

La Iglesia actual, consciente de que el siglo XXI está marcado profundamente por el mundo digital y la nueva cultura que de él emana, afronta el tremendo desafío que supone la digitalización, sobre todo para el campo de la transmisión de la fe. De hecho, una de las grandes novedades del nuevo *Directorio para la Catequesis*[64] ha sido el tratamiento que hace del mundo digital en el ámbito catecumenal. En este documento del Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización, la digitalización se considera de dos maneras diferentes. Por una parte, como una nueva cultura: la «cultura digital», generadora de una nueva mentalidad y de unas pautas de comportamiento totalmente distintas con respecto a las existentes hasta ahora (*DpC*, 359-372). Por otra, como un instrumento de comunicación y un método catequético (DpC, 213-217). En ambos casos se trata de un reto, sobre todo, para el desarrollo de la iniciación cristiana tanto de adultos como de niños, y

[64] PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN, *Directorio para la catequesis*, Madrid, EDICE, 2020.

especialmente de estos últimos, que han nacido y están creciendo en un mundo cada vez más digitalizado. Así lo explica el propio *Directorio para la catequesis*:

> En particular, debe tenerse en cuenta la condición de nativos digitales que caracteriza a una gran parte de los niños del mundo. Se trata de un fenómeno de alcance mundial, cuyas consecuencias aún no son claramente perceptibles, pero que sin duda está cambiando los modos cognitivos y relacionales de las nuevas generaciones, influyendo de alguna manera, en el impulso natural hacia la experiencia religiosa (*DpC*, 237).

Obviamente, la Iglesia comprende que la digitalización no sólo supone la utilización de instrumentos al servicio de la comunicación interpersonal, sino el nacimiento de una nueva cosmovisión que afecta de forma particular a la manera de concebirse la persona y su relación con los demás. El mundo digital ha suscitado una nueva visión antropológica. Y el papa Francisco, en su exhortación apostólica *Christus vivit,* explica en qué aspectos concretos la digitalización ha determinado la concepción antropológica del momento presente:

> El ambiente digital caracteriza el mundo contemporáneo. [...] Ya no se trata solamente de "usar" instrumentos de comunicación, sino de vivir en una cultura ampliamente digitalizada, que afecta de modo muy profundo la noción de tiempo y de espacio, la percepción de uno mismo, de los demás y del mundo, el modo de comunicar, de aprender, de informarse, de entrar en relación con los demás. Una manera de acercarse a la realidad que suele privilegiar la imagen respecto a la escucha y a la lectura incide en el modo de aprender y en el desarrollo del sentido crítico (*ChV*, 86)[65].

---

[65] Este número de *Christus vivit* se recoge en: FRANCISCO y XVI ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Documento final. Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional*, 2018, 21, [en línea]:

En este sentido, la catequesis de la iniciación cristiana de nativos digitales[66] requiere profundos replanteamientos no tanto respecto al contenido de la fe, que no cambia, cuanto a los métodos con los que se puede llevar a cabo este proceso de iniciación. La era del internet y el mundo digital suponen un reto a la evangelización como «lugar» donde el mensaje cristiano debe estar presente; y como «instrumento» que ayude a encontrarse con Cristo y crecer en la fe. La experiencia del confinamiento vivido con motivo de la pandemia mundial de la Covid-19 puede ser considerada el detonante que despertó definitivamente a la Iglesia, en sus diferentes estamentos diocesanos y parroquiales, a tomar conciencia de la importancia que tiene el «continente digital» como nuevo destino evangelizador, y a descubrir el potencial de recursos digitales existentes que pueden servir para el cuidado pastoral. La imposibilidad del encuentro físico interpersonal abrió los ojos a un mundo digital no tenido en cuenta suficientemente en los planteamientos evangelizadores, y ayudó a los agentes de pastoral a adentrarse en internet y hallar las enormes posibilidades de las TIC para la evangelización de la sociedad 5.0[67].

Asimismo, esta experiencia de confinamiento también sirvió para redescubrir y valorar la importancia del contacto físico en la transmisión de la fe. En la era digital, la pandemia no solo hizo caer en la cuenta de la necesidad del encuentro interpersonal para el desarrollo de la persona[68], sino para la vida cristiana y, de modo particular, para la transmisión de la fe. Para los procesos

---

press.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20181027_doc-final-instrumentum-xvassemblea-giovani_sp.html (consultado el 29 de agosto de 2026).

[66] Luís M. FIGUEIREDO RODRIGUES y Tiago André FERNANDES FREITAS, «Catequese para nativos digitais», en: *Theologica*, 47, 2, 2012, p. 617-628.

[67] Fortunato AMMENDOLIA y Riccardo PETRICCA, *Chiesa e pastorale digitale: in uscita verso una società 5.0*, Trapani, Il pozzo di Giacobbe, 2023.

[68] UNESCO, *Posicionamiento de la UNESCO en México sobre el regreso a clases presenciales*, [en línea]: www.unesco.org/es/articles/posicionamiento-de-la-unesco-en-mexico-sobre-el-regreso-clases-presenciales (consultado el 25 de abril de 2025).

catecumenales resultan imprescindibles: la presencialidad del catecúmeno en el seno de la comunidad, la participación en la celebración de los sacramentos y, en definitiva, la proclamación «directa» del Evangelio. Así lo reconoce un importante documento del Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales:

> Internet es importante para muchas actividades y programas de la Iglesia: la evangelización, que incluye tanto la re-evangelización como la nueva evangelización y la tradicional labor misionera *ad gentes*; la catequesis y otros tipos de educación; las noticias y la información; la apologética, el gobierno y la administración; y algunas formas de asesoría pastoral y dirección espiritual. Aunque la realidad virtual del ciberespacio no puede sustituir a la comunidad real e interpersonal o a la realidad encarnada de los sacramentos y la liturgia, o la proclamación inmediata y directa del Evangelio, puede complementarlas, atraer a la gente hacia una experiencia más plena de la vida de fe y enriquecer la vida religiosa de los usuarios, a la vez que les brinda sus experiencias religiosas[69].

Los planteamientos catequéticos deben asumir la nueva concepción antropológica que brotan de la cultura digital e incorporar la digitalización entre sus métodos pedagógicos, pero la iniciación cristiana como tal no puede prescindir de la presencialidad como la principal e imprescindible forma de iniciación en la vida de fe. El propio *Directorio para la catequesis* así lo reconoce: «La realidad virtual, sin embargo, no puede suplir la realidad espiritual, sacramental y eclesial vivida en el encuentro directo entre las personas» (*DpC*, 217); y también dice: «Junto a la proclamación del

---

[69] PONTIFICIO CONSEJO PARA LAS COMUNICACIONES SOCIALES, *La Iglesia e Internet*, 5, [en línea]: www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020228_church-internet_sp.html (consultado el 4 de junio de 2026).

Evangelio en forma comunitaria, la comunicación de la fe también exige el contacto de persona a persona» (*DpC*, 219).

El paradigma de la iniciación cristiana lo encontramos en el proceder de Jesucristo con sus discípulos. El Hijo de Dios se hace hombre y entra en la historia, comparte su vida con los discípulos y, después de resucitar, se «presenta» a ellos cuando están reunidos o van de camino. En otras palabras, la revelación de Dios y su salvación no se reducen a la mera transmisión de una enseñanza o al conocimiento de una doctrina, sino que se trata de la presencia histórica del mismo Hijo de Dios, donde el encuentro con Jesús se convierte en el principio y fundamento de todo. Por eso, toda acción evangelizadora debe, ante todo, «hacer presente» y anunciar a Jesucristo (cf. DC 29). La presencialidad, el encuentro y el contacto se convierten en una dimensión fundamental para el crecimiento discipular y la vida cristiana. De esta manera lo propuso y vivió Jesús con sus discípulos, que llamó a los suyos para «estar» con Él, planteó su seguimiento desde la clave de encuentro y aseguró su presencia, después de resucitar, cuando sus discípulos se reuniesen en su nombre.

En síntesis, la iniciación cristiana reducida exclusivamente a la modalidad *online* supondría una transmisión de contenidos doctrinales, en el marco de un proceso catequético, pero nunca una verdadera iniciación en el encuentro con Cristo, presente en el seno de la comunidad creyente. La presencialidad y el contacto físico en la iniciación cristiana son una condición *sine qua non* del proceso mismo, ya que la dimensión intelectual (contenidos de fe) se complementa con la dimensión eclesial (comunidad) y celebrativa (liturgia), entre otras. Por eso, lo mismo que no se puede pensar en una fe virtual o semipresencial, puesto que ello supondría olvidarse del principio encarnatorio

y comunitario de la fe, la catequesis de iniciación cristiana *online* siempre habría que entenderla como un nártex de dicha iniciación[70].

El advenimiento de la inteligencia artificial

La aparición de la inteligencia artificial (IA) representa uno de los avances tecnológicos más significativos de nuestro tiempo, con profundas implicaciones para todos los aspectos de la vida humana, incluidas las prácticas pastorales de la Iglesia. Como subraya la nota *Antiqua et Nova* (AN), publicada conjuntamente por el Dicasterio para la Doctrina de la Fe y el Dicasterio para la Cultura y la Educación, la IA «marca una nueva fase importante en la relación de la humanidad con la tecnología, en el centro de lo que el papa Francisco ha descrito como un "cambio de época"»[71].

Definición y evolución de la IA

La IA es a la vez una disciplina científica, un conjunto de productos tecnológicos y un fenómeno sociocultural. Se refiere específicamente a los sistemas informáticos diseñados para realizar tareas que tradicionalmente requerirían inteligencia humana. Aunque sus fundamentos teóricos se establecieron hace mucho tiempo, el término «inteligencia artificial» fue

---

[70] Eduardo VALENZUELA MAGAÑA, «El mundo virtual como nuevo nártex para la catequesis», en: *Revista de Educación Religiosa*, 2, 2, 2021, p. 85-104.

[71] DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE Y DICASTERIO PARA LA CULTURA Y LA EDUCACIÓN, *Antiqua et nova. Nota sobre la relación entre la inteligencia artificial y la inteligencia humana*, 4, 2025 (AN), [en línea]: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20250128_antiqua-et-nova_sp.html (consultado el 25 de abril de 2025); este documento se basa en el trabajo del «AI Research Group», un colectivo de investigadores formado por iniciativa del Centro para la Cultura Digital. Sus investigaciones se han publicado en la obra colectiva: Matthew J GAUDET, N. HERZFELD Y P. SCHERZ (eds.), *Encountering artificial intelligence: ethical and anthropological investigations*, Eugene, Oregon, Pickwick Publications, 2024.

introducido formalmente por John McCarthy en 1956. Definía la IA como «el hecho de dotar a una máquina de la capacidad de presentar un comportamiento que se calificaría de inteligente si lo produjera un ser humano»[72].

La última década ha sido testigo de una aceleración notable en el desarrollo de la IA, impulsada por la llegada del aprendizaje profundo (*deep learning*), el aprendizaje automático (*machine learning*) y los grandes modelos de lenguaje (*large language models*). Estas tecnologías avanzadas han dotado a la IA de capacidades sin precedentes, permitiéndole analizar grandes volúmenes de datos, reconocer patrones complejos, aprender de las experiencias de los usuarios y tomar decisiones con cierto grado de autonomía. En la actualidad, observamos principalmente una IA débil o estrecha, especializada en tareas específicas y delimitadas. Sin embargo, los científicos aspiran a crear una IA general, capaz de realizar todas las tareas intelectuales humanas; desde una perspectiva más especulativa, incluso contemplan el diseño de una IA superior que superaría todas las capacidades cognitivas del ser humano[73].

Ante esta realidad en plena evolución, la Iglesia está llamada a ejercer un discernimiento prudente e informado, reconociendo tanto las oportunidades como los retos que presenta esta tecnología. Este discernimiento se arraiga en una antropología cristiana que afirma la dignidad de la persona humana y su vocación a la comunión con Dios y con los demás.

Distinción fundamental entre inteligencia artificial e inteligencia humana

Es esencial distinguir entre inteligencia artificial e inteligencia humana para comprender sus respectivas naturalezas. Como afirma *Antiqua et Nova*, «en lo que respecta al ser humano, la inteligencia es de hecho una facultad relativa

[72] *AN*, 7.
[73] Cf. M. J. GAUDET et alii (eds.), *Encountering artificial intelligence*, p. 21-22.

a la persona en su conjunto, mientras que, en el contexto de la IA, se entiende en un sentido funcional»[74]. La tradición cristiana propone una perspectiva integral de la inteligencia humana, que va mucho más allá de la simple capacidad de procesamiento de la información. Esta inteligencia constituye «una facultad que es parte integrante del modo en el que toda la persona se involucra en la realidad»[75]. Se caracteriza por varios aspectos fundamentales: su dimensión encarnada[76], su capacidad para establecer relaciones[77], su apertura a la verdad y a la trascendencia[78], así como su capacidad de discernimiento moral y ético[79].

Sin embargo, a pesar de sus impresionantes capacidades, la IA tiene limitaciones intrínsecas. Se basa principalmente en el razonamiento computacional y el aprendizaje a partir de grandes cantidades de datos, sin acceder a la experiencia vivida que caracteriza a la inteligencia humana. Así, «aunque la IA puede simular algunos aspectos del razonamiento humano y realizar ciertas tareas con increíble rapidez y eficacia, sus capacidades computacionales representan sólo una fracción de las posibilidades más amplias de la mente humana»[80]. De hecho, el papa Francisco subraya que «el uso mismo de la palabra "inteligencia" en referencia a la IA "es engañoso" y

---

[74] *AN*, 10.

[75] *Ibid.*, 26.

[76] La inteligencia humana es inseparable de la unidad cuerpo-alma que constituye la persona. Ella «no es una facultad aislada, al contrario, se ejercita en las relaciones, encontrando su plena expresión en el dialogo, en la colaboración y en la solidaridad» (*AN*, 18).

[77] Los seres humanos están «ordenados por su propia naturaleza a la comunión interpersonal» (*AN*, 18). Su inteligencia se desarrolla y se expresa en estas relaciones.

[78] La inteligencia humana es «un don de Dios para percibir la verdad» (*AN*, 21); posee «una dimensión contemplativa esencial, es decir, una apertura desinteresada a lo que es verdadero, bueno y bello, más allá de cualquier utilidad particular» (*AN*, 29).

[79] La inteligencia humana está guiada por «la conciencia moral que la llama a amar, a hacer el bien y a evitar el mal» (*AN*, 39).

[80] *AN*, 32.

corre el riesgo de descuidar lo más valioso de la persona humana».[81] Desde esta perspectiva, la IA no debe considerarse una réplica de la inteligencia, sino más bien una extensión tecnológica de la misma.

Retos del uso de la IA en las prácticas pastorales

La integración de la IA en las prácticas pastorales ofrece numerosas posibilidades para apoyar y enriquecer los ministerios de la Iglesia. Sin embargo, también plantea retos críticos y riesgos significativos que requieren un discernimiento profundo.

Dimensión comunitaria y encarnada de la fe

El uso excesivo de la IA en el contexto pastoral plantea profundos retos sobre la naturaleza misma de la experiencia espiritual cristiana, que valora enormemente la presencia física y la comunidad concreta. El catolicismo se caracteriza, en efecto, «por la convicción de que sus miembros están implicados en un encuentro personal, ritual, narrativo y social con Dios encarnado, es decir, con un Ser trascendente e inteligible que se hace accesible e inmediatamente presente a través de formas sensibles y personales»[82]. Esta concepción se arraiga en la antropología cristiana, que «concibe al ser humano como un ser esencialmente encarnado», en el que «el espíritu y la materia no son dos naturalezas unidas, sino que su unión forma

---

[81] *Ibid*., 35; cf. FRANCISCO, *Inteligencia artificial y sabiduría del corazón: para una comunicación plenamente humana*, Mensaje para la 58.ª Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales, 2024, 8, [en línea]: www.vatican.va/content/francesco/es/messages/communications/documents/20240124-messaggio-comunicazioni-sociali.html (consultado el 25 de abril de 2025).

[82] Adam G. COOPER, *Life in the Flesh: An Anti-Gnostic Spiritual Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 117, citado en: M. J. GAUDET et alii (eds.), *Encountering artificial intelligence*, p. 132. Traducción del inglés de los autores.

una única naturaleza»[83]. La IA, por su esencia virtual y desmaterializada, puede contradecir este principio fundamental, privando así a la fe de su dimensión comunitaria y encarnada. De hecho, «las relaciones humanas auténticas requieren la riqueza humana de saber estar con los demás, de compartir sus penas, sus exigencias y sus alegrías»[84].

Antropomorfización de la IA y deshumanización de las relaciones

Atribuir características humanas a la IA puede generar una confusión perjudicial, especialmente cuando se trata de empatía o discernimiento espiritual. Este error puede llevar a sustituir el acompañamiento espiritual por intercambios estandarizados e impersonales con sistemas de IA, en detrimento de la profundidad relacional necesaria para el crecimiento espiritual. *Antiqua y Nova* subraya que «la empatía requiere la capacidad de escuchar, de reconocer la singularidad irreductible del otro, de acoger su alteridad y también de comprender el significado de sus silencios»[85]. Aunque la IA puede generar respuestas que parecen empáticas, no puede reproducir la dimensión personal y relacional de la empatía humana.

«Alucinaciones» de la IA y retos para la verdad

Los sistemas de IA generativa son susceptibles de producir contenidos que parecen creíbles y racionales, pero que son inexactos, un fenómeno denominado «alucinación de la IA»[86]. En el contexto pastoral, estas aberraciones pueden dar lugar a errores teológicos y a interpretaciones erróneas de la Escritura. Estos errores pueden atribuirse a varios factores: la naturaleza probabilística de los modelos lingüísticos, las deficiencias en los datos de entrenamiento, la optimización que prima la fluidez sobre la

---

[83] *AN*, 16.
[84] *Ibid*., 58.
[85] *Ibid*., 61.
[86] Cf. *ibid*., 86.

precisión, la ausencia de mecanismos de verificación interna, los sesgos inherentes a los corpus de aprendizaje y la tendencia a descontextualizar la información[87]. Estas deficiencias plantean cuestiones fundamentales sobre la fiabilidad de la IA en la transmisión de la fe, ya que pueden alterar la veracidad del mensaje evangélico y difundir involuntariamente información falsa.

Retos éticos

El uso de la IA en el ámbito pastoral plantea cuestiones éticas relacionadas con la confidencialidad, la equidad en el acceso, el riesgo de manipulación y la responsabilidad de las decisiones. *Antiqua et Nova* recuerda que «la dimensión ética es fundamental, ya que son las personas las que diseñan los sistemas y determinan su finalidad»[88]. Así, la recopilación y el análisis de datos sobre los creyentes deben respetar su privacidad y su libertad religiosa, ya que «la privacidad desempeña un papel fundamental en la protección de los límites de la vida interior de las personas y en la garantía de su libertad para relacionarse, expresarse y tomar decisiones»[89]. Estas consideraciones éticas son aún más esenciales si se tiene en cuenta que «la mayor parte del poder sobre las principales aplicaciones de la IA se concentra actualmente en manos de unas pocas empresas poderosas»[90].

Brecha digital y desigualdades en el acceso

Si bien la IA ofrece una oportunidad para enriquecer y diversificar la acción pastoral, también conlleva riesgos significativos de acentuar las disparidades existentes. Su integración en las prácticas pastorales plantea cuestiones

---

[87] Cf. GOOGLE CLOUD, *¿Qué son las alucinaciones de la IA?*, [en línea]: cloud.google.com/discover/what-are-ai-hallucinations (consultado el 25 de abril de 2025).
[88] *AN*, 39.
[89] *Ibid*., 90.
[90] *Ibid*., 53.

fundamentales sobre la equidad y la accesibilidad. Como señala *Antiqua et Nova*, la IA puede «utilizarse para prolongar situaciones de marginación y discriminación, crear nuevas formas de pobreza, ampliar la "brecha digital" y exacerbar las desigualdades sociales»[91]. En el contexto pastoral, las comunidades desfavorecidas, especialmente en los países en desarrollo, las zonas rurales y las poblaciones de edad avanzada, son particularmente vulnerables. Podrían verse marginadas si el acceso a los recursos pastorales depende excesivamente de las tecnologías avanzadas. Esta preocupación tiene su origen en la enseñanza de la Iglesia, según la cual la búsqueda de la eficacia no puede justificar el sacrificio de la dignidad humana y del bien común[92].

***

A modo de conclusión, podemos decir que la tarea de observar y analizar las prácticas pastorales en el entorno digital es inmensa y muy cambiante. La rápida evolución de la cultura digital es probablemente uno de los criterios más complejos que se deben tener en cuenta. Este tipo de estudios presupone una interacción entre las ciencias humanas y la teología práctica para que los datos puedan ser tratados de manera científica y rigurosa. Aquí, la articulación entre la sociología y la teología, en particular, cobra todo su sentido. El interés de un intercambio internacional de observaciones y análisis es un verdadero enriquecimiento. Deseamos continuar en esta línea.

El análisis de las prácticas pastorales en el entorno digital revela, en última instancia, la necesidad vital de mantener la centralidad de la presencia física en la vida de la comunidad cristiana. Si, por un lado, la cultura digital ofrece

[91] *Ibid*., 52.
[92] *Ibid*., 54.

nuevos espacios de encuentro y comunicación de la fe, por otro, presenta riesgos reales de virtualización y fragmentación de las relaciones humanas y eclesiales. La emergencia de los *influencers* digitales, la expansión de las redes sociales, el uso de la inteligencia artificial y las posibilidades de evangelización en línea exigen un discernimiento atento, para que la mediación tecnológica no sustituya, sino que sirva a la experiencia concreta del encuentro personal y comunitario.

La evangelización auténtica, arraigada en la lógica de la encarnación, exige corporeidad, presencia, contacto, compartir la vida en el seno de la comunidad visible. La iniciación cristiana, la formación en la fe y el acompañamiento pastoral no pueden prescindir del espacio comunitario donde, a través de los sacramentos y de la vida compartida, se realiza la comunicación plena de la Buena Nueva. La Iglesia está llamada a habitar el entorno digital con creatividad y responsabilidad, pero sin renunciar al principio esencial: la fe nace y madura en el encuentro entre personas concretas, en la comunión de los cuerpos y los corazones reunidos en Cristo.

De este modo, el desafío contemporáneo no reside solo en saber utilizar los medios digitales, sino sobre todo en asegurar que, a través de ellos, se conduzca a cada persona al encuentro vivo con la comunidad eclesial, donde Dios se hace presente en la historia y en la cotidianidad de las relaciones humanas.

Las formaciones cristianas en línea

Una oportunidad para la práctica contemporánea de la mistagogia

Dimas Danang AGUS WIDAYANTO,
Instituto católico de París

Génesis y motivaciones de la investigación

Les presento hoy mi investigación doctoral[1] que interroga un fenómeno de nuestra época: la transformación digital de la formación cristiana y sus implicaciones para la transmisión de la fe. Esta reflexión se enraíza en una doble constatación. Primero, mi memoria de Licenciatura canónica había mostrado que los testimonios de fe en Internet, aunque importantes, no bastan para transmitir la riqueza y la profundidad de la fe cristiana[2]. Después, durante

[1] Esta intervención presenta los principales aportes de mi tesis de doctorado: Dimas Danang A. WIDAYANTO, *Les formations chrétiennes en ligne. Une chance pour la pratique contemporaine de la mystagogie*, Tesis de doctorado canónico en teología catequética y práctica bajo la dirección de la prof. Isabelle Morel, Instituto católico de París, defendida el 29 de abril de 2025.

[2] Cf. Dimas Danang A. WIDAYANTO, *La performativité des récits de témoignage de la foi, Analyse théologique de l'utilisation des Réseaux Sociaux Numériques en Indonésie pour l'évangélisation*, Memoria de licencia canónica bajo la dirección de la prof. Isabelle Morel, ICP, Junio 2018.

mi servicio parroquial en Indonesia, constaté cómo una formación cristiana sólida junto a los adultos revitalizaba concretamente la vida eclesial[3].

Estas experiencias me llevaron a estudiar la adaptación de la formación cristiana a la «cultura digital»[4], esta transformación radical de nuestros modos de comunicación, aprendizaje y transmisión. Este fenómeno, acelerado por la crisis sanitaria de la Covid-19, empujó a las instituciones religiosas a desarrollar propuestas en línea. La abundancia de estas iniciativas digitales me condujo a una interrogación: ¿se trataba simplemente de soluciones provisionales impuestas por un contexto excepcional, o asistíamos al surgimiento de una nueva modalidad de transmisión de la fe, susceptible de enriquecer durablemente la práctica eclesial?

El refinamiento progresivo de mi problemática

Mi recorrido intelectual no fue lineal, sino que transcurrió por tres etapas sucesivas de profundización. Inicialmente, me interrogué simplemente sobre la eficacia de estos dispositivos digitales. ¿Pueden estas formaciones en línea realmente participar en la edificación del sujeto creyente? ¿Favorecen su iniciación a la fe y el desarrollo de una relación personal con Dios? Este enfoque, aunque legítimo, permanecía aún demasiado general.

Desarrollé entonces una definición más precisa: la formación cristiana en línea consiste en un conjunto de actividades educativas dirigidas por formadores calificados y mediatizadas por dispositivos digitales. Estas actividades ayudan a los bautizados a *formar* su identidad cristiana, a

---

[3] Relaté esta experiencia pastoral en un artículo titulado «Se former pour évangéliser» aparecido en la revista *MEP, Asie et Océan Indien*, n° 550, Junio 2019, p. 31-34.

[4] Entiendo por «cultura digital» el conjunto de transformaciones sociales, culturales y comportamentales engendradas por la omnipresencia de las tecnologías informáticas en nuestro cotidiano. (Cf. Dominique CARDON, *Culture numérique*, París, Presses de Sciences Po, 2019, p. 18).

trans*formarse* por el Evangelio y a con*formarse* a Jesucristo[5]. Esta conceptualización me condujo a una nueva interrogación: ¿puede la formación cristiana en línea encarnar auténticamente las dimensiones kerigmática y mistagógica inherentes a la catequesis?

El análisis de los relatos de vida de los participantes de estas formaciones constituyó el giro decisivo de mi investigación. Estos relatos revelaron que las formaciones en línea se convertían para ellos en espacios de redescubrimiento permanente del misterio cristiano. Esta perspectiva me llevó a reconsiderar la naturaleza misma de la mistagogia: ¿debe permanecer limitada a un período post-bautismal, o puede ser concebida como un proceso permanente de iniciación a los misterios de la fe?

Esta evolución progresiva me condujo a formular mi pregunta central: ¿En qué medida pueden las tecnologías digitales contribuir a la renovación y a la profundización de la experiencia mistagógica?

Una metodología integrada

Para responder a esta pregunta, desarrollé una metodología que articula análisis de las prácticas concretas con reflexión histórico-teológica. Este trabajo se desplegó en dos partes.

En un primer momento, presenté un panorama del ecosistema digital católico en Francia e Indonesia, analizando más de 650 sitios web que se reivindican como católicos[6]. Esta cartografía reveló que el sector «Fe y creencia» no representa más que una parte modesta del tráfico global. Sin embargo, los 100 principales portales católicos de cada país generan una audiencia

---

[5] Cf. CONSEJO PONTIFICIO PARA LA PROMOCIÓN DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN, *Directorio para la catequesis*, París, Bayard-Cerf-Mame, 2020, 131.

[6] Este estudio, realizado entre 2021 y 2023, utilizó principalmente Semrush (www.semrush.com) y Similarweb (www.similarweb.com), dos plataformas de análisis digital que permiten recolectar, medir y analizar las métricas de utilización de los sitios web.

significativa. Para profundizar este estudio, seleccioné dos plataformas complementarias: la francesa «Prie en Chemin»[7], dedicada a la espiritualidad ignaciana y al acompañamiento de la oración cotidiana; y la indonesia «Katolisitas»[8], centrada en la profundización doctrinal, la evangelización y la formación catequética. Este análisis fue enriquecido por un estudio de los relatos de vida de doce participantes provenientes de diferentes países.

En un segundo momento, realicé una investigación histórico-teológica sobre la mistagogia, desde sus orígenes patrísticos hasta los directorios catequéticos contemporáneos. Esta exploración me permitió identificar los principios fundamentales de una formación cristiana auténticamente kerigmática y mistagógica.

Primer descubrimiento: la mistagogia como proceso permanente

Mi investigación demuestra que la mistagogia no puede limitarse solo al período post-bautismal. El término, procedente del griego *mystagōgia*, no designa solamente la acción de acompañar a los iniciados, sino que representa igualmente un proceso evolutivo de iniciación a los misterios. En la Antigüedad greco-romana, el término «misterios», en plural, designaba cultos reservados a los iniciados. Los Padres de la Iglesia[9] transformaron esta noción. El «misterio», tanto en singular como en plural, hace referencia a las prefiguraciones cristológicas del Antiguo Testamento, así como a los ritos litúrgicos de la Iglesia. En esta perspectiva, Jesucristo es el misterio por excelencia, encarnando plenamente el designio salvífico de Dios. Por eso, la mistagogia cristiana se articula alrededor de un doble principio: iniciar al

[7] https://prieenchemin.org/, consultado el 4 de abril de 2025.

[8] https://katolisitas.org/, consultado el 4 de abril de 2025.

[9] Mis estudios de los Padres mistagogos versan principalmente sobre Cirilo de Jerusalén, Ambrosio de Milán, Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia, Cirilo de Alejandría y Máximo el Confesor.

misterio, a través de la inmersión litúrgica, e iniciar por el misterio, conduciendo hacia la comunión con Cristo.

Teólogos del siglo XX reactualizaron esta perspectiva patrística. Para Jean Daniélou (1905-1974), la mistagogia constituye un recorrido integral de iniciación iluminado por una lectura tipológica. Karl Rahner (1904-1984), por su parte, la concibe como una introducción a la experiencia personal de Dios en un mundo pluralista donde la Iglesia vive en situación de «diáspora».

El *Ordo initiationis christianae adultorum* (OICA, 1972) enriqueció el vocabulario mistagógico patrístico. A los términos *mystagōgia* (proceso de iniciación), *mystagogéo* (acción de iniciar), *mystagogikos* (lo que pertenece a la mistagogia) y *mystagogos* (guía o iniciador), el OICA añadió la expresión «tiempo de la mistagogia». Este designa el período post-bautismal que se extiende durante los cincuenta días del tiempo pascual. La evolución de los tres directorios catequéticos sucesivos (1971, 1997 y 2020) testimonia un ensanchamiento de la noción de mistagogia: de un período temporal limitado después del bautismo, se convierte en un proceso continuo de inmersión en los misterios cristianos.

Mi investigación establece que las formaciones cristianas en línea se inscriben en esta redefinición sutil de las nociones de kerigma y de mistagogia: el kerigma, tradicionalmente concebido como una proclamación inicial de la fe, se convierte en una exploración continua, mientras que la mistagogia se ensancha para acompañar a los fieles a lo largo de toda su vida, tomando así la forma de una «mistagogia permanente».

Segundo descubrimiento: Seis principios fundamentales

Mi análisis histórico-teológico permitió identificar seis principios que caracterizan una formación cristiana auténtica y dan cuerpo a la noción de mistagogia permanente.

El primer principio, la inmersión en el misterio pascual, invita a los fieles a participar en el misterio de la vida, de la muerte y de la resurrección de Cristo. El segundo, el vínculo intrínseco con la liturgia, establece que toda formación cristiana debe desplegarse en relación orgánica con la celebración de los sacramentos y la oración litúrgica de la Iglesia. El tercero, la lectura espiritual de las Escrituras, propone una hermenéutica equilibrada que asocia el análisis crítico y la dimensión espiritual. El cuarto, la experiencia personal de Dios, subraya que la formación supera la simple transmisión de conocimientos para abrirse al espacio de un encuentro personal con Dios. El quinto, el compromiso comunitario, recuerda el enraizamiento necesario en una comunidad de fe donde el testimonio compartido y la experiencia colectiva nutren el camino personal. Finalmente, el sexto, la iniciación continua, sitúa la formación cristiana en un proceso permanente de profundización, de redescubrimiento y de conversión.

Estos principios constituyen los criterios de evaluación de las formaciones cristianas en línea. Permiten distinguir una simple transposición técnica de una verdadera experiencia mistagógica adaptada al contexto digital.

Tercer descubrimiento: las potencialidades de lo digital[10]

Mi investigación muestra que las tecnologías digitales, integradas con discernimiento, pueden efectivamente enriquecer la experiencia mistagógica

[10] Mi reflexión sobre las potencialidades de las tecnologías digitales para la formación cristiana se inspira en la obra de Bill COPE y Mary KALANTZIS (eds.), *E-Learning Ecologies: Principles for New Learning and Assessment*, Routledge, 2017. En esta obra, los autores oponen dos paradigmas: la pedagogía didáctica (centrada en el enseñante, la memorización y el aprendizaje individual) y la pedagogía reflexiva (que valoriza la autonomía del aprendiz en un proceso colaborativo y dinámico de aprendizaje). El concepto «ecología», propuesto por los autores, se presenta como una metáfora que busca describir el ambiente educativo como red compleja de interacción entre los elementos humanos, textuales, discursivos y espaciales, tanto en sus dimensiones físicas como virtuales.

y sostener estos seis principios fundamentales. Permiten un aprendizaje ubicuo, liberando a los fieles de las limitaciones espacio-temporales. Fomentan la producción activa de conocimientos colocando a los participantes en el corazón del proceso. La representación multimodal enriquece la experiencia por la convergencia de diferentes soportes mediáticos. Las plataformas digitales favorecen una retroalimentación estableciendo interacciones continuas entre los participantes y los formadores. Estimulan igualmente la inteligencia colaborativa creando un espacio de enriquecimiento mutuo entre los participantes. Estas tecnologías inducen una reflexión metacognitiva que invita a los participantes a examinar su camino espiritual y la manera como encarnan el mensaje evangélico. Finalmente, hacen posible un aprendizaje diferenciado que respeta las particularidades individuales manteniendo una orientación común.

Sin embargo, mi análisis de los relatos de vida revela un punto crucial: la eficacia de estas formaciones reposa tanto en el compromiso y la disposición interior de los participantes como en la calidad de la presencia del formador. La tecnología permanece como un medio al servicio de un encuentro auténticamente humano y espiritual.

Aportes y contribuciones

Esta investigación aporta varias contribuciones significativas al dominio de la teología práctica y catequética.

Desarrollé un enfoque interdisciplinario que articula tres perspectivas complementarias: pedagógica, sociológica de lo digital e histórico-teológica. Este enfoque transversal permite aprehender la complejidad del fenómeno estudiado y evitar una visión demasiado técnica o desencarnada de la formación cristiana en línea.

Mi contribución principal consiste en una reactualización del concepto de mistagogia en el contexto contemporáneo. Demuestro que la mistagogia

constituye una dimensión permanente de la vida cristiana, proponiendo así una visión integrada donde el kerigma y la mistagogia no son etapas sucesivas, sino dimensiones complementarias y permanentes.

El término «mistagogia permanente» figuraba ya en las propuestas del Sínodo de los Obispos de 2012[11], pero sin definición precisa. Mi contribución supera esta simple evocación estructurando esta noción alrededor de seis principios fundamentales identificados. Ofrece así una clarificación conceptual y su aplicación en el ambiente digital.

Perspectivas y conclusión

Esta investigación abre perspectivas para las futuras investigaciones. La primera concierne la articulación entre la dimensión virtual de las formaciones en línea y el enraizamiento comunitario y litúrgico de la fe, a través de los conceptos de «liturgia doméstica»[12] e «Iglesia doméstica»[13]. La segunda perspectiva versa sobre la integración de la inteligencia artificial en la formación cristiana[14], que permite la personalización de los recorridos

---

[11] Cf. *Boletín Synodus Episcoporum*, 33, [en línea]: www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_25_xiii-ordinaria-2012/xx_plurilingue/b33_xx.html, consultado el 27 de noviembre de 2024.

[12] Hélène Bricout califica las liturgias domésticas como «acciones litúrgicas previstas por la Iglesia, celebradas por varios, como la oración de las Horas por una parte [...], y las celebraciones de la Iglesia en casa, si resulta imposible participar en la asamblea por otra parte» («La sacramentalité des liturgies domestiques», en *Les liturgies domestiques*, París, Mame, 2023, p. 50).

[13] Según Bernadette Mélois, las *domus ecclesiae* constituían, en la época del cristianismo primitivo, lugares fundamentales para la iniciación cristiana, la celebración de los sacramentos y el desarrollo de la vida apostólica (Cf. «Présentation», en *Les liturgies domestiques*, París, Mame, 2023, p. 8 9).

[14] La introducción de la IA generativa en la formación cristiana es puesta en evidencia por iniciativas tales como «Magisterium AI» (www.magisterium.com, consultado el 4 de abril

interrogando al mismo tiempo la autenticidad de la experiencia espiritual. Este desafío se intensifica con la integración creciente de las plataformas de IA generativa a las redes sociales existentes[15]. Al mismo tiempo, los internautas abandonan progresivamente los motores de búsqueda tradicionales en favor de asistentes conversacionales alimentados por la IA[16]. La tercera concierne la transformación de los procesos cognitivos en la era digital, que podría estimular la intuición y la creatividad.

En conclusión, las formaciones cristianas en línea representan mucho más que una simple adaptación técnica de los enfoques catequéticos tradicionales. Abren nuevas perspectivas para la transmisión de la fe en la era digital. Integrando los principios fundamentales de la formación cristiana, pueden promover una práctica renovada de la mistagogia, concebida como un proceso continuo de iniciación a los misterios de la fe. Esta reactualización se apoya en una corresponsabilidad compartida entre todos los actores concernidos: participantes comprometidos, creadores de contenidos inspirados, gestores de plataformas atentos y reguladores ilustrados.

---

de 2025), «Catholic Chat» (www.catholic.chat, consultado el 4 de abril de 2025) y «CatéGPT» (www.categpt.chat, consultado el 4 de abril de 2025).

[15] OpenAI desarrolla actualmente un competidor de Instagram y de X (anteriormente Twitter), mientras que la plataforma X se fusionó con xAI y su asistente Grok. Por su parte, Meta integró su modelo de IA Llama en el ecosistema completo de sus aplicaciones: Facebook, Instagram y WhatsApp (Cf. Georges NAHON, « L'IA devient le nouveau réseau social mondial », *Le Monde*, 22 mai 2025).

[16] Según el estudio del gabinete Gartner, el uso de los motores de búsqueda tradicionales debería caer un 25% de aquí a 2026, suplantado por los chatbots conversacionales (Cf. Gartner, «Gartner Predicts Search Engine Volume Will Drop 25% by 2026, Due to AI Chatbots and Other Virtual Agents», 19 de febrero de 2024, [en línea]: www.gartner.com/en/newsroom/press-releases/2024-02-19-gartner-predicts-search-engine-volume-will-drop-25-percent-by-2026-due-to-ai-chatbots-and-other-virtual-agents, consultado el 28 de mayo de 2025. La exploración manual de los resultados de búsqueda cede progresivamente el lugar al diálogo interactivo con asistentes inteligentes como ChatGPT (OpenAI), Claude (Anthropic), Gemini (Google) o Copilot (Microsoft).

PRÁCTICAS EMERGENTES EN LA VIDA CONSAGRADA, LAS ESCUELAS, LA CATEQUESIS, CONVERSACIÓN EN EL ESPÍRITU

La experiencia del cambio cultural en la Provincia Chile-Argentina de los Sagrados Corazones

Resonancias teológico-pastorales

Rodolfo NÚÑEZ HERNÁNDEZ,
Universidad Finis Terrae, Santiago (Chile)

Carolina BACHER MARTÍNEZ,
Universidad Católica de Temuco (Chile)

Sobre el cambio cultural de los SSCC[1]

En el año 2020, a raíz de los graves casos de abuso sexual[2] que involucraron a miembros de la Congregación de los Sagrados Corazones en la provincia de Chile-Argentina, surgió la necesidad de comprender en profundidad los factores culturales que posibilitaron tales hechos. No bastaba con sancionar

[1] Este documento está basado en documentos de trabajo de Bernardita Zambrano Chávez, teóloga católica, Coordinadora provincial de Gestión parroquial de la Congregación SSCC de Chile-Argentina y en una síntesis de lo expuesto en la revista *Nuestra Vida 2024* de la congregación SSCC de Chile-Argentina, que está basada en las conclusiones de su último capítulo general.

[2] El 9 de agosto de 2019, la Congregación de los Sagrados Corazones en Chile informó sobre el inicio de una investigación previa por presuntos abusos sexuales que habrían cometido los sacerdotes P. Gerardo Joannon, P. Juan Andrés Peretiatkowicz y P. Jorge Prieto. Cf. https://www.aciprensa.com/noticias/76838/congregacion-sagrados-corazones-en-chile-informa-sobre-nuevas-denuncias-por-abusos.

casos individuales; era imperativo analizar el tejido organizacional que, de algún modo, facilitó la ocurrencia o el encubrimiento de abusos. Con esta finalidad, se encargó a la consultora Gudcompany[3] la tarea de realizar un diagnóstico cultural. Con este concepto se pesquisa «qué elementos de identidad, valores, principios, esquema de pensamiento, tradiciones, estilo, costumbres, símbolos, formas de relacionamiento, y un largo etc., explicarían, al menos la facilitación, o derechamente la ocurrencia de diversas situaciones de abuso».

Este estudio incluyó entrevistas en profundidad, entrevistas grupales, encuestas electrónicas y revisión documental, junto con el análisis de literatura internacional sobre el fenómeno de abusos en la Iglesia. De esta amplia investigación se llegó a una conclusión tan inquietante como reveladora: muchos de los riesgos no eran meramente coyunturales, sino que estaban enraizados en el carisma mismo de la Congregación, en sus prácticas cotidianas, en su modo de entender la fraternidad, la autonomía y la valoración del individuo.

La Provincia respondió a este diagnóstico convocando un capítulo provincial extraordinario en agosto de 2022, centrado exclusivamente en la transformación cultural. Utilizando este documento diagnóstico y a través de un proceso de reflexión y discernimiento, se identificaron tres temas claves a ser abordados por la congregación, a saber : a) la necesidad de construir una fraternidad que corrija y acompañe, b) una autonomía vivida en equilibrio, y c) una valoración del individuo que incorpore la dimensión relacional y la responsabilidad mutua, que permita una forma de evaluación en 360 °, en la

[3] https://gudcompany.com/ Es una consultora privada, formada por un equipo multidisciplinario de Ingenieros Comerciales, Ingenieros Civiles Industriales, Psicólogos, Sociólogos, Economistas, Diseñadores entre otros, con experiencia en empresas nacionales y multinacionales, organizaciones sin fines de lucro, sector público, organismos internacionales e instituciones educacionales.

cual la mirada de la comunidad laical a la que se sirve, esté presente de un modo permanente.

La Congregación se dijo a sí misma:

… Necesitamos que exista alguna instancia que nos ayude a llevar adelante este proceso de transformación cultural en el que nos hemos embarcado no solo por un tema de proyección de futuro sino sobre todo por nuestro compromiso con el «nunca más» con las víctimas de abuso en nuestra Provincia. Creemos que la presencia de esta instancia favorecerá el mejoramiento de la calidad de nuestra vida religiosa, de nuestra misión y de nuestros múltiples servicios (n° 69).

Para llevar adelante, este proceso, en marzo de 2023, se creó un equipo de gestión de dicho cambio, cuya duración es al menos de tres años y con dependencia directa del provincial y su equipo de gestión. Este quedó integrado por cinco personas, dos mujeres laicas y dos hombres laicos y el provincial de la congregación. Los objetivos fijados fueron:

1. Elaborar un Plan de transformación Cultural la Congregación de los Sagrados Corazones.

2. Ayudar a elabora una Planificación Estratégica.

3. Elaborar un sistema de evaluación del proceso que determine avances, estancamientos o retrocesos.

4. Asesorará en la gestión de los RR.HH. (religiosos y laicos/as).

Estos objetivos, guían las tareas a desplegar, las que comportan el tratamiento de cada uno los temas considerados claves por el capítulo provincial. El siguiente desarrollo aborda cada uno de estos ejes, buscando iluminar el camino hacia una renovación profunda.

El valor de una fraternidad que corrige y acompaña

La fraternidad constituye uno de los pilares fundamentales del carisma de los Sagrados Corazones. A través de ella, se ha edificado una vida comunitaria rica en afecto, en sentido de pertenencia y en acogida mutua. No obstante, el diagnóstico cultural evidenció un fenómeno preocupante: el afecto fraterno, llevado al extremo, se transformó en una barrera para el sano control entre pares. El mandato de una fraternidad incondicional llevó, inconscientemente, a una cultura de la no intervención, a una suerte de «dejar hacer», donde la duda o el cuestionamiento hacia el comportamiento del hermano era visto como una falta de afecto o lealtad.

Esta fraternidad mal entendida generó un entorno propicio para la omisión y la indiferencia. La corrección fraterna, vital para preservar la salud de cualquier comunidad, se vio inhibida. El cambio cultural propuesto supone repensar la fraternidad, entendiendo que el verdadero amor fraterno incluye el cuidado activo del otro, la valentía de advertir cuando su camino pone en riesgo su vida o la de otros. Se trata de transitar hacia una fraternidad madura, donde el afecto se acompañe de la responsabilidad mutua, y donde corregir sea una expresión de amor y no de juicio.

Por otro lado, se reconoce que la disposición para aceptar la corrección depende en gran medida del estado de salud mental y emocional de cada miembro. Fortalecer la estructura psíquica individual es, por tanto, un requisito esencial para que la corrección sea vivida como un acto de ayuda y no como una amenaza.

Esta conciencia de la urgencia de modificar este estilo de vivir la fraternidad, lo expresan directamente en el n° 5 del texto del XX capítulo provincial, cuando dicen:

El sabio escucha la reprensión, el necio no quiere oír (Prov. 13, 15). Lo anterior supone una disposición espiritual para vivir la corrección fraterna

que, venida del hermano, nos ayuda a mejorar. Es ante todo un bien que podemos ofrecernos mutuamente.

El valor de una autonomía equilibrada

La autonomía ha sido tradicionalmente vista como un valor positivo dentro de la vida religiosa: expresa la confianza depositada en cada hermano para vivir su vocación con responsabilidad. Sin embargo, cuando la autonomía se desvincula de los mecanismos de control y acompañamiento, puede convertirse en un factor de riesgo significativo. El diagnóstico reveló que muchos religiosos, al alcanzar cierta madurez, ejercen su autonomía aisladamente, participando en actividades no supervisadas o ausentándose de la vida comunitaria sin notificación previa.

Este modo de vida autónoma, cuando se entrelaza con fenómenos como el clericalismo, amplifica su peligrosidad. La transformación cultural propone replantear la autonomía no como un fin en sí misma, sino como un camino hacia la libertad en Dios —una Teonomía— donde cada elección esté iluminada por el discernimiento comunitario, la oración constante y la responsabilidad ante los demás.

Se plantea la necesidad de diseñar marcos claros de actuación, establecer acuerdos de convivencia, fomentar el autocontrol, y fortalecer el control comunitario y pastoral. La autonomía no debe vivirse en soledad, sino en diálogo permanente con la comunidad y bajo criterios de transparencia, fomentando un crecimiento personal que esté siempre vinculado al bien común.

La certeza de la autonomía bien lograda, debe incorporar la mirada del otro y el horizonte de lo comunitario, esto se reconoce expresado en el número 11 del texto de su XX capitulo provincial, allí se lee:

En el proceso de crecimiento de la autonomía, ocupan un lugar relevante la capacidad de los otros en ayudar a crecer en una regulación recíproca que no

coarta la libertad, sino que le otorga límites y sentido. La pregunta y el desafío es cómo lograr que nuestra libertad se oriente a la comunidad y no al individualismo.

El valor del individuo en clave relacional

La Congregación de los Sagrados Corazones ha valorado profundamente la individualidad de cada uno de sus miembros. Esta valoración ha favorecido el respeto por caminos vocacionales diversos, cultivar talentos personales y evitar moldes uniformadores. Sin embargo, cuando esta valoración se absolutiza, se corre el riesgo de dejar sin límites actitudes individuales que pueden poner en riesgo a la comunidad.

Aceptar al otro sin cuestionarlo, bajo la premisa del respeto incondicional, ha impedido en ocasiones realizar advertencias oportunas ante conductas peligrosas. El diagnóstico invita a replantear la comprensión del individuo: no somos islas aisladas, sino seres esencialmente relacionales. Nuestras acciones afectan siempre al entorno, y de ello somos responsables. Así, la corrección, el acompañamiento y la intervención fraterna deben formar parte natural de nuestra vida comunitaria.

Además, se introduce el concepto de la multiplicidad del yo: cada persona integra diversas dimensiones, a veces armoniosas, a veces en conflicto. Juzgar o acompañar a un hermano implica reconocer esta complejidad, entendiendo que un acto no define la totalidad de su ser. Desde esta perspectiva, el acompañamiento se vuelve más compasivo, más realista y más eficaz.

Una advertencia importante surgida del proceso es la necesidad de superar el llamado "bypass espiritual": la tendencia a evadir conflictos o sufrimientos internos mediante justificaciones religiosas. Este punto es de alta relevancia en la naciente conciencia que los integrantes de los Sagrados Corazones, toda vez que en el número 29 de su capítulo provincial, indican:

En relación al fenómeno del «bypass espiritual», un elemento a destacar es la compasión ciega, cuyas manifestaciones son: una actitud indiscriminadamente tolerante; la fobia a la confrontación; la adicción a la armonía, como si el conflicto fuese negativo; visión negativa de la rabia; miedo a la opinión de los otros sobre uno mismo; confusión teórica pragmática entre juzgar/discernir y condenar; premura hacia el perdón, a la aceptación, sin pasar por el proceso de duelo relacionado con el daño que se ha producido.

Tal como está aquí referido, es evidente que esta actitud, lejos de sanar, perpetúa disfunciones y riesgos. Afrontar los conflictos, establecer límites saludables y desarrollar habilidades de confrontación compasiva son pasos esenciales para una cultura más sana y verdadera.

Esta conciencia de error, expresada en los tres ejes temáticos aludidos por el XX capitulo provincial, fue la que demandó la creación de un equipo capaz de hacerse cargo de gestionar de un modo sistemático las acciones frente a la crisis, cumpliendo así una función central la que resulta ser, el supervigilar que se utilicen los medios y se efectúan las acciones concretas sugeridas por este consejo.

Medios y acciones concretas

A corto plazo

- Capacitar a los responsables de comunidad para el ejercicio de su rol, en lo que se refiere al servicio de la autoridad, práctica de la corrección fraterna y habilidades para un sano control al interior de la comunidad local. En esta misma línea, se le pide al responsable de comunidad que asegure:
  - ✓ Conversar, al menos dos veces al año, con cada hermano de la comunidad, en una clave de acompañamiento y cuidado, más propio de la tradición benedictina.

- ✓ Organizar al menos una vez al año un espacio de «revisión de vida,» «liturgia penitencial» y/o «liturgia agradecida» de la vida y entrega de los hermanos.
- ✓ Coordinar que la misma comunidad establezca en su proyecto comunitario acuerdos en normas básicas de presencia de los hermanos en la comunidad y el modo de relacionarnos y el instrumento que permita implementar y evaluar dichos acuerdos dentro de la comunidad.

- Reelaborar la «cartilla del responsable» a través de un discernimiento que involucre a los responsables de las comunidades.
- Rediseñar el proyecto comunitario y el día de comunidad de manera tal que incorpore los cambios necesarios de nuestra vivencia de la individualidad, la fraternidad y la autonomía y que permita llevar a cabo los acuerdos necesarios para el cambio cultural que queremos.

Responsable de gestionar estos medios: Gobierno provincial.

A mediano plazo

- Que, en nuestro retiro provincial, podamos profundizar en el discernimiento espiritual (personal y comunitario) y en los autoengaños de nuestras decisiones (bypass espiritual).

Responsable de gestionar y evaluar este medio: Comisión de formación permanente y espiritualidad.

- Que los hermanos - dejándose interpelar por la comunidad pastoral - sean evaluados, en las obras en las que prestan servicios, respecto del modo de ejercer su autonomía, su individualidad y su modo de ejercer el poder; para ello habrá que generar los instrumentos adecuados.

Responsable de gestionar y evaluar este medio: Comisión de parroquias, comisión de pastoral juvenil y los directivos de los colegios o equipos equivalentes.

- Que, en los próximos tres años, cada hermano realice un chequeo psicológico, que nos permita un diagnóstico personal de nuestros niveles de autonomía y de nuestro modo de relacionarnos. En caso que sea necesario, este diagnóstico puede ser el inicio de un proceso terapéutico que nos permita un camino de «reeducación emocional-relacional».
- Cada tres años hacer un diagnóstico organizacional, para ir evaluando cómo estos temas van madurando en la vida de nuestra provincia.

Responsable de gestionar y evaluar este medio: Gobierno provincial.

A largo plazo

- Trabajar, en alguna instancia de encuentro provincial y con la ayuda de especialistas, el arte de escuchar, la comunicación asertiva y los niveles de comunicación entre nosotros.

Responsable de gestionar y evaluar este medio: Comisión de formación permanente y espiritualidad.

Desde la fórmula planteada por los medios y sus acciones, se aprecia con certeza un esfuerzo que busca activamente establecer un nexo entre la toma de conciencia de los límites estructurales y funcionales que posee la cultura de la organización y la búsqueda concreta de medidas correctivas, las que comportan cambios de fondo en el modo de comprenderse a sí mismos y en relación con las comunidades que acompañan.

Evolución del proceso de transformación cultural

En el año 2025, se llevó adelante, el XXI capítulo provincial, en esta oportunidad se dió a conocer el estado de avance del esfuerzo de

transformación en curso. Esta tarea de llevar adelante el cambio está gestionada por el Equipo de gestión de la transformación cultural (GETRAC). Revisaremos el estado de avance de cada una de las dimensiones involucradas.

El valor de una fraternidad que corrige y acompaña

Atendiendo la necesidad de contar con fórmulas de trabajo que den cuenta de la demanda performativa que comporta esta dimensión, se llevaron adelante las siguientes acciones:

a) Diseño e implementación de nuevas metodologías para la revisión de vida y la corrección fraterna.

b) Elaboración de una guía para el responsable de Comunidad.

c) Acompañamiento específico a los responsables de Comunidad.

Lo referido a permitido dos logros significativos, a saber:

a) Contar con fórmulas explicitas y mensurables referidas al ideal de fraternidad, lo que impacta positivamente en la corresponsabilidad y el cuidado recíproco.

b) Desde el acompañamiento al responsable de la comunidad, se han podido optimizar los procesos comunitarios, cuidar las conversaciones personales y mejorar la calidad de los encuentros.

Los límites aún evidenciados acá dicen relación con la necesidad de que esta manera de interactuar alcance la condición de hábito de desarrollo humano y comunitario y no se quede en una suerte de conducta reactiva a una exigencia funcional del plan operativo de este cambio cultural.

El valor de una autonomía equilibrada

La búsqueda del logro de este modo de vivir por parte de los hermanos, se asume como un esfuerzo que requiere acompañamientos, discernimientos y

estructuras que lo sostengan. En esta dirección es que se tomó la decisión de aplicar una evaluación psicológica a cada uno de los congregados, para de este modo contar con una aproximación realista y objetiva de los procesos personales de cada uno de estos, que permita avanzar en el logro de esta comprensión de autonomía, que implica buen uso de libertad personal, responsabilidad comunitaria y misión asumida y compartida.

El avance en esta dimensión es incipiente y los límites detectados indican que se precisa:

a) Un plan de formación permanente

b) Definir con mayor claridad los modos de acompañar los procesos de autonomía.

Los riesgos de no conseguir estos avances se mantendrán los comportamientos del tipo aislamiento individual o vínculos excesivamente dependientes, con el correspondiente costo para una autonomía madura e integrada.

El valor del individuo en clave relacional

Para avanzar en el éxito de esta dimensión, se han ido incorporando instrumentos de evaluación y mecanismos de seguimiento, que permiten caracterizar y evaluar a cada hermano, conservando la conciencia de su singularidad y de lo que le es propio en el quehacer de su vida comunitaria y de su misión. En esa medida se han llevado adelante:

a) La evaluación de su desempeño en cargos pastorales.

b) La evaluación de su adaptación a los acuerdos y normas comunitaria.

Lo desarrollado ha traído como logro, un sano control fraterno, con las ganancias para el cuidado de cada uno de los hermanos y del cuerpo comunitario en su conjunto.

Les desafíos por superar están en relación con que:

a) La evaluación y el control no sean percibidos como amenaza y se asuman como herramientas de trabajo, útiles para el crecimiento personal y de la comunidad en la cual se participa.

b) Las evaluaciones se validen como un aporte para la relación entre los hermanos y para el proyecto en que se encuentra avocada la Provincia.

La gestión puesta al servicio del desarrollo de la misión

El proceso de transformación cultural busca resignificar la gestión, buscando llevarla más allá de su fórmula administrativa, intentando que se posicione como una expresión de mediación espiritual y apostólica, que alcance esta condición clave para sostener la misión evangélica de los Sagrados Corazones. Esto a llevado a que el GETRAC haya diseñado:

a) Perfiles de cargos;

b) Instrumentos de desempeño;

c) Planes operativos;

d) Un Sistema de monitoreo mensual.

Esto ha permitido ordenar, profesionalizar y hacer más transparente la toma de decisiones provinciales. Todo esto requiere ser consolidad e institucionalizado, para lo cual será necesario:

a) Operativizar los acuerdos capitulares;

b) Fortalecer la supervisión de procesos;

c) Comunicar con claridad y fuerza performativa, el sentido pastoral de la gestión.

d) Subrayar la conveniencia y los beneficios de estos mecanismos para la vida congregacional.

e) Afianzar su sostenibilidad y legitimidad en el tiempo.

Sinodalidad y participación laical

En este punto se evidencia logros de importancia, especialmente en el ámbito parroquial, acá se ha llevado adelante un trabajo sostenido mediante talleres, acompañamiento a las comunidades locales y la implementación del Canon 517,2 del Derecho Canónico que es habilitante de la participación laical. La participación activa, la colaboración con potencial de influencia por parte de mujeres y hombres laicos quienes actúan como agentes del proceso de transformación cultural ha enriquecido, ampliado y profundizado las miradas, potenciando las decisiones que se asumen en la comunidad y en consecuencia ha ampliado el horizonte eclesial de la Provincia.

Está pendiente la demanda por ampliar esta modo de ser iglesia a todas las obras y niveles de la vida de la Provincia, tales como el área de Educación y en la Fundación que atiende a niños en situación de vulnerabilidad. Acá seguirá jugando un rol clave el Equipo de Gestión Pastoral Provincial (GEPAP), en su rol de coordinación de los proyectos apostólicos.

La evaluación del proceso de transformación cultural por parte de los hermanos de la Provincia

A los hermanos se les solicitó que contestaran una encuesta sobre como observaban que estaba ocurriendo el proceso referido. Esta encuesta fue denominada, «Tomando el Pulso a la transformación cultural». Los antecedentes recogidos entregan una lectura útil y significativa del grado de la percepción del proceso en marcha, de la apropiación por parte de los hermanos y de su implementación, habiendo ya ocurrido dos años desde su fecha de inicio.

Las fórmulas con las cuales se han operacionalizado las dimensiones de la transformación cultural en las prácticas de vida de los hermanos, están representadas en los siguientes temas:

a) Revisión de vida: Un 58 % de los encuestados declara que la ha realizado dos veces al año, cumpliendo así con la meta establecida, un 42 % indica que sólo en una oportunidad en el año, llevó adelante esta tarea. Estos antecedentes dan cuenta de la necesidad de priorizar los tiempos y momentos de la comunidad para privilegiar esta tarea, por sobre otras contingencias, convirtiéndola en una genuina opción personal y de la comunidad toda, entendiendo que es angular en el proceso de cambio en que se encuentra comprometida la Provincia.

b) Corrección fraterna: Esta instancia muestra resultados débiles, toda vez que sólo el 33% de los hermanos la reconocen como positiva. Un 9% indica que es algo no resultó positivo y un 58 % refiere que no se realizó. Lo recogido da cuenta que esta fórmula de participar en la vida comunitaria tiene severas resistencias, por lo que se hace del todo necesario revisar las modalidades en que se realiza esta tarea, optimizando los contextos en que se lleva a cabo, cuidando sus formas, procurando alcanzar una disposición subjetiva que le permita ser vivenciada como una práctica evangélica que está al servicio del desarrollo humano y de la potenciación de la vida comunitaria.

c) Convivencia comunitaria: El 100% de los encuestados indica que se establecieron acuerdos básicos, pero un 17 % no les asignan valor a los acuerdos en lo que respecta a la fraternidad ni para la autonomía equilibrada. Esto implica que se deben gestionar acciones que permitan diálogos genuinos, administrar conflictos de un modo constructivo y enfatizar la experiencia de vida comunitaria en condiciones nutritivas para el desarrollo humano.

d) Acompañamiento personal y terapéutico: El 85 % de los hermanos a cuáles se les recomendó tomar el acompañamiento, lo valora como algo altamente positivo para su vida personal y un 15 % no lo estima de ese modo. En dichos casos, lo recomendable es el cambio de terapeuta, en

procura de alcanzar un vínculo terapéutico que le signifique éxito en su proceso.

e) Encuentros comunitarios: Un 75 % de los hermanos encuestados valoran positivamente esta actividad, pero un 25 % tiene críticas a esta respecto, ya sea porque los califican como algo no tan positivo o algo que no se ha cuidado debidamente. Será del todo conveniente en estos casos incorporar evaluaciones sistemáticas al cierre de cada encuentro, dejando registros que puedan ser usados para optimizar la experiencia de un modo progresivo.

f) Reuniones con el responsable de comunidad: Sólo un 25 % de los hermanos se reunieron en dos oportunidades con el responsable de comunidad, fórmula acordada para esta instancia. El otro 75 % sólo lo realizó en una oportunidad, esto comporta un desafío de liderazgo y de gestión que debe ser corregido.

g) Evaluación del trabajo pastoral por parte de los laicos y laicas: Un 58 % de los hermanos dicen conocer su evaluación, un 25 % no sabe si fue o no evaluado y un 17 % indica que no le realizaron dicha acción. Estos antecedentes dan cuenta de un punto débil de significación, toda vez que la retroalimentación acerca de cómo está siendo recibido el trabajo de los hermanos es algo clave para optimizar su servicio y sostener el cambio cultural en el que se encuentran abocados.

h) Participación en las instancias de comunicación para dar a conocer la transformación cultural: Este punto muestra dificultades, pues sólo el 50 % de los hermanos han participado en esta tarea, el 42 % declara no querer hacerlo y el otro 8 % se declara sin habilidades para dichos fines. Entonces la mitad de los hermanos se muestra distante al modelo de comunicación que se está llevando a cabo, por lo que requiere se revisado y optimizado para aumentar el porcentaje de hermanos que participan.

A modo de síntesis, se puede decir que un 75 % de los hermanos percibe que la transformación cultural es un proceso que le ha ayudado a tomar conciencia de su ejercicio pastoral, un 25 % lo considera coherente con su carisma y con un buen nivel de participación. Valoran el esfuerzo realizado, aunque el estilo organizacional del proceso de cambio puede resultar tensionante y cansador.

Relectura teológico-pastoral en perspectiva sinodal

La experiencia antecedente invita a considerar desde la teología pastoral en perspectiva sinodal algunos tópicos que estructuran este apartado: el enfoque institucional del planteo de conversión pastoral; el interrogante de en qué medida este proceso es convergente con el proceso de implementación sinodal; y, por último, cuál es el aporte que ofrece el caso a la conceptualización de las expresiones cultura eclesial y cambio de la cultura eclesial.

Pertinencia teológico-pastoral de la dimensión institucional de las comunidades cristianas

Casiano Floristán hizo notar que el dinamismo de recepción posconciliar de la dimensión mistérica-comunional suscitó un descrédito teológico y pastoral de la dimensión institucional de la Iglesia[4]. Sin embargo, la argumentación por su validez recae en la dimensión constitutiva de la sociabilidad humana, como en la dimensión teándrica de la Iglesia. Como bien expresa Agenor Brighenti las acciones pastorales están sujetas al dinamismo del Espíritu y a las contingencias históricas de las acciones humanas[5]. Alphonse Borras

[4] Casiano FLORISTÁN, *Teología Práctica: teoría y praxis de la acción pastoral*, Madrid, Sígueme, 2002, p. 747.

[5] Agenor BRIGHENTI, «Concepto y ámbitos de la conversión pastoral», en: Rafael LUCIANI, Carlos SCHICKENDANTZ (eds.), *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades. Retos y desafíos para una Iglesia sinodal*, Madrid, Kraf, 2020, p. 207.

puntualiza que la institucionalización comporta un desafío para la Iglesia, sobre todo la romana[6].

Cuando las instituciones se configuran en libertad, reciprocidad, y solidaridad de libertades en relación de justicia y respeto, reconocimiento mutuo, amistad y gratuidad recíproca constituyen experiencias liberadoras para aquellos que las conforman e interactúan con ellas[7]. La institucionalidad favorece que la propuesta religiosa se haga presente, disponible y duradera a las nuevas generaciones: constituye en sí un mensaje[8]. Al mismo tiempo conlleva el riesgo de la rutina, la burocratización, y el abuso de poder. La institucionalidad está al servicio de la experiencia creyente del Pueblo de Dios y de su misión, siendo un signo e instrumento del evangelio en su precariedad histórica y, por ello, requiriendo un dinamismo permanente de reforma.

Aportes mutuos entre el caso y la reflexión sinodal

El proceso sinodal 2021-2024 recogió el clamor por dinámicas institucionales que opacan el evangelio, entre ellas especialmente los abusos[9] (*DF,* 46; *DF,* 55):

> el clericalismo entendido como el uso del poder en beneficio propio y la distorsión de la autoridad de la Iglesia que está al servicio del Pueblo de Dios. Este se expresa especialmente en abusos sexuales,

---

[6] Alphonse BORRAS, «¿Qué caminos nos abre Episcopalis Communio de cara a una reforma sinodal de la Iglesia Católica?», en: *Estudios Eclesiáticos* 97, 381-382, 2022, p. 810.

[7] Juan Carlos SCANNONE, «Aportes Filosóficos para una Teoría y Práctica de Instituciones Justas», en: *Stromata 50,* 1994, p.160.

[8] Agenor BRIGHENTI, «Nueva evangelización y conversión pastoral: un abordaje desde la Iglesia en América Latina y el Caribe», en: *Theologica Xaveriana* 176, 2013, p. 338.

[9] FRANCISCO y XVI ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Documento final. Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión*, 46 y 55 (en adelante se cita en cuerpo de texto *DF*).

económicos, de conciencia y de poder por parte de los ministros de la Iglesia. «El clericalismo, fomentado tanto por los mismos sacerdotes como por los laicos, genera un cisma en el cuerpo eclesial que fomenta y ayuda a perpetuar muchos de los males que hoy denunciamos» (*DF,*74).

La Asamblea también promovió que en todos los ambientes eclesiales haya una cultura de tutela y protección (*safeguarding)* para hacer de las comunidades lugares cada vez más seguros para los menores y las personas vulnerables (*DF,* 150).

El horizonte sinodal comporta una dimensión estructural focalizada en procesos y estructuras sinodales (*DF,* 30). Es de esperar que la fundamentación teológico-pastoral de la dimensión institucional favorezca la recepción comunitaria de las mediaciones interdisciplinarias que aportan perspectivas para dinamizar el cambio organizacional, como se percibe en el caso presentado.

Además de la temática explícita sobre la prevención de los abusos de todo tipo y el cuidado y protección de las personas, se identifican tres aspectos del proceso de cambio institucional de los *Sagrados Corazones* que convergen con las propuestas sinodales.

En primer lugar, una opción por profundizar en la antropología relacional[10] que incluya la corrección fraterna. Implica relaciones interpersonales significativas y auténticas (*DF,* 34 y 50), basadas en el amor y estima mutua (*DF,* 34 y 143), la acogida e inclusión (*DF,* 115), y la corresponsabilidad para el bien común (*DF,* 48). Al mismo tiempo que supone asumir la vulnerabilidad -ajena y propia-, siendo conscientes de la interdependencia (*DF,* 48), reconociendo los defectos (*DF,* 55) y teniendo disponibilidad para

[10] COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la viday en la misión de la Iglesia*, 2018, 111 [en línea]: www.vatican.va.

perdonar y se perdonado (*DF,* 43). Esta dimensión afianza la dimensión de corrección fraterna en las comunidades y un proceso permanente de conversión relacional (*DF,* 50).

En segundo lugar, el énfasis sinodal en la confianza mutua y recíproca (*DF,* 46, 55, 80, 82 y 90) y en la práctica de la herramienta de la conversación en el Espíritu (*DF,* 45) se ven enriquecidas por la atención que el caso de los SSCC pone sobre el *bypass* espiritual, entendido como la práctica de evadir o evitar algo, en particular el conflicto, bajo una justificación espiritual, asignándole un valor absoluto de la armonía que no permite explicitar el conflicto. Este aspecto es convergente con las reflexiones que recuperan el valor del disenso en la práctica de la conversación en Espíritu y en los procesos de discernimiento eclesial. Al decir de Ernesto Palafox Cruz: «no sólo el consenso es fuerza de empuje y de actuación, también el disenso aporta un elemento central en las dinámicas de transformación y de *aggiornamiento* de la Iglesia»[11].

En tercer lugar, el valor de la autonomía equilibrada se correlaciona con la necesaria trasparencia, evaluación y rendición de cuentas institucional. El *Documento final* refiere a la necesidad de un espíritu de transparencia (*DF,* 95) y de transparencia concreta (*DF,* 96) que implica: verdad, lealtad, claridad, honradez, integridad, coherencia, rechazo a la opacidad y a la hipocresía. Una Iglesia más transparente requiere una revisión de ciertos puntos de apoyo teológicos y también un enfoque sistémico que posibilite la conversión pastoral[12]. Supone incorporar procesos de transparencia activa que integre una comunicación que difunde de manera abierta la información; y también procesos de transparencia pasiva, que garantiza el acceso público

---

[11] Antonio E. PALAFOX CRUZ, «El disenso en la conversación en el Espíritu y en los procesos eclesiales», en: Marcela MAZZINI, Fernando SOLER (eds.), *Teología de la conversación en el Espíritu. Una exploración interdisciplinar,* Buenos Aires, Agape, 2024, 258.

[12] Carlos SCHICKENDANTZ, «Fracaso institucional de un modelo teológico-cultural de Iglesia. Factores sistémicos en la crisis de los abusos», en: *Teología y Vida* 60, 1, 2019, 9-40.

a la información institucional. Al servicio de este proceso de transparencia está la constitución de códigos y comités de ética y auditorías institucionales. La Iglesia no ha desarrollado una reflexión sistemática sobre la transparencia institucional. Al mismo tiempo, el concepto está ausente del Código de Derecho Canónico, mientras si está presente treinta y ocho veces el término secreto[13].

El desafío teológico-pastoral de profundizar el concepto de cultura eclesial y cambio cultural eclesial

El concepto cultura eclesial no aparece en el *Documento Final* del Sínodo 21-24. Sin embargo, se utiliza los conceptos de una cultura de la transparencia, la rendición de cuentas y la evaluación (*DF,* 11, 79, 141), cultura de discernimiento eclesial para la misión (*DF,* 86), cultura del encuentro (*DF,* 121), cultura de la tutela y la protección (*DF,* 150), y cultura capaz de profetizar críticamente (*DF,* 47), todos referidos al sujeto Iglesia. Si bien la expresión «cultura eclesial» se encuentra en la literatura sobre los abusos eclesiales y sobre la sinodalidad, no es habitual en el estudio de la eclesiología y de la teología pastoral. Es necesario precisar en qué sentido se utilizará el concepto de cultura -con sus potencialidades y límites-, y la perspectiva disciplinar con la que se dialogará.

Una posibilidad es dialogar con la sociología y/o antropología y focalizar en la dimensión cultural del Pueblo de Dios, estableciendo una analogía entre la categoría cultura/s del pueblo y cultura/s del Pueblo de Dios, con los desafíos que comporta de inculturación e interculturalidad en las Iglesias locales. Otra posibilidad es focalizar en la dimensión orgánica de la Iglesia y dialogar con

[13] Sonia BRITO RODRÍGUEZ y Álvaro RAMIS OLIVOS, «Corrupción en las instituciones. Un llamado urgente de renovación y transparencia», en: *Veritas* 41, 2018, p. 131-132.

las disciplinas de la gestión, enmarcando la reflexión en lo que los autores a partir de los años´80 identifican como cultura organizacional[14].

La reflexión comporta gran diversidad de acercamientos, entre ellos: aquellos que comprenden la cultura organizacional como un concepto que engloba a toda la organización o aquellas que la ven como un componente más; la que la comprenden como una variable dependiente del contexto social o como independiente a éste; aquellas que distinguen entre una cultura, diferentes culturas en una organización, o fragmentada y dinámica por las decisiones y acciones de sus protagonistas[15].

En el estudio realizado en la provincia Chile-Argentina de los Sagrados Corazones se han considerado como cultura eclesial los elementos de identidad, valores, principios, esquema de pensamiento, tradiciones, estilo, costumbres, símbolos, formas de relacionarse. La consultora ha enmarcado dicho concepto como un componente que requiere considerar otros aspectos, como ser: «elementos de distinta naturaleza: históricos y sociales, otros propios de la dinámica del poder, unos respecto de la psicología individual que se pone en juego, mientras otros apuntan a aspectos propios del ámbito de la gestión»[16], y ha postulado la interdependencia entre la cultura institucional y el contexto social. El estudio subraya que un proceso de

---

[14] Con los desafíos específicos que comporta este diálogo interdisciplinario en particular. Cf. El trabajo pionero de Clare WATKINS, «Organizing the People of god: Theories of Organization in Ecclesiology», en: *Theological Studies* 52, 1991, p. 689-711; y su reciente publicación: «Eclesiología y management: ¿qué tipo de relación interdisciplinaria es posible», en: Olvani SÁNCHEZ, Marcela MAZZINI, Geraldo DE MORI (eds.), *Teología Práctica e Interdisciplinariedad,* Bogotá, Javeriana, 2022*,* p. 195-21. Cf. también: Olvani SANCHEZ, «Teología Práctica y saberes de la gestión: la pretensión transformadora y el imperativo del diálogo», en: *ibid*, p. 217-233.

[15] Juliana FRASSA, «Cultura organizacional: conceptualizaciones y metodologías detrás de un concepto complejo», en: *Dirección y organización* 44, 74-85.

[16] Francisca CERDA, *Diagnóstico de Cultura Organizacional SSCC Chile – Argentina*, 2022, *inédito*, 2.

transformación eficaz requiere un estado emocional que combine un mínimo de tensión, pero con la paz suficiente para transitar el proceso[17].

Como refiere Clare Watkins este tipo de trabajos sobre la cultura eclesial en diálogo interdisciplinario es esporádico aún hoy. Y, según se ha constatado, no todos asumen el desafío de fundamentar teológicamente el concepto de cultura eclesial[18]. A modo de ejemplo, María Ershova y Jan Hermelink proponen un Marco de los Valores en competencia, en el cual se distinguen cuatro modelos según se articulen los valores de estabilidad-flexibilidad, y orientación interna-externa[19]: jerárquica, mercado o racional, clan o familiar y adhocrática. Es posible establecer una correlación entre los principios de estabilidad y flexibilidad con la comprensión de Tradición, con la polaridad Iglesia-Reino, en el caso del principio de orientación interna-externa. Estas dos variables permiten comprender las tensiones culturales que emergen en el proceso de cambio cultural que transita la Congregación Sagrados Corazones Chile-Argentina que implica afianzar nuevas tradiciones sobre el carisma fundacional, y una comprensión de las prácticas congregacionales que se ven tensionadas en la conversión al Reino por los interlocutores

---

[17] *Ibíd*, 3 y 5.

[18] María ERSHOVA y Jan HERMELINK, «Spirituality, Administration, and Normativity in Current Church Organization. An empirical study of the organizational culture in three church denominations, underconditions of social change», en: *International Journal of Practical Theology*, 16, 2, 2013, p. 221-242; Cf. Aubrey MALPHURS, *Look before you lead. How you discern and shape your Church Culture,* Backer Books, 2013; Cf. Marc FASSIER, «Vers un changement de culture ecclésiale», en: *New Theological Review*, 142, 3, 2020, p. 412-424.

[19] Los autores asumen una definición de cultura organizacional que comporta ciertos desafíos para la correlación teológica: "... un patrón de supuestos básicos compartidos que el grupo aprendió a medida que resolvía sus problemas y que ha funcionado lo suficientemente bien como para considerarse válido y se transmite a los nuevos miembros como la forma correcta de percibir, pensar y sentir en relación con esos problemas". Cf. Kim CAMERON y Robert QUINN, *Diagnosing and Changing Organizational Culture: Based on the Competing Values Framework*, *Revised edition*, San Francisco, John Wiley & Sons, 2006, p. 224.

concretos, ya sean víctimas actuales o potenciales y por los propios modos de habitar el carisma que deben ser cambiados por parte de los consagrados.

***

Los procesos de cambio suelen fracasar, incluso cuando se realizan esfuerzos genuinos para impulsarlos. Una clave para comprender por qué no siempre se logra lo esperado puede encontrarse en lo planteado por Watzlawick et al. (1992)[20], al retomar el modelo de los tipos lógicos propuesto por Russell (1945)[21]. Según esta perspectiva, para que un cambio sea verdaderamente efectivo, no basta con modificar elementos dentro de un mismo marco; es necesario dar un salto al nivel lógico superior, es decir, transformar el modo en que abordamos el propio proceso de cambio, cambiar el modo en que hacemos los cambios. Eso fue precisamente lo que decidió emprender la Congregación de los Sagrados Corazones: una transformación en el modo de transformar. La inclusión activa de laicos, con capacidad real de incidir en las decisiones y tareas de los consagrados, representa un nuevo enfoque organizacional, un cambio de lógica en la práctica institucional.

El estudio evidencia que tanto los abusos eclesiales como el intento por superar el clericalismo están profundamente entrelazados con las estructuras culturales de la Iglesia. Por ello, la conversión pastoral que se requiere no puede limitarse a reformas superficiales: debe apostar decididamente por una transformación cultural. Esta transformación exige que la reflexión pastoral se nutra del diálogo con diversas disciplinas, incorporando herramientas que permitan comprender y gestionar los múltiples niveles en los que este cambio se manifiesta. En este escenario, la teología práctica enfrenta el desafío de

---

[20] Paul WATZLAWICK, John WEAKLAND & Richard FISCH, *Cambio: Formación y solución de los problemas humanos*, Barcelona, Herder, 1992 (1976).

[21] Bertrand RUSSELL, *Introducción a la filosofía matemática*, Editorial Losada, 1945 (traducido del inglés, 1919).

elaborar una reflexión más profunda sobre el concepto de cultura eclesial y las modalidades de promover su transformación, contribuyendo desde un enfoque interdisciplinario a la renovación del modo de comprender y gestionar nuestras comunidades.

Características y criterios de "buenas prácticas" en las escuelas católicas

Un cruce entre la catequesis sacramental en Chile y la pastoral escolar en Bélgica

Heriberto Luis CABRERA REYES,
Pontificia Universidad Católica (Chile)

Geoffrey LEGRAND, UCLouvain, Louvain-la-Neuve

Las dimensiones espiritual y religiosa se expresan de manera diferente en las escuelas católicas belgas y chilenas. Sin embargo, tras varios intercambios y puestas en común de información, hemos considerado útil profundizar en estas realidades diferentes, no sólo para clarificar nuestras propias misiones, sino también para imaginar en qué medida nuestras prácticas educativas podrían ser una fuente de inspiración mutua. En el marco de esta contribución, comenzaremos presentando algunos ejemplos extraídos de la práctica y explicaremos por qué consideramos que se trata de «buenas prácticas», es decir, prácticas emergentes que dan respuesta a los retos identificados en nuestros respectivos contextos (la secularización en Chile y la pluralización en Bélgica). A continuación, las analizaremos (contextos, objetivos, métodos, impacto en la identidad escolar, reflexiones sobre la formación de los agentes

de pastoral) y explicaremos qué perspectivas y colaboraciones conjuntas podríamos prever en el futuro[1].

Panorama de las « buenas prácticas »

En Chile

Antes de exponer esta investigación, conviene precisar qué organizan concretamente las escuelas católicas en Chile, pues su configuración difiere sensiblemente de la belga. Coexisten allí tres realidades distintas y complementarias. La primera es la clase de religión, asignatura inscrita en el horario escolar oficial: desde el Decreto 924 de 1983, todos los establecimientos del país deben ofrecer dos horas semanales de religión, optativas para el alumno y su familia; en los colegios católicos se imparte conforme a los programas propuestos por la Conferencia Episcopal de Chile, y quienes la dictan requieren un certificado de idoneidad otorgado por el obispo diocesano. La segunda es la pastoral escolar, integrada en el Proyecto Educativo Institucional y animada por un equipo o departamento de pastoral: retiros y jornadas, celebraciones litúrgicas, acompañamiento espiritual, experiencias misioneras y de servicio solidario, así como el trabajo con las familias y con los docentes. La tercera es la catequesis sacramental —preparación a la Primera Comunión y a la Confirmación—, que en Chile se ofrece habitualmente en el propio establecimiento educacional, dentro o al término de la jornada escolar, sin que ello excluya la vía parroquial.

Estas tres dimensiones no se confunden: la clase de religión pertenece al currículum escolar y se dirige a todos los estudiantes, incluidos los que no se reconocen creyentes; la catequesis, en cambio, supone y busca la adhesión de fe; y la pastoral abarca a toda la comunidad educativa. Esta distinción resulta

[1] Agradecemos a la prof. Catherine Chevalier por su atenta revisión y sus consejos de traducción.

decisiva para el ejercicio comparativo que sigue, ya que en Bélgica francófona, la catequesis sacramental se ha desplazado íntegramente a las parroquias, mientras que en Chile, la escuela católica sigue siendo uno de sus lugares principales.

La investigación "Características de las buenas prácticas de catequesis sacramental en colegios católicos de Chile"[2] se enmarca en un escenario de secularización, marcado por cambios en la estructura familiar y cuestionamientos a la credibilidad eclesial. Todas estas circunstancias interpelan a las comunidades educativas a renovar su acción catequética en línea con el *Directorio para la Catequesis 2020* y los Proyectos Educativos Institucionales. El trabajo sobre buenas prácticas pretende delinear las características comunes de las experiencias catequéticas consideradas exitosas y proponer un modelo transferible que revitalice la iniciación cristiana en la escuela.

El análisis reveló, en primer lugar, que la catequesis sacramental resulta eficaz cuando forma parte de un itinerario evangelizador continuo que acompaña al alumno más allá del rito concreto, vinculando formación, celebración y servicio. También se constató el uso intencionado de espacios significativos -capillas, patios y aulas reconfiguradas- que favorecen el encuentro con Cristo y la educación en la fe. Las prácticas más populares incluyen la enseñanza activa (símbolos, juegos, eucaristías catequéticas) y

---

[2] Heriberto CABRERA, Lorena BASUALTO, « La catequesis sacramental en la escuela católica. Experiencias significativas de buena práctica catequética » [« Catéchèse sacramentelle dans les écoles catholiques. Expériences significatives de bonnes pratiques catéchétiques »], texto presentado y aprobado para su publicación en *Revista de Educación Religiosa*, 2025. Este artículo presenta algunos de los resultados de un proyecto de investigación financiado por el Fondo de Desarrollo Académico del Programa de Educación Religiosa Católica de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Un segundo documento contiene ejemplos de buenas prácticas: https://boosco.org/www/download/buenas-practicas-catequesis-sacramental (consultado el 29 de marzo de 2026).

métodos inductivos que parten de la experiencia cotidiana y conducen al kerigma. La adaptación cultural, incluido el lenguaje de signos, la evaluación participativa y la convicción de que no se puede presumir la fe de los beneficiarios completan el cuadro de resultados.

Todo ello se inscribe en un horizonte sinodal que favorece la escucha, el diálogo y la corresponsabilidad de la comunidad educativa.

En Bélgica

Incluso si dicha investigación empírica sobre las características de una buena práctica pastoral en las escuelas católicas aún no se ha llevado a cabo de manera tan colegiada como en Chile, la investigación académica en Bélgica aboga a favor de modelos más dialógicos[3]. En la práctica, podríamos ilustrar esta orientación con dos actividades creadas recientemente en Bruselas, a saber, los "talleres de símbolos" y la creación de herramientas vinculadas a la exposición *Fratelli tutti*.

Talleres de símbolos

En las escuelas católicas de Bruselas, las actitudes de algunos alumnos reflejan a veces un repliegue sobre sí mismos y una creciente afirmación de la identidad. Mediante "talleres de símbolos", los profesores intentan remediar estas restricciones deconstruyendo los estereotipos religiosos y fomentando la reconstrucción de conceptos religiosos más reflexivos. Para ello, utilizan objetos relacionados con los cultos religiosos para que los alumnos puedan entrar en el mundo simbólico de los demás utilizando sus

[3] Véase Geoffrey LEGRAND, *Les enjeux théologiques de la pastorale scolaire. Recherche sur les finalités de la pastorale scolaire à partir d'une relecture de Paul Tillich*, Berlin/Boston, de Gruyter, (Tillich Research, 25), 2022. En la tercera parte de este libro, el autor presenta algunas de las herramientas desarrolladas en Flandes por la *Katholieke Dialoogschool* y las razones de este enfoque más dialógico de la pastoral.

cinco sentidos. Además, gracias a los vínculos que se establecen entre los símbolos, los alumnos son más capaces de distinguir las semejanzas y diferencias entre las creencias. El objetivo de estos talleres es, por tanto, construir identidades más dialógicas en los jóvenes, en línea con las nuevas investigaciones en educación religiosa[4].

La exposición *Fratelli tutti*

Con el objetivo de animar a la gente a (re)descubrir la encíclica *Fratelli tutti* y a vivir la fraternidad en acción en las escuelas, el equipo de pastoral escolar de Bruselas-Brabant Wallon colaboró con varios agentes locales para crear una exposición itinerante con ocho pancartas. Se exploraron ocho temas: inventa, dialoga, vive, ama, conecta, cree, espera y sueña. En cada una de las ocho imágenes, una cita de la encíclica se ha puesto en diálogo con otra cita de otros autores. Los autores son hombres y mujeres, jóvenes y mayores, contemporáneos y personajes históricos, cristianos así como personas de otros ámbitos espirituales y religiosos (judaísmo, islam, sabiduría oriental, etc.). Para cada una de estas pancartas, el diseñador gráfico que realizó la exposición trabajó a partir de fotos relacionadas con los temas expuestos, siendo las manos el elemento común para significar que la fraternidad debía construirse a través de cada una de nuestras acciones. A continuación, se recopilaron diversos recursos en *Padlets* y se pusieron a disposición de los equipos educativos para que cada centro (de primaria o secundaria) pudiera hacer suyos estos recursos[5].

---

[4] La presentación detallada de este esquema (objetivos, procedimiento, principios generales) se publicó en un artículo escrito para la revista *Lumen Vitae*. Véase : Geoffrey LEGRAND, « Gestion des conflits d'identité et dialogue interconvictionnel en pédagogie religieuse. Les 'ateliers-symboles' », en *Lumen Vitae*, 79, 4, 2024, p. 439-445.

[5] Los diversos visuales y *Padlets* vinculados a esta exposición pueden consultarse a través de estos enlaces: padlet.com/geoffreylegrand/fratelli-tutti-a6l5rpz0o60bi7n1 (consultado el 29 de marzo de 2026) y padlet.com/CoDiEC/expositionfratelli-tutti-lrrvdz56o4u4s1jx (consultado el 28 de marzo de 2026).

Análisis comparativo

Tras poner en común nuestras investigaciones, hemos identificado cinco parámetros que nos permiten poner en perspectiva estas prácticas pedagógicas innovadoras chilenas y belgas.

Diferentes contextos

En ambos países asistimos a profundos cambios socioculturales y eclesiales. A pesar de algunas similitudes notables (secularización, crisis de confianza en la Iglesia y sus instituciones, intentos de implantar la sinodalidad, etc.), nuestro análisis de los contextos sociales revela elementos bastante contrastados. En Bélgica, según las observaciones de Lieven Boeve, no sólo hablamos de secularización, sino también de otros tres fenómenos para describir la sociedad actual (y*, en última instancia,* la población de las escuelas católicas): la detradicionalización, la individualización y la pluralización (interna y externa)[6]. La pluralización cultural, filosófica y religiosa está muy presente en Bélgica, y esto ocurre especialmente en las escuelas: aunque alrededor del 50% de los jóvenes francófonos y el 65% de los alumnos neerlandófonos asisten a una escuela católica[7], la gran mayoría de ellos no son católicos practicantes. Esto exige una pastoral adaptada a esta diversidad, razón por la cual, durante muchos años, la pastoral escolar belga se ha distanciado del paradigma catequético en las escuelas.

---

[6] Lieven BOEVE, *God interrupts History. Theology in a Time of Upheaval*, New York/London, Continuum, 2007, p. 13-29.

[7] Véanse a continuación las últimas cifras que figuran en el informe 2024 de la Iglesia católica en Bélgica: 270.888 alumnos (59,9%) asisten a una escuela primaria católica en Flandes y 349.910 alumnos (70,7%) están matriculados en una escuela secundaria. En la Comunidad francófona y germanófona, 135.906 alumnos (43%) asisten a una escuela primaria católica y 230.457 alumnos (62,4%) a una escuela primaria católica. En línea: www.cathobel.be/eglise-en-belgique/rapport-annuel-eglise/#2024 (consultado el 29 de marzo de 2026).

El panorama eclesial y sociocultural en Chile está marcado por la secularización, que ha relegado la experiencia religiosa al ámbito privado y ha reducido tanto la práctica sacramental como la pertenencia comunitaria[8], particularmente entre los jóvenes, además de la persistente crisis de confianza derivada de los abusos clericales. Al mismo tiempo, la estructura familiar ha cambiado, con hogares más pequeños, una elevada proporción de familias monoparentales[9], parejas que conviven sin vínculos civiles o religiosos, y un número creciente de personas que optan por no tener hijos. Además, la mayor integración de la mujer en el mercado laboral está reconfigurando los roles parentales. Con estos cambios sociales, la transmisión intergeneracional de la fe se está produciendo de una manera diferente a la del pasado. Muchas personas se preguntan ahora cuál es la mejor manera de garantizar que padres e hijos crezcan en la fe. En este contexto, los sacramentos de iniciación son oportunidades privilegiadas para reactivar la pertenencia eclesial, y los abuelos se convierten a menudo en mediadores decisivos de la tradición y la oración familiar. La afluencia masiva de inmigrantes está creando una dinámica intercultural que revitaliza las parroquias y enriquece la catequesis, pero al mismo tiempo exige mayores esfuerzos para acogerlos e inculturarlos. La tradicional catequesis familiar, antaño pilar de la transmisión de la fe, ha perdido consistencia y se ha fragmentado en experimentos heterogéneos de escaso impacto, mientras que la preparación para la confirmación genera preocupación pastoral por la falta de frutos visibles de madurez cristiana.

---

[8] Véase PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE, *Results of the UC 2023 Bicentennial National Survey*, p. 85-89, en linea : www.politicaspublicas.uc.cl/web/content/uploads/2024/04/Bicentenario-2023-final-1.pdf (consultado el 29 de marzo de 2026).

[9] Véase PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO. *Informe sobre Desarrollo Humano Chile 2024. ¿Por qué nos cuesta cambiar? Liderando el cambio para el desarrollo humano sostenible* (PNUD, Santiago de Chile 2024), p. 40-42.

Finalidades de las prácticas chilena y belga

Así, cuando comparamos los objetivos de nuestras "buenas prácticas", lógicamente constatamos una divergencia importante: mientras que uno de los objetivos es trabajar por la catequesis en Chile, en las escuelas belgas la tarea es más bien identificar prácticas pastorales que permitan enraizarse en la tradición cristiana y al mismo tiempo abrirse a la diversidad a través del diálogo[10] . En este contexto belga ya no existe una finalidad catequética. Al mismo tiempo, la catequesis se organiza de forma independiente en las parroquias, al margen de las estructuras escolares.

En consecuencia, hablar de "maduración en la fe", "preparación sacramental" o "recepción de los sacramentos" ya no es corriente en las escuelas belgas. Incluso el término "evangelización" se considera sospechoso[11]. A pesar de ello, uno de los objetivos de la pastoral belga es poner a la gente cara a cara con Cristo de forma personal y comunitaria[12].

Como resultado, los textos eclesiales de referencia que utilizamos en nuestros análisis divergen lógicamente: mientras que los documentos eclesiales relacionados con la catequesis (*Directorio General para la Catequesis* 1997, *Directorio para la Catequesis* 2020) pueden ser utilizados en Chile, los textos

---

[10] Véase el folleto de la Comisión Interdiocésaine de Pastorale Scolaire (CIPS) belga francófona. *S'enraciner dans l'Évangile et s'ouvrir à la pluralité de la société actuelle par le dialogue*, en linea : enseignement.catholique.be/decouvrir-penser-lenseignement-catholique/decouvrir/le-projet/pastorale-scolaire (consultado el 29 marzo dev2026).

[11] Así, mientras que la frase "la escuela cristiana evangeliza educando" seguía presente en 1995 en el proyecto educativo cristiano belga francófono *Mission de l'école chrétienne*, esta mención desapareció en las tres ediciones siguientes.

[12] A propósito de este punto, aunque los métodos son ciertamente muy diferentes en Bélgica y en Chile, constatamos una convergencia para alcanzar este objetivo: "poner a la gente cara a cara con Cristo".

belgas mencionan mucho más raramente estos documentos de la Iglesia[13]. Sin embargo, los textos de la Congregación para la Educación Católica (ahora

Dicasterio para la Cultura y la Educación) se utilizan con más frecuencia en Bélgica. En Flandes -zona norte de Bélgica donde se habla el flamenco-, por ejemplo, los teólogos de la KULeuven han analizado el reciente documento de 2022, *La identidad de la Escuela Católica para una cultura del diálogo*, y lo han puesto en perspectiva con su modelo de la *Katholieke Dialoogschool* ("*Escuela Católica del Diálogo*")[14]. Esto incluye una dimensión dialógica teológicamente fundada (véase el punto II. 4), como se indica en el "texto de visión" publicado en 2015 por la Escuela Católica del Diálogo[15]. Asimismo, muchas "buenas prácticas" en Bélgica incorporan esta dimensión dialógica, como es el caso, por ejemplo, de los talleres de símbolos. Además, las encíclicas *Laudato Si'* y *Fratelli tutti* son recursos interesantes para crear nuevas actividades pastorales escolares en Bélgica. De hecho, estos textos, de alcance universal, pueden interesar más a los jóvenes que no son católicos practicantes[16]. Esta dimensión dialógica está muy presente en Chile, pero no se nombra, no forma parte aún del lenguaje utilizado pastoral y eclesialmente.

Sea como fuere, en ambos países se observa un ímpetu similar de los líderes catequísticos en Chile y de los líderes pastorales en Bélgica por ofrecer experiencias formativas que incluyan e involucren a toda la comunidad educativa.

---

[13] Los francófonos hablan incluso de un simple vínculo "simbólico" entre la Iglesia y las escuelas católicas desde 2002.

[14] Didier POLLEFEYT & Jan BOUWENS, « The Vatican and the Catholic Dialogue School as a 'Place of Differences Living Together in Harmony'», en *Marriage, Families & Spirituality*, 28, 2022, p. 291-305.

[15] En línea: pro.katholiekonderwijs.vlaanderen/katholieke-dialoogschool/visietekst (consultado el 29 de marzo de 2026).

[16] Véanse las secciones I.2.a y I.2.b, que presentan respectivamente los talleres de símbolos y las herramientas para la exposición *Fratelli tutti*.

Nuevos métodos participativos

A pesar de sus diferentes contextos y objetivos, nuestro análisis cruzado revela una dinámica común, la de fomentar métodos nuevos, más activos y participativos. En cada caso, se trata de responder a los desafíos contemporáneos y a las preguntas existenciales de los jóvenes y los niños actualizando y renovando las actividades. En ambos casos, las prácticas catequéticas y pastorales pretenden ir más allá de la transmisión de conocimientos para *ofrecer una experiencia viva*, sin caer en la trampa de un enfoque académico demasiado rígido.

En la práctica, en Chile se proponen diversas actividades: juegos, canciones, dibujos, esculturas y utilización de medios audiovisuales. En la Bélgica francófona, los equipos de pastoral escolar de Bruselas han desarrollado un método de experimentación del diálogo en talleres de símbolos. Además, para acompañar la exposición *Fratelli tutti*, se han puesto en marcha diversas actividades y se han diseñado varias herramientas: reapropiaciones artísticas, proyectos solidarios y cívicos, un *juego de escape*, juego de improvisación bíblica para (re)descubrir la parábola del Buen Samaritano, colaboraciones con asociaciones caritativas, etc. Vemos que los nuevos enfoques catequéticos o pastorales implican una mayor participación del público al que van dirigidas estas actividades.

Además, en ambos contextos, hemos destacado la importancia de las prácticas comunitarias orientadas al crecimiento individual y colectivo (compartir comidas, actividades solidarias, etc.) iluminadas por testimonios. Estas actividades que se desarrollan generalmente fuera de las aulas tienen que ser acompañadas de tiempos y lugares "donde pueda expresarse el sentido de la fe"[17]. Los métodos utilizados son inductivos y a menudo se basan en la

[17] Véase el Folleto del CIPS, *S'enraciner dans l'Évangile et s'ouvrir à la pluralité de la société actuelle par le dialogue.*

experiencia (días de retiro, renovación, oración, compartir, celebración; experiencias "misioneras"). En estas actividades, los animadores intentan a menudo poner palabras a las experiencias de los jóvenes y luego relacionar estas experiencias con enseñanzas extraídas de textos sagrados (Biblia, etc.) o de textos magisteriales. Sin embargo, a la hora de poner en marcha estas actividades (en Bruselas en particular), muchos teólogos han subrayado la importancia de no limitarse a un enfoque monocorrelativo[18], en el que sólo vincularíamos las experiencias de los jóvenes a la única tradición cristiana. De hecho, el contexto de la diversidad belga llama a los líderes pastorales a pasar de las mono-correlaciones a las multi-correlaciones, de modo que las actividades pastorales puedan seguir siendo relevantes y significativas para toda la comunidad educativa[19]. En Chile, al tratarse de una catequesis sacramental, la pregunta se plantea de manera diferente porque está dirigida a los católicos.

La identidad de la escuela católica como desafío

A pesar de las diferencias que hemos destacado en las prácticas y objetivos perseguidos en Chile y Bélgica, en ambos contextos observamos un cuestionamiento del sentido y de las misiones específicas de la educación católica. Mientras que la "escuela católica" todavía puede ser vista como un

[18] Geoffrey LEGRAND, *L'éducation religieuse par les symboles. Une chance pour le dialogue interconvictionnel et interreligieux ? Préface de François-Xavier Amherdt*, Basel, Schwabe Verlag, (Théologie pratique en dialogue, 67), p. 176-178.

[19] Geoffrey LEGRAND, *L'éducation religieuse par les symboles*, p. 176-178. En ese texto el autor se apoya en particular en los trabajos de los teólogos flamencos de la KU Leuven (Didier Pollefeyt, Lieven Boeve, etc.).

"sujeto eclesial"[20] en Chile[21] , recurriendo a veces al paradigma de los "valores humanos, cristianos y evangélicos", ¿podríamos hablar todavía de una pertenencia eclesial de la escuela católica en Bélgica? Para avanzar en esta reflexión, he aquí un eco del trabajo realizado en Flandes.

Para reforzar su identidad, la escuela católica de Flandes (*Katholieke Dialoogschool*) ha desplegado una serie de herramientas (escala de Melbourne, escala de Victoria, etc.) y documentos[22] bajo la dirección del profesor Lieven Boeve, que a su vez se ha convertido en Director General de la Educación Católica Flamenca de 2014 a 2024. El proyecto de *la Katholieke Dialoogschool* consiste en "recontextualizar" la identidad de la escuela a través del diálogo, de ahí su nombre de "escuela católica de diálogo". En este planteamiento, el teólogo de la KULeuven utilizó argumentos teológicos para explicar cómo el diálogo era parte integrante de la identidad católica. Utilizando la categoría de interrupción, comenzó mostrando que es Dios mismo quien interrumpe muchas narraciones cerradas en la Biblia, pero también en nuestra historia humana (interrupción teológica). Basándose en *Dei Verbum*, el teólogo explicó también que Dios sigue revelándose hoy a través del diálogo[23] : para los cristianos, el diálogo no es sólo una necesidad

---

[20] CONGREGATION POUR L'ÉDUCATION CATHOLIQUE, *L'identité de l'école catholique pour une culture du dialogue*, 30, [en línea] en : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20220125_istruzione-identita-scuola-cattolica_fr.html (consultado el 4 de setiembre de 2026).

[21] La escuela católica es un verdadero "sujeto eclesial" según el *Directorio para la Catequesis*, 2020, 311, porque hace visible la misión de la Iglesia en el contexto educativo formal, ratificando así su propia identidad y misión CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Directoire général pour la catéchèse,* 1997).

[22] Véase el sitio site *Enhancing Catholic School Identity* qui rassemble toutes ces ressources. En ligne : www.ecsi.site/se/ (consultado el 29 de marzo 2026).

[23] Lieven BOEVE, « Faith in dialogue: the Christian Voice in the Catholic School », en *International Studies in Catholic Education*, 11, 2019, p. 37-50, ici p. 44 : « *God reveals*

contextual, sino también teológica, porque Dios sigue revelándose en el diálogo. Con la ayuda de varios colaboradores, ha desarrollado el proyecto de "escuela católica para el diálogo", que no se limita a los llamados valores humanos y cristianos. Según los teólogos flamencos, esta armonización por valores (monocorrelación) acaba erosionando la identidad de la escuela católica y ya no permite a los católicos percibir ni decir quiénes son. En cierto modo, es a través del diálogo y del encuentro con todas las personas de la comunidad educativa que "interrumpen" la comprensión cristiana como será posible discernir mejor las características de esta identidad católica:

> Es a través del encuentro con personas concretas y con la alteridad que la narrativa cristiana se ve desafiada e interrumpida. Es precisamente esa interrupción la que tiene el potencial de convertirse en el lugar en el que Dios se revela a los «cristianos de hoy»[24].

Por todas estas razones, el parámetro dialógico nos parece indispensable para hablar de "buenas prácticas" pastorales en Bélgica.

Aunque la reflexión teológica en torno a esta dimensión dialógica no me parece todavía tan desarrollada en el proyecto educativo del sur de Bélgica - la zona donde se habla el francés, la última declaración de *misión* de *la escuela cristiana* nos recuerda, sin embargo, que la escuela católica no es neutral. Este proyecto tiene una fuerte dimensión antropológica, con una atención específica a la "persona humana"[25]. Esto va de la mano con la

---

Godself through dialogue with human beings in history and in the world » ("Dios se revela a sí mismo a través del diálogo con los seres humanos en la historia y en el mundo").

[24] Lieven BOEVE, *God interrupts History*, p. 48 : "Es a través del encuentro con los otros y con la alteridad como se desafía e interrumpe la narrativa cristiana. Es esa interrupción la que tiene el poder de convertirse en el lugar donde Dios se revela a los cristianos de hoy" (traducción personal).

[25] SeGEC, *Mission de l'école chrétienne*. *Projet éducatif de l'enseignement catholique. Enseignement obligatoire,* 4e éd., Bruxelles, 2021. En linea :

creación de las actividades pastorales escolares descritas al principio de este artículo, que hacen mucho hincapié en el diálogo y el desarrollo de actividades fraternas.

En Chile, la catequesis escolar, como parte del Proyecto Educativo Institucional, es mucho más que un componente curricular o una actividad pastoral; es un verdadero vehículo de evangelización integral. Al favorecer el encuentro profundo con Cristo y fomentar la vida comunitaria, la catequesis escolar fortalece la identidad católica del establecimiento educacional y su misión como sujeto eclesial. Este carácter evangelizador no se limita a la transmisión de conocimientos o a la preparación para los sacramentos, sino que invita a la comunidad educativa a vivir una experiencia de fe que transforma los corazones (en el sentido bíblico) y las mentes.

Para cumplir plenamente esta misión, la catequesis escolar debe ser reconocida como un área diferenciada y complementaria de la educación religiosa, capaz de dialogar con otras áreas de formación y enseñanza, así como con la Iglesia diocesana. Este vínculo no sólo enriquece la experiencia educativa, sino que también permite que la catequesis se convierta en un puente entre la fe y la vida, ayudando a los alumnos, a las familias y a los educadores a integrar sus convicciones religiosas en su vida cotidiana y en su responsabilidad social, y en una red eclesial más amplia y universal, como indica su nombre católico.

Un aspecto esencial de este proceso es la colaboración activa con las familias, especialmente en la transmisión de la fe a las nuevas generaciones. La catequesis escolar no sólo apoya a las familias en su papel de primeros educadores de la fe, sino que también responde a las lagunas y desafíos que muchas familias afrontan en este ámbito.

---

enseignement.catholique.be/wp-content/uploads/2021/07/mec-2021-def.pdf (consulté le 29 mars 2026). Véase en particula el capítulo : « Une éducation pour la personne », p. 6-9.

En este contexto, es imprescindible una teología de la educación que ilumine y articule el diálogo entre la catequesis y el proyecto educativo institucional, proporcionando un marco de referencia para una pastoral educativa coherente y significativa. Incluso nos atreveríamos a decir que necesitamos una eclesiología capaz de reinterpretar los carismas fundacionales de las

instituciones educativas a la luz de los signos de los tiempos, permitiendo que las escuelas católicas sean verdaderos faros de esperanza y testimonio cristiano en una sociedad cada vez más compleja y secularizada. Pero estos faros deben estar en red con otros faros.

Además, la catequesis escolar debe incorporar una dimensión sinodal que fomente la corresponsabilidad y el discernimiento comunitario. Esto significa trabajar en comunión con las parroquias y diócesis, y viceversa, superando tensiones históricas y tendiendo puentes de colaboración efectiva. En Chile, sólo desde esta perspectiva sinodal la catequesis escolar puede no sólo fortalecer la identidad católica de la escuela, sino también enriquecer la vida de la Iglesia en su conjunto[26].

Por último, tanto en Chile como en Bélgica se repite una doble constante: por una parte, la importancia de adaptar los contenidos catequéticos o pastorales a las diferentes realidades de los establecimientos educacionales, debido a la creciente diversidad entre establecimientos, y por otra, la importancia de escuchar la experiencia de los actores en terreno para afinar, desarrollar y mejorar los procesos educativos existentes.

Reflexiones sobre la formación

La *formación de* los agentes de catequesis y/o de pastoral es un reto importante, tanto en lo que se refiere a la formación inicial como a la

[26] CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE, *Orientaciones para la renovación de la catequesis* de iniciación cristiana en Chile, 27-30.

formación continua. Muy a menudo, son los profesores de religión los que organizan actividades catequéticas y/o pastorales como complemento de su función principal de enseñanza. Sin embargo, las competencias necesarias para poner en marcha este tipo de actividades pastorales no son exactamente las mismas que las de los profesores de religión. Además de las competencias pedagógicas y teológicas, estas personas también necesitan una formación en gestión de proyectos y gestión de equipos, a veces con perfiles muy diferentes. Por tanto, hay que considerar todo un aspecto metodológico en la formación de estas personas, para que puedan llevar a cabo actividades de calidad con vistas a un "itinerario pastoral amplio y estructurado". ¿Tal vez sea ésta una oportunidad para que Bélgica y Chile establezcan un certificado o un curso de formación en pastoral escolar, inicial o permanente, en respuesta a esta observación?

Conclusiones y perspectivas

Esta reflexión comparada confirma que, tanto en Chile como en Bélgica, los procesos de secularización y pluralización cultural no niegan la relevancia de la escuela católica; por el contrario, la desafían a recrear su identidad desde la lógica del diálogo y la hospitalidad de la fe. En el caso chileno, la catequesis escolar se revela como un auténtico eje transversal que articula itinerarios evangelizadores, proyecta la pastoral más allá del aula y refuerza la condición de la escuela como sujeto eclesial. En el contexto belga, las prácticas pastorales descritas demuestran que la dimensión kerigmática puede expresarse en tono dialógico sin renunciar al núcleo cristológico que la sustenta. Las dos experiencias coinciden en su énfasis en métodos inductivos y participativos que integran símbolos, relatos y acciones solidarias, superando la simple transmisión de información para situar el Evangelio en el centro del horizonte vital de la comunidad educativa.

Los resultados subrayan la urgente necesidad de abandonar una visión monocorrelativa -centrada únicamente en la propia tradición- y avanzar hacia

una visión multicorrelativa que integre la diversidad cultural y religiosa como ingrediente constitutivo de la acción formativa. Esta mutación hermenéutica exige que la escuela católica, aquí y allá, pase de la categoría de "valores" a la de "relaciones", ya que es en la interacción donde el kerigma se hace inteligible y operativo. La identidad católica, así entendida, deja de expresarse prioritariamente en acentos normativos para resplandecer en experiencias transformadoras de encuentro, capaces de generar relatos de sentido compartido.

En ambas latitudes, la fragilidad de la transmisión familiar de la fe pone de relieve el valor insustituible de las redes intergeneracionales: abuelos y referentes comunitarios aparecen como mediadores indispensables que reavivan la cadena de la memoria creyente. El aporte de los migrantes, tan singular en Chile y cada vez más decisivo en Bruselas, exige el diseño de una catequesis o pastoral intercultural que combine la integración, el reconocimiento de la alteridad y la celebración de la diversidad en la unidad del Cuerpo de Cristo. Frente a la dispersión metodológica identificada, se hace prioritario el desarrollo de marcos orientadores comunes, nutridos de la eclesiología sinodal pero flexibles a la vez, que permitan armonizar la creatividad local con una clara intención evangelizadora.

En este sentido, se propone continuar el trabajo académico entre investigadores, para discutir, evaluar y difundir buenas prácticas, facilitando las transferencias pedagógicas y pastorales. La formación inicial y continua de los agentes catequéticos y pastorales también requiere un esquema de certificación compartido que garantice las competencias teológicas, didácticas y de gestión de proyectos, incorporando módulos sobre liderazgo sinodal, análisis de contexto y evaluación de impacto. La experiencia flamenca, con su método de recontextualización, puede ofrecer a Chile instrumentos validados para medir la acogida, el clima de diálogo y la resonancia de las actividades catequéticas; a su vez, la riqueza simbólica y

litúrgica de Chile puede inspirar al mundo escolar belga a redescubrir los lenguajes performativos de la fe.

La investigación futura debe profundizar en la dimensión evaluativa: urge definir indicadores de madurez cristiana que no se limiten al cumplimiento sacramental o al activismo pastoral, sino que consideren la integración existencial de la fe, la participación eclesial sostenida y el compromiso solidario. También es necesario explorar el potencial de la inteligencia artificial generativa para el diseño de materiales catequéticos contextualizados, la salvaguarda de criterios éticos y la mediación pedagógica del agente humano. Una dirección promisoria sería el estudio longitudinal del impacto de la interculturalidad en la construcción de identidades creyentes dialógicas; la comparación Chile-Bélgica ofrece un laboratorio privilegiado para tal análisis.

Por último, se subraya que la sinodalidad, entendida como estilo permanente de discernimiento comunitario, no es un apéndice metodológico. De este modo, nuestras escuelas pueden convertirse, en Valparaíso o en Bruselas, en talleres de humanidad reconciliada, capaces de tejer la evangelización, la cultura y el servicio en el tejido mismo de la vida cotidiana, y de dar cuenta, con dulzura y respeto, de la esperanza que habita en nosotros.

Catequesis bíblica y conversación en el Espíritu

Prácticas emergentes de renovación espiritual y eclesial

Yves GUÉRETTE
Universidad Laval (Québec)

Marcela MAZZINI
Universidad Católica Argentina

Olvani SANCHEZ HERNANDEZ
Universidad Laval (Québec)

En los últimos años, el llamado a una Iglesia «en salida», más cercana a la vida de las personas y más atenta a la acción del Espíritu en lo cotidiano, ha resonado con fuerza en las Iglesias de todo el mundo. Este impulso ha sido reforzado por el proceso sinodal iniciado por el papa Francisco, quien invitaba a todo el Pueblo de Dios a «caminar juntos» en la escucha, el discernimiento y la misión. Sin embargo, este horizonte sinodal plantea un desafío concreto: ¿cómo encarnar esta orientación en las realidades locales, especialmente allí donde la Iglesia parece lejana, incomprendida o incluso ausente?

A partir de esta preocupación, este trabajo presenta y analiza dos experiencias eclesiales que manifiestan, en su desarrollo, una auténtica pedagogía del caminar conjunto, sinodal. Ambas permiten vislumbrar sendas posibles para

renovar la vida eclesial a partir de la conversación, el encuentro, la escucha y la acogida.

En un primer momento, se describirán brevemente estas dos experiencias, situadas en contextos socioculturales muy distintos —una en una diócesis de la periferia de Buenos Aires (Argentina), y la otra en un entorno universitario en Quebec (Canadá)—. En un segundo momento, se ofrecerá una lectura teológica de dichas experiencias a la luz del relato de los discípulos de Emaús (Lucas 24,13-35), poniendo un énfasis particular en el vínculo entre catequesis, escucha activa, sinodalidad y renovación eclesial.

La experiencia de la conversación en el Espíritu como parte del trabajo postsinodal en la diócesis de San Isidro en Argentina

La diócesis de San Isidro se encuentra en Argentina, en la provincia de Buenos Aires, más concretamente en la zona norte del área metropolitana de Buenos Aires. Tiene una superficie de 1.379 km² y una población de 1.036.671 habitantes, de los cuales 990.000 son católicos. Cuenta con 2 obispos, 108 sacerdotes diocesanos, 16 sacerdotes religiosos y 47 diáconos permanentes.

En cuanto a la vida consagrada, además de los 16 religiosos sacerdotes pertenecientes a 6 congregaciones, la diócesis acoge a 86 religiosas pertenecientes a 14 congregaciones femeninas. También hay 18 mujeres que viven otros estilos de especial consagración. La diócesis cuenta con 67 parroquias y 58 centros de enseñanza católica bajo la jurisdicción del obispado, entre ellos un instituto de formación y una universidad diocesana. También hay 23 escuelas pertenecientes a congregaciones religiosas. En el ámbito de Cáritas, hay 60 centros educativos comunitarios, 70 Cáritas parroquiales y 69 centros de acogida especializados para personas en situación vulnerable.

El proceso de conversación Espiritual en San Isidro

En abril de 2023 se celebró un retiro para unas 400 personas bajo el lema «Ensancha el espacio de tu tienda» (Is 54,2-3). Este retiro retomó el trabajo realizado en la reunión continental del sínodo y utilizó el método de la conversación espiritual (CE).

A partir de la lectura de la cita de Isaías, los participantes se dividieron en grupos de 10, cada uno dirigido por un facilitador capacitado a tal efecto, con un secretario para tomar notas. El método consistió en tres rondas en las que las personas compartían sus pareceres sobre el texto, en especial respecto a lo que percibían como llamado de Dios para su comunidad de fe. Este ejercicio estuvo precedido por una hora de oración personal.

En una primera ronda, se expresa lo que cada uno/a siente como moción del Espíritu, en una segunda ronda se retoma lo que otro/a hermano/a ha compartido y en una tercera se intenta alcanzar algún tipo de consenso.

Los participantes apreciaron mucho el método. Aunque indicaron que no era ideal para tomar decisiones concretas, sintieron que se había producido un cambio profundo en la dinámica de las relaciones, incluso entre personas que se conocían poco o nada de antemano. Varios de ellos adoptaron con entusiasmo esta dinámica de conversación en sus comunidades: consejos parroquiales, capillas, equipos directivos de escuelas, centros de Cáritas.

A raíz de este retiro, también se decidió integrar el CE en las reuniones del Consejo Sinodal Diocesano. El Consejo está formado por unas 200 personas, que se reunieron tres veces en 2023 y tres veces en 2024. Desde entonces, el ambiente y la dinámica de los encuentros se han transformado: los participantes hablan libremente y se sienten apoyados al escucharse unos a otros.

Entrevista a los participantes en la CE de San Isidro

Nuestra encuesta tomó forma en el contexto de los trabajos del Consejo Sinodal Diocesano. Se realizaron cinco entrevistas semiestructuradas con actores clave: el obispo auxiliar, la canciller diocesana, la directora de Cáritas diocesana, un diácono permanente y una animadora juvenil. A los entrevistados se les plantearon las siguientes preguntas: *¿Qué beneficios ha aportado la conversación en el Espíritu a nuestra vida cristiana y a nuestra comunidad? ¿Qué dificultades encontraste/encontraron? ¿Cuáles son los desafíos que tenemos por delante?*

Las transcripciones de las entrevistas se analizaron mediante el método de categorización, que comprende las cuatro etapas siguientes: identificación de unidades de significado, codificación abierta, categorización axial y, a continuación, codificación selectiva.

Resultados y conclusiones de la encuesta CE

Las entrevistas nos permitieron hacer una serie de observaciones sobre la puesta en práctica de la CE. Fue en general una experiencia positiva y estimulante, puesto que la escucha y la participación son dos pilares esenciales del camino sinodal, parece que la conversación espiritual permitió un diálogo más profundo y auténtico. Este método sitúa a todos los participantes en pie de igualdad, evitando que sólo los más acostumbrados a hablar dominen el intercambio, creando un clima de auténtica escucha. Aquí, cada voz se tiene en cuenta para crear un auténtico espacio de encuentro interpersonal. Muchos están muy contentos de que el método se utilice ahora en las comunidades parroquiales y en diversos grupos pastorales, ya que está cambiando la dinámica de la interacción y las relaciones dentro de las comunidades.

Escuchar incondicionalmente, sin estar pensando en la respuesta y poder hablar sin ser interrumpido, ha transformado la forma en que se toman las

decisiones y se disciernen las orientaciones pastorales. Los jóvenes, en particular, se han sentido valorados y escuchados en «igualdad de condiciones» respecto de los adultos con más experiencia en el trabajo eclesial. A medida que las personas se familiarizan con el método, su comprensión se profundiza y su aplicación se hace más fluida y eficaz. Los mejores facilitadores son los que tienen experiencia pastoral o docente. Parecen ser más empáticos y flexibles en su tarea.

Sin embargo, facilitar la CE también implica una serie de problemas y retos. Entre ellos, el lugar y el papel del facilitador en el proceso: ante todo, es imprescindible solicitar la participación de personas bien formadas. Sin la formación pertinente, muchos participantes tienden a caer en el viejo patrón de debate. Esto ralentiza o incluso frustra el proceso de CE. Es necesario asegurarse de que nadie monopoliza la palabra y que todos puedan participar. Por lo tanto, el animador debe saber cuándo invitar a una persona a hablar y validar cada intervención.

A lo largo de las entrevistas, también surgieron otros retos:

- la dificultad de adaptación, e incluso, a veces, la actitud resistente de los responsables de los grupos parroquiales, a los que les cuesta más adaptarse;
- la escasa apertura y capacidad de acogida de algunos participantes, que permanecen encerrados en sus ideas preconcebidas, lo que dificulta la co-construcción de nuevas aproximaciones a la realidad;
- alcanzar el consenso del grupo, aunque se experimenta un crecimiento en el proceso de escucha;
- la falta de tiempo, que a veces impide concluir la fase final del proceso, esencial para alcanzar consensos;
- el respeto de las consignas y de los plazos, sobre todo cuando se abordan temas delicados.

Por último, han surgido algunas pistas de desarrollo y maduración para la aplicación y difusión de la CE. En primer lugar, para optimizar la práctica, sería prudente apoyarla o introducirla cada vez con una oración preparatoria, identificar buenos facilitadores y exigir una rigurosa toma de notas. En segundo lugar, puesto que la perennidad del método depende de un compromiso duradero, la CE no debe considerarse solamente como un método pre-sinodal, sino que debe integrarse en la vida de las comunidades. La conversación en el Espíritu debe considerarse cada vez más como un «estilo» de convivencia que transforma las relaciones cotidianas de los cristianos. El reto consiste en mantener viva la esencia de la CE, para que siga siendo un espacio de escucha auténtica y no una mera rutina.

También se planteó una cuestión importante: ¿por qué no abrir espacios de diálogo con personas ajenas a la Iglesia, que incluso son críticas con ella? Esto podría ayudarnos a comprender mejor la realidad plural en la que se desenvuelven las comunidades cristianas y a ajustar la evangelización a las necesidades actuales.

La experiencia de la Catequesis bíblica de la liturgia dominical de la Palabra (CBLDP) en Quebec, Canadá

Desde el inicio de la pandemia de Covid-19, han surgido en Quebec y en otras provincias francófonas de Canadá diversos grupos de catequesis de adultos, con el objetivo de vivir una experiencia renovada de aprendizaje catequético y de celebración de la Palabra, en modalidad virtual debido a las restricciones sanitarias. Casi cinco años después, varios de estos grupos —que evocan la forma de pequeñas comunidades eclesiales (*ecclesiolae*)— continúan reuniéndose regularmente para compartir la catequesis, a pesar de que el retorno a las celebraciones eucarísticas presenciales ha dificultado la continuidad de sus encuentros dominicales en línea centrados en la liturgia de la Palabra.

Objetivos y descripción del método de la CBLDP

Esta práctica de catequesis de adultos, articulada en torno a los textos bíblicos de la liturgia dominical de la Palabra, tiene como objetivos principales: 1) Propiciar una experiencia, tanto personal como comunitaria, de la resonancia interior de la Palabra de Dios. 2) Facilitar el aprendizaje de la conducción y animación de encuentros catequéticos con adultos. 3) Profundizar en el vínculo intrínseco entre catequesis y liturgia. 4) Fomentar la creación de pequeñas comunidades eclesiales (*ecclesiolae*) que puedan consolidarse a partir de la fracción y el anuncio de la Palabra.

Funcionamiento del proceso

El desarrollo de esta catequesis sigue una secuencia metodológica precisa, compuesta por las siguientes etapas:

Etapa 1. Acogida de los participantes.

Etapa 2. Introducción a la catequesis mediante la lectura meditativa del salmo correspondiente al domingo siguiente.

Etapa 3. Proclamación del pasaje evangélico del domingo, seguida de una identificación personal de aquellos elementos —expresiones, reacciones de los personajes, imágenes o situaciones— que resultan desconcertantes o poco comunes; de aquello que parece inverosímil o incluso imposible; de acciones que descolocan por no ajustarse al orden habitual de las cosas; o de la forma, a veces inesperada, en que Dios habla, actúa o incluso guarda silencio, etc.

Etapa 4. Puesta en común de los asombros y cuestionamientos suscitados por el texto, sin intentar ofrecer respuestas inmediatas o espontáneas.

Etapa 5. Proclamación de los otros dos textos bíblicos de la liturgia dominical de la Palabra.

Etapa 6. Trabajo individual de relación y resonancia entre los textos: identificación de palabras, imágenes o ideas comunes que permitan establecer vínculos entre los relatos.

Etapa 7. Compartir los hallazgos y construir, tanto de manera individual como colectiva, una nueva inteligencia de la fe.

Etapa 8. Conclusión de la catequesis con la proclamación del salmo.

Etapa 9. El domingo siguiente, para los grupos que así lo deseen: celebración de la Palabra, ya sea de manera presencial o por videoconferencia.

Entrevistas con participantes de la CBLDP en Quebec

En febrero de 2025, se realizaron entrevistas semiestructuradas con diez personas participantes de un grupo de Catequesis bíblica de la liturgia dominical de la Palabra (CBLDP) en la provincia de Quebec. El objetivo de los investigadores era explorar las nuevas formas de socialización humana y religiosa que podrían estar emergiendo a partir de los primeros cinco años de implementación experimental de esta modalidad catequética en las parroquias de Quebec.

Las entrevistas permitieron recabar información en torno a las siguientes cinco preguntas:

1. ¿Su grupo se reúne por videoconferencia, de manera presencial, o combinando ambas modalidades?
2. ¿Cuáles son las ventajas y aspectos de interés que ofrece cada una de estas modalidades?
3. ¿Considera que esta práctica de catequesis permite vivir relaciones humanas significativas? En caso afirmativo, ¿podría justificar su respuesta?

4. ¿Considera que esta forma de catequesis favorece el profundizar, compartir y celebrar su fe cristiana? En caso afirmativo, ¿podría justificar su respuesta?
5. ¿Percibe o experimenta alguna forma de «novedad» en la manera de vivir o de hacer Iglesia a través de esta práctica?

Resultados y hallazgos de la investigación sobre la CBLDP

El enfoque pedagógico y exegético de esta catequesis se distingue por la centralidad que otorga a los momentos de sorpresa y asombro que surgen durante la lectura de los textos bíblicos. Los participantes dan testimonio de un verdadero crecimiento en su fe, alimentado por una lectura de las Escrituras renovada y estructurante. Varios de ellos observan, además, que la catequesis estimula un compromiso más activo en la vida cristiana y genera una auténtica transformación personal. Esta manera de vivir la catequesis es percibida como un camino de humanización integral, basado en la escucha, la palabra compartida y la acogida de la experiencia vivida.

Esta práctica catequética promueve la sinodalidad al fomentar relaciones humanas solidarias y significativas entre los participantes. Contribuye a la emergencia de una Iglesia más libre y abierta. Al transformar las prácticas eclesiales, esta forma de catequesis prioriza el acompañamiento y la escucha, dejando atrás el modelo tradicional de transmisión unidireccional del saber religioso. Aunque este cambio puede encontrar ciertas resistencias, favorece una pastoral más relacional, centrada en la persona. Varios participantes expresan su deseo de vivir la Iglesia según el modelo de pequeñas comunidades eclesiales (*ecclesiolae*), fortaleciendo así los lazos fraternos y la solidaridad espiritual.

Por otra parte, esta catequesis renueva la participación en la celebración eucarística al propiciar una preparación espiritual más profunda y una implicación más consciente de los fieles. Si bien se identifican algunas tensiones —en particular, relativas a la calidad desigual de las homilías

dominicales—, la catequesis abre el camino a nuevas formas de encuentros dominicales, centrados en una participación más activa y comunitaria. Algunos participantes del estudio afirman que los frutos de esta catequesis les permiten animar celebraciones de la Palabra con mayor interactividad.

Finalmente, los participantes manifestaron interés en ambas modalidades de encuentro: presencial y a distancia. Las reuniones virtuales (por Zoom) presentan ventajas como la posibilidad de reunir a personas geográficamente distantes y de mantener una regularidad en los encuentros. Las reuniones presenciales, por su parte, permiten construir vínculos más profundos y generar una dinámica grupal más cálida y cercana.

En suma, esta catequesis es percibida como una práctica profundamente fecunda, generadora de vínculos significativos y portadora de una experiencia renovada de la fe, que congrega a personas de diversos contextos en un camino espiritual compartido.

Interpretación teológica de los resultados de las entrevistas

La interpretación teológica que aquí presentamos ha sido elaborada a partir de un trabajo de correlación crítica entre los resultados de ambas investigaciones y el relato del encuentro de los discípulos de Emaús con el Resucitado (Lc 24)[1].

---

[1] En cuanto al método de correlación crítica mutua, veremos, en particular: Edward SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, 1992; Marc DUMAS, « Corrélation - Tillich et Schillebeeckx », en: *Précis de théologie pratique*, Théologies pratiques, Montréal/Bruxelles, Novalis/Lumen Vitae, 2004, p. 71-83; Marc DUMAS, « Corrélations d'expériences ? », en: *Laval théologique et philosophique*, 60, 2004, p. 317-334; Marc DONZÉ, « La théologie pratique : entre corrélation et prophétie », en: *Pratique et théologie,* Genève, Labor et Fides, 1989; Klauspeter BLASER et Nicolas MONNIER, *La théologie au XXe siècle. Histoire-Défis-Enjeux*, Lausanne, Suisse, L'Age d'Homme, 1995.

El relato del camino a Emaús se encuentra al final del Evangelio de Lucas, tras el anuncio de la resurrección por parte de las mujeres y antes de la aparición a los Once. François Bovon lo considera una pieza central que conecta el sepulcro vacío con la misión de la Iglesia[2]. Se trata de una narración simbólica con elementos históricos, que propone una catequesis narrativa para las comunidades pospascuales. Refleja el itinerario de la fe pascual: desde la tristeza y la decepción hasta el reconocimiento del Señor.

Si la etimología de la palabra «sínodo» significa «caminar juntos», entonces el camino compartido con Jesús y el de-camino de los discípulos son el corazón de este relato lucano. Como señala Robert J. Karris: «Esta historia exquisita, que sólo se encuentra en este Evangelio, resplandece con temas típicamente lucanos, especialmente los del camino, la fe como visión, y la hospitalidad. [...] Los dos discípulos han abandonado el camino de Jesús porque él no cumplió sus expectativas. [...] El lector debería recordar el tema lucano del camino como imagen predominante del discipulado entre 9,51 y 19,27»[3].

En el Evangelio de Lucas, la pedagogía de la comunicación de la fe se manifiesta en la presencia muchas veces inesperada de Cristo en medio de la vida más humilde y cotidiana: «se desliza a través de los diversos comportamientos humanos para despertar las libertades. Podríamos decir que, en Lucas, la historicidad de la resurrección se mide por esta presencia de Jesús: una presencia tan cotidiana que resulta inesperada, tan inesperada que es desconcertante»[4]. Bovon recuerda a este respecto que «el caminar

---

[2] François BOVON, *El Evangelio de Lucas*, t. IV: *Lc 19,28-24,53*, Salamanca, Sígueme, 2010, p. 629.

[3] Robert J. KARRIS, «The Gospel According to Luke», dans R. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY (dir.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1990, p. 720.

[4] Philippe BOSSUYT et Jean RADERMAKERS, *Jésus parole de la grâce selon saint Luc 2. Lecture continue*, Bruxelles, Éditions Institut d'études théologiques, 1981, p. 508.

representa la vida tanto de los humanos como de los creyentes, y debe alcanzar su meta, aunque sea provisional»[5].

Para Bovon, este relato es una narración teológica con estructura catequética, que responde a la gran pregunta de la comunidad cristiana pospascual: ¿cómo reconocer al Resucitado hoy?[6] Esta dificultad de reconocimiento está relacionada con la lentitud de los dos discípulos para creer y con su falta de comprensión de todo lo anunciado por los profetas (Lc 24,25). Todavía no han releído ni reinterpretado la Ley y los Profetas a partir de la revelación de la persona de Cristo, de sus palabras y de sus obras. Más aún, «los dos personajes interpelados son "necios" (*anoētoi*), literalmente "sin inteligencia" (*a-nous*), porque no han creído (*tou pisteuein*), no desde una fe absurda, sino desde una fe que razona —porque han sido lentos de corazón (la fe no es sólo intelectual: también es afectiva, personal, existencial, holística)»[7].

Según Isidor Baumgartner, este relato pertenece al género de la «leyenda del viaje» como itinerario espiritual, una historia dentro de la Historia[8]. Esta percepción es confirmada por Bovon, quien afirma que el punto culminante del relato no está tanto en una posible Eucaristía como cima del evento, sino en la conversación que lleva del no-reconocimiento al reconocimiento, de la decepción a la alegría: un verdadero proceso espiritual, condensado en un viaje de ida y vuelta a Emaús en un solo día (v. 33)[9]. Del mismo modo, «no se trata de una "aparición" y Lucas evita el término, porque el énfasis se pone

---

[5] F. BOVON, *El Evangelio de Lucas*, t. IV, p. 629.

[6] *Ibid*.

[7] *Ibid*. Ver igualmente Philippe BOSSUYT et Jean RADERMAKERS, *Jésus parole de la grâce selon saint Luc 2*, p. 509.

[8] La temática del viaje está presente en muchas culturas, para señalar la transformación interior. Nos basta pensar en la Odisea. Cf Isidor BAUMGARTNER, *Psicología Pastoral. Introducción a la Praxis de la Pastoral Curativa*, Bilbao: Desclée de Brouwer, p. 94-95. Esto está enmarcado en un análisis del texto más extenso en 90-107. En realidad, a lo largo de esta extensa obra, el autor utiliza el relato de Emaús como figura de acompañamiento espiritual.

[9] F. BOVON, *El Evangelio de Lucas*, t. IV, p. 630.

en el camino a recorrer para reconocer una presencia, más que en el hecho de ver a una persona»[10]. Se trata de un encuentro que, en el Espíritu que vivifica y levanta, enciende e ilumina la interioridad desierta y solitaria. «En el Espíritu, la Escritura se lee ya no como escribas, sino como hijos»[11], o también como amigos de Aquel que da a conocer todo lo que ha recibido del Padre (Jn 15,15). La escucha de la Palabra que reinterpreta la existencia humana provoca la experiencia de un «corazón ardiente», encendido porque ha sido abrazado. Verdadera experiencia de una columna de fuego interior durante la noche (Dt 1,33), el descenso de Jerusalén a Emaús es iluminado hasta convertirse en ascenso: el retorno a Jerusalén para anunciar y comunicar lo vivido. Según las Escrituras, Dios habla en medio del fuego (Dt 4,12) porque Él mismo es fuego devorador (Dt 4,24): «Desde el cielo te hizo oír su voz para instruirte; y sobre la tierra te mostró su gran fuego, y oíste sus palabras desde el fuego» (Dt 4,36). Si en otro tiempo fue en tablas de piedra donde Dios grabó sus Diez Palabras, en medio de la montaña en llamas, hoy las graba en corazones de piedra transformados en corazones de carne (Ez 36,26). Como el fuego que brota delante del Señor y devora el holocausto en el altar (Lv 9,24; 6,5-6; 10,1-2), el corazón de los discípulos queda consumido por un fuego nuevo. ¿No se han convertido los discípulos de Emaús en una zarza ardiente, encendidos, pero no consumidos, donde Dios hace resonar su Nombre en una tierra nuevamente santificada (Ex 3,2-6)?

Esta imagen del «corazón ardiente» evoca también la experiencia de las «lenguas como de fuego» que se posaron sobre cada discípulo encerrado en el Cenáculo en Pentecostés. El itinerario espiritual de los cincuenta días, desde la mañana de Pascua hasta Pentecostés, culmina también en la proclamación inesperada y transformadora de las maravillas de Dios (Hch 2,1-13). El fuego interior de la Palabra no puede ser contenido. Engendra y provoca cada vez el anuncio, el testimonio y la vida del Nombre de Dios en

---

[10] P. BOSSUYT et J. RADERMAKERS, *Jésus parole de la grâce selon saint Luc*, t. 2, p. 516.
[11] *Ibid*., p. 527.

quienes sienten esa necesidad vital: «El Señor dijo: He visto la miseria de mi pueblo en Egipto. He escuchado su clamor ante sus opresores; conozco sus sufrimientos [...] Ahora ve, yo te envío al faraón. Saca de Egipto a mi pueblo, los israelitas» (Ex 3,7-8.10).

Es significativo constatar que tanto la CE como la CBLDP[12] son percibidas por la mayoría de los entrevistados como experiencias que renuevan las relaciones humanas y como verdaderas vivencias espirituales, fruto del encuentro con el otro, de la escucha mutua y de la resonancia de la palabra y de la Palabra. Un participante con responsabilidad eclesial afirma haber vivido la CE «como uno más entre otros» (CE: P1-2). Esta convicción está también presente en la CBLDP, cuando una persona afirma: «las casas facilitaron acercamientos. Veo una Iglesia más sinodal, atenta a todos, porque el Espíritu Santo no se limita a una jerarquía. ¡Habla a través de todos sus hijos, para que su Palabra esté viva y actuante!» (CBLDP: 3.27). Igualmente, la CBLDP «genera relaciones humanas significativas porque, en el compartir, hay veces en que las personas se confían y logran vincularse con la Palabra.» (CBLDP: 3.14).

Asimismo, esta experiencia de la CBLDP, que parece generar la capacidad de leer e interpretar no sólo las Escrituras sino también la vida de hombres y mujeres, transforma el modo de asumir las tareas pastorales, y sobre todo, de anunciar y participar en el anuncio del Reino: «Para el equipo pastoral — cuyos miembros no participan en la CBLDP— me he vuelto un poco molesto, mucho incluso. Porque actualmente en mi equipo pastoral preparamos a catecúmenos para la confirmación, también para el bautismo... El equipo eligió un enfoque formativo difícil de conciliar con uno de los principios del catecumenado, que afirma que hay que acompañar a la persona desde donde

[12] Las indicaciones entre paréntesis en este y los siguientes párrafos corresponden a la codificación de las transcripciones anonimizadas. CE significa «conversación en el Espíritu» y CBLDP, «Catequesis bíblica de la liturgia dominical de la Palabra».

está, dejándose llevar hacia otro lugar a partir del compartir la Palabra. Eligieron un programa fijo, con temas definidos, videos cortos, número preciso de semanas, etc. Yo cuestioné ese enfoque, pero no fue bien recibido» (CBLDP: 2.27). Para este participante, el descubrimiento de que la escucha de la palabra y de la Palabra siempre abre caminos inéditos confirma que «Dios trabaja en los corazones, muchas veces sin que lo sepamos» (CBLDP: 2.36).

La CE despierta el deseo de explorar y vivir juntos la experiencia de discernir la voluntad de Dios para la comunidad. Este enfoque resulta profundamente inclusivo. Valora la riqueza del compartir: «Conversar... es compartir versiones» (CE: P4-14), permitiendo a cada persona «expresar realmente lo que pensaba» (CE: P5-21).

Tanto la CE como la CBLDP parecen favorecer la emergencia y expresión de un nuevo estilo eclesial, más inclusivo, pluralista y sinodal. Al instaurar una nueva dinámica relacional, redistribuyen la palabra y transforman las estructuras de poder dentro de la comunidad. En este sentido, aparecen como un posible «remedio» al clericalismo, que podría entenderse como una forma de ocultamiento del Verbo en favor de ciertas individualidades. Aquí, la renovación de la experiencia eclesial no es principalmente el fruto de una reorganización, una planificación estratégica o una reestructuración administrativa. La experiencia vivida, tanto en Emaús como en la CE y la CBLDP, permite que sea la misma Palabra quien «haga nuevas todas las cosas» (Ap 21,5): renovación de las relaciones humanas, de la relación con las Escrituras, de la inteligencia de la fe, de la Iglesia y de su misión. El fuego en el que los bautizados deben vivir continuamente su bautismo (Lc 3,16), ese fuego que Jesús vino a traer a la tierra (Lc 12,49), prueba y purifica en el crisol las miserias de los corazones endurecidos para revelar, purificado, al ser humano verdadero, capaz de acoger a sí mismo, al otro y a Dios (Jb 23,10; Sb 3,6; Ap 1,15).

Verdaderas experiencias espirituales que reconfiguran la Iglesia desde vínculos resucitados por el fuego del Espíritu, los corazones ardientes que conversan en el camino cotidiano se comprometen en una misión con una inteligencia renovada y acciones cuya iniciativa ya no les pertenece. ¿Y si el anuncio del Reino necesitara, ante todo, que aprendamos a callar, a escuchar de verdad y, sólo después, a dejar desbordar lo que ya no es del todo nuestro, sino del otro y del Totalmente Otro?

***

¿Qué será de estas prácticas de conversación espiritual y de catequesis bíblica en el futuro cercano? ¿Deberíamos desear que sean ampliamente acogidas por todos los bautizados, para nutrir la vitalidad de su experiencia bautismal y contribuir así a la renovación de todas las estructuras eclesiales?

Curiosamente, nada de esto es seguro. Basta una simple mirada a los relatos evangélicos para advertir que no todas las multitudes ni todos los grupos pueden ser arrastrados con un mismo impulso tras los pasos de Cristo. Estas multitudes, estos grupos —cualesquiera que sean— aparecen a veces en fractura, e incluso en oposición radical al Evangelio, especialmente cuando Jesús habla y actúa. ¿Acaso no bendice a su Padre por haber escondido estas cosas a los sabios y entendidos, y haberlas revelado a los pequeños? (Mt 11,25)

Si bien algunos le han seguido con entusiasmo, muchos otros se retiraron con hostilidad o con indiferencia. Tras su discurso sobre el pan de vida en Cafarnaúm, surgen las quejas y varios de sus discípulos dejan de acompañarlo (Jn 6,60-66). En Nazaret, después de hablar en la sinagoga, la multitud enfurecida intenta arrojarlo por un precipicio (Lc 4,16-30). En Jerusalén, tras enseñar en el Templo, intentan apedrearlo (Jn 10,31). En otros lugares, le ruegan que abandone la región tras sanar al endemoniado de Gerasa (Mc

5,17). Incluso los más cercanos dudan de él: su familia piensa que ha perdido la razón (Mc 3,21), y sus propios hermanos no creen en él (Jn 7,5).

Esta dificultad para oír —y más aún, para escuchar verdaderamente— la Palabra alcanza quizás su punto más alto en las horas oscuras de la Pasión, cuando Jesús es abandonado, calumniado, insultado, burlado, incomprendido por todos: por la multitud, por los líderes religiosos, incluso por los malhechores. Y, sin embargo, es en los caminos donde el Evangelio alcanza a los caminantes que a veces se sienten en el vacío. Se deja conocer en el transcurso de la ruta compartida, especialmente en las bajadas por las noches del desconcierto, del dolor, de la desorientación. Es la Luz que brilla en las tinieblas.

Y aunque se ofrece a todos y todas, ¿no es acaso más fácilmente reconocido por quienes se reconocen «enfermos» o «pecadores», más que por quienes se creen sanos o justos? (Mt 9,12; Mc 2,17)

¿Y si la conversación espiritual y la catequesis bíblica estuvieran dirigidas ante todo a quienes aceptan ser descolocados, a quienes esperan —en secreto o abiertamente— ser levantados, a quienes anhelan ser liberados de sus oscuridades interiores o que aún esperan el momento del encuentro con la salvación? Tal vez sea precisamente en esos caminos, vulnerables y hondos, donde se deja encontrar Aquél que acompaña, que habla, y que vuelve a encender el fuego en los corazones. Lo más prudente será dejarse sorprender por el Espíritu, que sopla donde quiere (Jn 3,8) y que se manifiesta a quienes humildemente se abren a su acción. Parece que es el momento de escuchar y de acompañar, sin manejar el rumbo, sin apresurarse, sin imponer, tal como hace el caminante silencioso de Emaús.

PRÁCTICAS EMERGENTES EN LOS PROCESOS SINODALES

Prácticas emergentes en los procesos sinodales de Francia, Italia, España y Brasil

Francisco das Chagas ALBUQUERQUE
Faculdade Jesuita de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte

Geraldo Luiz DE MORI
Faculdade Jesuita de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte

Marie-Anne FLORIN, Instituto católico de París

Arnaud JOIN-LAMBERT, UCLouvain, Louvain-la-Neuve

Silvia MARTÍNEZ CANO
Pontificia Universidad de Salamanca (España)

Francesco ZACCARIA
Facultad de Teología de Apulia (Italia)

Nuestra contribución, dividida en dos partes, está dedicada a las prácticas emergentes surgidas de los procesos sinodales. En una primera parte, de carácter más narrativo, cada uno y cada una de nosotros presentará seis experiencias de acompañamiento teológico en procesos sinodales: dos en Francia, una en Italia, una en España y dos en Brasil. En la segunda parte, proponemos colectivamente una reflexión sobre las cuestiones teológicas que plantean estas prácticas.

Prácticas emergentes de los procesos sinodales

La experiencia de acompañar, como teólogos y teólogas, ciertos procesos sinodales muestra, por un lado, la riqueza y diversidad de tales experiencias, y plantea, por otro, algunas cuestiones sobre el propio camino sinodal y el papel que desempeña la teología en estos procesos. Comenzaremos con el Concilio Provincial de Nord-Pas-de-Calais y la experiencia de la etapa de escucha del Sínodo Universal en la diócesis de Poitiers (Francia). A continuación, presentaremos el camino sinodal italiano, vivido concomitantemente con el proceso del Sinodo universal. En tercer lugar, veremos la experiencia de la Provincia Ibérica de los Hermanos Maristas en España, para concluir con una presentación del Sínodo de Imperatriz en el estado de Maranhão, Brasil, y el camino sinodal de la iglesia brasileña, en particular el de Belo Horizonte.

El primer concilio provincial de Nord-Pas-de-Calais

Arnaud Join-Lambert

Presentación del caso

La Iglesia en Francia tuvo la suerte -la gracia- de vivir su primer concilio provincial desde el Vaticano II, en la región Nord-Pas-de-Calais (en la frontera belga) de 2013 a 2015. Reunió a las tres diócesis de Lille, Arras y Cambrai[1]. Se me pidió que fuera un teólogo experto para acompañar este proceso. Pasé allí un total de 33 días. Fue una de mis experiencias eclesiales

[1] Ver una presentación sintética del proceso: www.youtube.com/watch?v=jsbuKfoqIVk (consulta el 15.01.19). Un primero eco anterior a su conclusión por el arzobispo Laurent ULRICH, « Une Église "en sortie". Renoncer à certaines pratiques ou composer de nouvelles perspectives ?, en: *Lumen Vitae*, 70, 1, 2019, p. 55-61, [en línea] https://shs.cairn.info/revue-lumen-vitae-2015-1-page-55?lang=fr.

más intensas. En mi artículo publicado en francés en 2019[2] sobre los concilios provinciales y especialmente este de Lille (también en italiano[3] y pronto en español[4]), no trabajo sobre un punto crucial en el proceso de escucha del pueblo de Dios. ¿Qué sucede en la etapa en que las respuestas individuales y colectivas se transforman en documentos de trabajo para las asambleas? Habiendo presenciado esto de cerca, me gustaría presentarlo aquí y extraer de ello algunas preguntas.

Desde el inicio del proceso, se creó un comité de dirección que permaneció activo hasta el final del Concilio. Incluía una verdadera diversidad, representativa de las tres diócesis[5]. Este comité estableció la consulta, eligiendo preguntas abiertas dirigidas de diferentes maneras a nueve categorías de personas que podrían estar en contacto con la Iglesia (véase la carta y el documento de consulta adjuntos).

---

[2] Arnaud JOIN-LAMBERT, « Le concile provincial, une chance pour la synodalité de l'Église », en: *Recherches de Science Religieuse*, 107, 2, 2019, p. 301-320, [en línea]: www.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse-2019-2-page-301.htm.

[3] « Il concilio provinciale. Un'opportunità per la sinodalità della Chiesa », en: *Rivista del Clero Italiano*, 103, 2 et 3, 2022, p. 123-133 et 201-213, [en línea]: https://rivistadelclero.vitaepensiero.it/scheda-articolo_digital/arnaud-join-lambert/il-concilio-provincialeunopportunita-per-la-sinodalita-della-chiesa-i-666666_2022_0002_0123-371433.html et https://rivistadelclero.vitaepensiero.it/scheda-articolo_digital/arnaud-join-lambert/il-concilio-provincialeunopportunita-per-la-sinodalita-della-chiesa-_ii-666666_2022_0003_0201-371524.html.

[4] « El concilio provincial, una oportunidad para la sinodalidad de la Iglesia », en: *Teología*, 62, 2025, [en línea]: https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TEO/en/issue/view/518.

[5] Mons. Laurent Ulrich (arzobispo de Lille), Bénédicte Bodart (diócesis de Arras), Marie-Thérèse Delahaye (diócesis de Cambrai), Vincent Blin (secretario general del sínodo, vicario episcopal y luego vicario general de Arras), Xavier Bris (vicario general de Cambrai), Bernard Dumortier (vicario episcopal de Lille), Anne Cardon (diócesis de Lille), Marie Schockaert (responsable de comunicación, diócesis de Lille), Arnaud Join-Lambert (experto teólogo), Dominique D'Halluin (finanzas del Concilio, diócesis de Arras), Raphael Willot (experto canonista), Marie-Christine Tavernier (secretaría administrativa, diócesis de Lille).

> El mensaje de la convocatoria se publicó el 12 de junio de 2013. Una gran consulta se organizó en la región para la difusión de un documento, incluyendo cuestiones destinadas a nueve categorías de personas (sacerdotes; diáconos y animadores de pastoral, religiosos, religiosas; laicos "vinculados a una parroquia"; "menos de 25 años"; "padres jóvenes"; "miembros de un movimiento cristiano"; "miembros de una comunidad nueva o de un grupo de oración"; "sin vinculación regular en la vida de las comunidades»; otros "que no se reconocen en ninguna de estas categorías"[6].

Las respuestas podían hacerse individualmente o en grupo. Se recibieron unas

10.000 respuestas de adultos y 4.000 de niños. Estos textos, a menudo largos, debían ser "escuchados" antes de ser transmitidos de forma concisa y fiel a los miembros de la asamblea sinodal.

"Escuchar" las respuestas y elaborar un documento de trabajo

Una primera lectura sinodal por tríos

La primera fase de escucha de las respuestas a la consulta fue realizada por equipos de tres personas en cada diócesis, 14 equipos en total (42 personas). Estas personas tuvieron que seguir un método muy preciso (véase la carta de invitación y el documento explicativo en el anexo). Este método exige que cada miembro del trío lea atentamente y se escuche mutuamente. Cada fase de lectura se basa en 100 respuestas de la misma categoría de personas consultadas. Se pide a los lectores que recojan los puntos más importantes para futuras consultas. Cada observación se anota en tarjetas. A un tercio y dos tercios del proceso, se debate sobre los puntos clave. También se identifica lo

---

[6] A. JOIN-LAMBERT, « El concilio provincial, una oportunidad para la sinodalidad de la Iglesia », p. 188.

que aún no se ha anotado y se crean tarjetas sobre estos elementos menos evidentes.

Para utilizar el vocabulario del *Vademécum* del Sínodo sobre la sinodalidad, era importante no descuidar "las voces que rara vez se oyen". Al final, las tres personas se pusieron de acuerdo sobre lo que surgía de este conjunto de respuestas, para valorar los elementos que eran importantes tanto cuantitativa como cualitativamente. Así pues, en este punto se llevó a cabo el primer pequeño trabajo de discernimiento. También se pidió al trío que seleccionara las citas que consideraban más explícitas y útiles para el futuro. Estas fichas y resúmenes se enviaron a continuación al comité directivo. Se anunció que se tardarían unas 4 horas en revisar 100 respuestas.

Trabajo de síntesis sinodal del comité directivo

Los miembros del comité directivo se reunieron durante todo un fin de semana para releer las fichas y síntesis elaboradas por los tríos de lectores. Las fichas se dividieron por temas. A continuación, se clasificaron por grandes temas o áreas, lo que permitió preparar los grupos de trabajo para la primera Asamblea Conciliar. Este trabajo tan delicado del comité de dirección llevó mucho tiempo. También hubo que decidir clasificar ciertos temas en grandes áreas y no en otras. Recuerdo una sala muy grande con muchas mesas donde estaban repartidas todas estas fichas. Para orientar estas primeras elecciones, el comité tuvo que debatir si los temas se ajustaban a las preguntas iniciales definidas por los tres obispos.

Ya hubo algunas sorpresas. Ciertos temas estuvieron casi ausentes. Por ejemplo, la cuestión de los diáconos y el ejercicio de su ministerio casi no encontró respuesta en la consulta. ¿Qué había que hacer? ¿Debía mantenerse como un ámbito de interrogación para el Concilio? El comité directivo decidió mantener este tema del lugar y el papel de los diáconos permanentes en las futuras parroquias.

Lo interesante de este ejemplo es que la falta de interés durante la consulta y la falta de imaginación sobre este tema se reflejaron posteriormente en las asambleas conciliares. Y durante las asambleas, el comité directivo, junto con los obispos, también tuvo que tomar la decisión autorizada de mantener este tema. Este ejemplo demuestra que la consulta no lo es todo, y que el papel del comité directivo también es importante desde un punto de vista teológico y prospectivo.

Cuatro preguntas para el grupo de Santiago

¿El comité directivo?

Se podría realizar un estudio sobre la situación y el papel de estos equipos directivos o secretarías de sínodos y consejos en la aplicación de la sinodalidad institucional. Aunque estén al servicio de las asambleas, estos pequeños grupos de personas no son administrativos e influyen necesariamente en los procesos: en la elección de las preguntas que deben formularse; en el tratamiento de los datos a veces (en el caso de que, como en Lille, no se externalice a estructuras profesionales); en la redacción de los documentos intermedios; en la redacción durante las asambleas sinodales.

Se plantearán entonces cuestiones sobre el nombramiento de los miembros de estos comités, su representatividad y sus competencias. También está el funcionamiento interno de estos pequeños grupos. ¿Se puede hablar de sinodalidad en su seno? ¿Quién decide en caso de desacuerdo: el secretario general o el obispo referente?

¿Escuchar las voces ignoradas?

El *Vademécum* del Sínodo sobre la sinodalidad pide nueve veces que se haga todo lo posible por escuchar las "voces" que rara vez se oyen, "que a veces ignoramos" o los "sin voz". Para ello, debemos hacer todo lo posible para darles voz. Así pues, aquí se plantean dos preguntas: ¿cómo darles voz? ¿Cómo escuchar las voces que son necesariamente minoritarias o marginales, y que a menudo no saben expresarse muy bien?

¿Conservar las expresiones originales?

En el Concilio de Lille, se pidió a los tríos de lectores que eligieran citas que pudieran ilustrar mejor las síntesis. Este enfoque también se pidió explícitamente durante la redacción de las síntesis diocesanas y nacionales en el sínodo sobre la sinodalidad. Hay aquí una honroda preocupación que plantea interrogantes. Recuerdo el debate en la comisión de metodología del sínodo sobre la sinodalidad cuando se lanzó en 2021. ¿Cuál era el propósito de estas citas? ¿Era simplemente para dar cuerpo a los textos de síntesis? Se trata de una cuestión que los teólogos deben resolver. Y la respuesta será diferente cuando califiquemos estas voces como representativas cuantitativa o cualitativamente o marginales pero significativas.

¿Cuál es el papel del experto teólogo en esta fase de elaboración de los documentos de trabajo?

En el Concilio de Lille, desempeñé un papel activo en el discernimiento y la priorización de los temas seleccionados a partir de la consulta. ¿Cuál es el papel de un experto ajeno al proceso? ¿Cuáles serían las directrices de un código deontológico adecuado? ¿Hay que limitarse a una función correctora a la hora de hacer propuestas?

El proceso de consulta en la diócesis de Poitiers en el Sínodo sobre la sinodalidad

Marie-Anne Florin

En octubre de 2021, el Papa Francisco abrió el Sínodo sobre la sinodalidad: cada Iglesia local fue invitada a participar en el proceso. En Poitiers, el lanzamiento del sínodo fue organizado por el arzobispo y sus vicarios generales y tomó la forma de una tarde de sábado en la catedral de Poitiers con una conferencia sobre la sinodalidad desde el Vaticano II. En esta reunión diocesana de lanzamiento, a la que asistieron unas 150 personas, el arzobispo

anunció que redactaría él mismo la síntesis. A raíz de este anuncio, un pequeño grupo escribió al arzobispo proponiéndole que creara un equipo para escuchar y luego redactar la síntesis.

Un diácono permanente relata esta etapa: el arzobispo parecía desmotivado por el planteamiento que provenía de Roma, percibido como algo más en el contexto en el que Covid había socavado la recepción del último sínodo diocesano; era como si él mismo no creyera realmente en él y actuara por deber más que por convicción:

> La consulta diocesana para el sínodo romano se llevó a cabo de un modo que no fue ni esclarecedor ni estimulante. Paradójicamente, mientras que nuestra experiencia sinodal diocesana es ya antigua y estamos experimentando la recepción y puesta en práctica de un 3er sínodo diocesano, la consulta para el Sínodo Romano no se vinculó inmediatamente a esta experiencia sinodal diocesana ni a las perspectivas pastorales que surgieron de ella. Como este vínculo sólo se esbozó durante el proceso, a través de algunos mensajes de alcance limitado, no pudo constituir un eje motivador de la consulta, capaz de aclarar su doble horizonte, diocesano y universal. En lugar de reforzar y ampliar la experiencia y el enfoque diocesanos, el compromiso solicitado para el Sínodo romano parecía, al menos inicialmente, añadirse a las tareas y horizontes prioritarios de la vida diocesana. Así, no estaba previsto inicialmente que se convocara a un equipo diocesano para acompañar la consulta, orientar, recoger y sintetizar las aportaciones; Este equipo se creó por iniciativa de algunas personas que trabajan con las autoridades diocesanas y en diálogo con nuestro arzobispo. En marcado contraste con el último sínodo diocesano, las autoridades diocesanas han hecho poco por apropiarse del tema del Sínodo romano o por comprometerse con él. Los servicios diocesanos tampoco han aportado contribuciones significativas ni han prestado un apoyo particular.

El hecho de que el equipo se reuniera en el último momento permitió, no obstante, lanzar la consulta. Los documentos propuestos por la secretaría del

Sínodo Romano se adaptaron a la diócesis de Poitiers, solicitando una respuesta antes del 17 de abril de 2022. Se propusieron herramientas específicas: mantel, cuestionario, código QR. Sin embargo, no fue fácil motivar a la gente para que participara en el proceso, ya que las cuestiones en juego y el objetivo de la consulta no estaban claros y tendían a favorecer un enfoque de "talla única" una determinada cultura eclesial, la de la generación conciliar, en detrimento de los más jóvenes.

> Las fluctuaciones iniciales del calendario de la consulta nacional, y más aún la fórmula "sínodo sobre la sinodalidad" -que requería traducciones-, no contribuyeron a aclarar los objetivos, los temas y la forma de participación esperados. El trabajo de reflexión exigido, de una envergadura a veces desorientadora o desalentadora, tenía inicialmente sentido para personas ya habituadas a un proceso de consulta de este tipo: en conjunto, una generación de "conciliaristas", activos en la Iglesia, convencidos de la necesidad de su reforma permanente y capaces de formular líneas de conversión en este sentido, en un contexto marcado por la reciente publicación del informe ICASE, que les interpelaba especialmente. Los católicos de entre 30 y 40 años se implicaron muy poco en esta consulta, y algunos expresaron su desacuerdo con su principio mismo.

La consulta recibió 165 contribuciones colectivas de entre 1.000 y 1.200 residentes diocesanos. Entre las parroquias hubo mucha desigualdad. Todas las aportaciones proceden de grupos intraeclesiales. El perfil de los participantes es muy marcado: una generación de conciliares jubilados que siguen activos en la Iglesia. Muy pocas contribuciones proceden de personas menores de 40 años, o de grupos de la periferia.

> Las contribuciones se limitan a menudo a observaciones positivas y/o críticas y a algunas actitudes fundamentales que deberían caracterizar a una Iglesia más auténticamente sinodal. El número de propuestas concretas y operativas es menor, lo que quizá no se haya fomentado suficientemente en algunos materiales. El equipo diocesano ha querido

poner de relieve estas últimas, dejando espacio en cada sección de la síntesis a las observaciones formuladas y a las actitudes a desarrollar. El plan adoptado para esta sección central tiene en cuenta tanto los diez temas sugeridos a nivel nacional como el contenido específico aportado por las contribuciones.

El método de lectura y análisis consistió en numerar las contribuciones, leerlas en subgrupos, y cada subgrupo extrajo las ideas principales y fuertes para elaborar un resumen por temas. A continuación, el grupo acordó un plan para redactar el resumen, basado en la lectura de las contribuciones y los visios nacionales, y en la elaboración de un esquema en equipo. Las secciones se redactaron individualmente y luego se releyeron colectivamente. Se prestó especial atención a los puntos de reflexión que iban más allá de las meras observaciones. La síntesis se redactó a finales de abril de 2022, se presentó al Consejo Episcopal a principios de mayo de 2022 y fue seguida de un postfacio del arzobispo que, por así decirlo, recibió y "promulgó" el texto.

El equipo pudo constatar lo contentos que se habían sentido los participantes con las escasas reuniones propiciadas por este acontecimiento sinodal, contentos de poder hablar por fin entre ellos de cuestiones importantes más allá de las diferencias de opinión. No obstante, el equipo tuvo la fuerte impresión de que el proceso se vio afectado por una "falta de fe en el proceso" por parte de las propias autoridades eclesiásticas, en particular los vicarios y párrocos. La consulta se percibió como un proceso de arriba abajo que se imponía a la agenda de las iglesias locales, en tensión con la contribución del mayor número posible de personas.

La experiencia del Camino Sinodal de las Iglesias en Italia (2021-2025)

Francesco Zaccaria

En Italia estamos viviendo un camino sinodal que comenzó en 2021 junto con el camino universal del Sínodo (con los mismos temas, las mismas preguntas

y el mismo método) y luego se desarrolló en diferentes fases: una fase narrativa (dos años: más dedicada a la escucha con el método de la conversación en el Espíritu), una fase sapiencial (un año: intentando implicar a los órganos de participación de las diócesis a través de procesos de discernimiento comunitario y toma de decisiones compartidas), y una fase profética (un año), que debía terminar con la II Asamblea Eclesial Nacional en Roma del 31 de marzo al 3 de abril de 2025, pero que tras un cambio de calendario durante esta Asamblea, terminará con una tercera Asamblea Sinodal el 25 de octubre de 2025.

La fase sinodal más difícil no ha sido la de la escucha y la consulta, sino la del discernimiento, la maduración del consenso y la toma de decisiones compartida (fases sapiencial y profética), y muy probablemente será la de la puesta en práctica y la verificación. El Espíritu "lo hace más difícil" cuando de la escucha inicial hay que dar estos pasos sinodales ulteriores, es aquí donde se encuentran los mayores obstáculos eclesiales, personales e institucionales: cuando hay que cerrar el círculo del discernimiento sinodal con la decisión y la puesta en práctica de las opciones.

Además del trabajo realizado en las diócesis (que varía mucho de una diócesis a otra), ha habido un organismo a nivel nacional que ha garantizado especialmente la participación de expertos y teólogos en este proceso: la Comisión del Camino Sinodal, que ha contribuido a la lectura de las síntesis diocesanas de las distintas fases y, a partir de ellas, a la redacción de dos importantes documentos de la fase profética: las Orientaciones y el Instrumento de trabajo, que han apoyado el discernimiento de las diócesis en este año 2024-2025. Llegados a la II Asamblea Sinodal (abril de 2025), el camino debería haber concluido con la aprobación de las propuestas (Proposiciones) que se presentarían a la Asamblea de Obispos (mayo de 2025) para las decisiones finales, pero la asamblea expresó su insatisfacción con este documento, hasta el punto de que el Consejo Permanente de los Obispos Italianos (reunido de forma extraordinaria durante la asamblea) propuso a la

asamblea convocar una nueva asamblea para votar un nuevo texto en octubre de 2025, trasladando la Asamblea de Obispos a noviembre de 2025 (un hecho muy poco frecuente). La Asamblea del Sínodo aceptó esta propuesta con casi todos los votos a favor.

¿Fue esta decisión de aplazar la conclusión a una nueva asamblea un fracaso o un éxito del Camino Sinodal? Tal vez ambas cosas: fue un fracaso concluir el Camino según el programa establecido, fue un fracaso en el proceso de redacción de las Proposiciones; fue un éxito sinodal, por otra parte, experimentar que las decisiones no pueden ser tomadas sólo por los dirigentes sin el consenso de la asamblea. En estos meses de 2025 está tomando forma un nuevo documento que pretende implicar más estrechamente a la Comisión del Camino Sinodal, y también a los delegados de la III Asamblea del próximo mes de octubre, con la intención de construir un texto más maduro y compartido que registre el consenso de al menos dos tercios de los participantes en la próxima Asamblea.

Procesos sinodales en la Provincia Ibérica de los Hermanos Maristas de Champagnat

Silvia Martínez Cano

En este estudio de caso vamos a describir el desarrollo de la II Asamblea provincial de la Familia marista de Provincia Ibérica, celebrada del 31 de octubre al 3 de noviembre de 2024, como asamblea previa al VIII Capítulo provincial de los Hermanos Maristas de la provincia Ibérica. La asamblea tiene el objetivo de implicar en la toma de decisiones de la actividad de la Provincia en el periodo 2025-2027 a toda la Familia carismática marista que está formada por hermanos maristas (consagrados), laicos y laicas vinculadas al carisma de forma jurídica, fraternidades del Movimiento Champagnat[7] de

[7] Marcellin Champagnat (1789-1840), sacerdote católico francés, es el fundador del Instituto de los Hermanos Maristas de las Escuelas.

la Familia Marista (MCFM) (laicos y laicas en comunidades de vida adulta, a veces acompañadas por un hermano marista) y otras personas implicadas en la misión de la Provincia. En total hubo una participación de 105 personas, acompañadas por 3 representantes de la Provincia de Compostela y otros 3 de la Provincia Mediterránea, y 2 de la Región marista de Europa[8].

Esta asamblea surge del deseo de toda la familia carismática de un verdadero caminar sinodal de la Provincia que necesita de una renovación de las estructuras tradicionales de toma de decisiones que es el consejo provincial formado por el provincial y 6 consejeros, todos hermanos maristas, tal y como recogen sus Constituciones y acorde al Código de Derecho Canónico. Hace 6 años, alentados por el Capítulo general (Colombia 2017) se hace una experiencia piloto llamada *Asamblea de Misión* (2018)[9] para probar la experiencia de reflexionar juntos (hermanos y laicado) la misión de la Familia Carismática. Esta experiencia fue satisfactoria y lo que permitió fue ampliar el concepto de "corresponsabilidad en la misión" para pasar a un concepto de "corresponsabilidad en la Vida y Misión" de la Familia Carismática. Por ello se creó una *Asamblea Provincial* previa al capítulo provincial en la que discutir y delimitar corresponsablemente las líneas de actuación y los criterios de discernimiento del siguiente periodo de la provincia. El trabajo realizado por la asamblea se ofrecería a los capitulares para que pudieran corroborar estas decisiones en el capítulo según los estatutos. Se quería de esta manera solventar la negativa de Roma de modificar los estatutos de los hermanos

[8] De hecho, de aquí a 2028, todas estas provincias se fusionarán en dos: Europa Centro-Norte y Europa Sur-Mediterránea. Por lo tanto, está previsto que estos modelos de corresponsabilidad se integren en las nuevas estructuras provinciales a partir de 2028.

[9] En 2006 se celebró la primera Asamblea conjunta de hermanos y laicos, en la que se sentaron las bases de este camino de comunión y reconocimiento mutuo basado en la identidad, la pertenencia y la referencia comunitaria. Por su parte, la Asamblea de 2018 se centró en la misión, con una amplia participación de las diversas presencias socioeducativas (centros y proyectos sociales).

maristas para que laicos y laicas pudieran participar con voz y voto en el capítulo provincial[10].

La I asamblea provincial se realizó en diciembre 2021, un año después por la pandemia. La experiencia se evaluó como muy positiva, incorporando este modelo de discernimiento colectivo a la estructura de la Provincia.

La II asamblea provincial se desarrolló sobre el modelo de la primera, pero diseñando un proceso más participativo, pensado en tres fases:

1. Fase local: donde las comunidades de hermanos, fraternidades y otros grupos de vinculados, además de equipos directivos de centros educativos, equipos locales de pastoral, *grupos maristas de encuentro* (GME)[11] y equipos de coordinación de la pastoral juvenil, reflexionan sobre un material preparado en 3 fichas que contienen textos referidos a la vida marista, a la misión y a la espiritualidad mirada desde el contexto del trienio 2021-2023 y acompañada de propuestas contemplativas de oración y discernimiento. Se desarrolla entre enero de 2024 y abril de 2024.

2. Fase zonal: donde las comunidades y personas implicadas en el proceso se reunieron por zonas geográficas para reflexionar juntos una cuarta ficha de la que surgen temas y propuestas para debatir y orar en la II asamblea provincial. Se desarrolló entre mayo y junio de 2024. Esta fecha es importante porque en este momento se debe elegir a los representantes que irán a la fase provincial y coincide con la elección de los hermanos capitulares. Se pretendió que este material que sale de las asambleas lo tengan las personas representantes y los hermanos capitulares con tiempo suficiente.

---

[10] En los tres capítulos provinciales celebrados antes de 2018, tres laicos participaron en el capítulo provincial en calidad de invitados (auditores).

[11] Los grupos maristas de encuentro es un grupo de laicos y laicas adultos que se reúne periódicamente para compartir formación y oración. Se trata de personas que simpatizan con el carisma, pero no tienen compromiso de vida y misión compartida.

En la fase local y fase zonal han participado 550 personas, de las cuales han salido los 105 representantes que estuvieron presentes en la II asamblea provincial[12].

3. Fase provincial (31 octubre al 3 de noviembre de 2024), se celebró con los siguientes objetivos que surgen del material de la fase zonal:

a. Reflexionar y seguir apoyando el crecimiento de la familia carismática marista global.

b. Reflexionar sobre el alcance de nuestra implicación y compromiso en la Iglesia y en la sociedad y discernir a qué estamos invitados hoy como familia carismática.

c. Impulsar la vitalidad y viabilidad del futuro de la Provincia Marista Ibérica.

d. Proponer líneas maestras de actuación que puedan ser asumidas por el Capítulo provincial, previsto en diciembre de 2024.

El trabajo en la fase provincial se estructuró en tres tiempos:

El primer momento fue una serie de talleres que tenían el interés de hacer reflexionar sobre aspectos que pudieran ser prioritarios en el quehacer de la Familia Carismática y que surgieron con fuerza en las fases local y zonal. Estos aspectos eran los siguientes: (1) Necesidades emergentes: migración, nuevos sectores de pobreza, violación de los derechos, crisis medioambiental y salud mental y emocional; (2) Familia carismática: el concepto de hogar, la transmisión intergeneracional, la comunidad y la identidad; (3) Evangelización: infancia y juventud, lenguajes del testimonio pastoral y diálogo entre fe y cultura; (4) Cuidado de la vida y la espiritualidad de los miembros de la Familia carismática. Los talleres se diseñaron para tener un

[12] En el mes de junio se realizó una ronda de consultas sobre la intención de participar en la asamblea de la que salieron 27 hermanos y 78 laicos; esta proporción es intencionada, como reflejo de la realidad que vive la Familia Carismática Marista.

componente experimental, sensible y contemplativo, en el que el diálogo y la oración se desarrollan simultáneamente.

El segundo tiempo fue el diálogo con metodología de "conversación espiritual" en grupos de 8-10 personas (10 grupos) a partir de lo que se está viviendo, reflexionando y orando. Se recogió lo compartido en esos grupos, especialmente las intuiciones y emergencias fuertes que se repiten o son significativas en los diálogos.

El tercer momento se compuso de una asamblea de representantes que procedían de distintos ámbitos de la vida y misión de la provincia marista y de la familia carismática. En ella se puso en común las intuiciones recogidas, ordenadas y redactadas por un equipo más pequeño formado por los relatores de los 10 grupos. En la asamblea se procedió a un diálogo libre, sosegado sobre lo recibido, mientras algunos de los relatores categorizaban los aspectos dialogados en función de la importancia que le daba la asamblea y las temáticas de estos aspectos. El objetivo era concretar qué líneas de acción se consideran prioritarias para el próximo trienio.

Se ofreció un tiempo de reflexión/oración personal a partir de este material ordenado y se vuelve a la asamblea para seleccionar juntos algunos aspectos que se acuerda deben estar presentes en el capítulo provincial. Algunos aspectos se votaron, otros se deciden por consenso. Este material se volvió a ordenar y se preparó como material de trabajo para el capítulo provincial, en el que no se discutió de nuevo temáticas y aspectos de la vida y misión de la provincia Ibérica como se hacía anteriormente, sino que acogió lo trabajado en la asamblea y se definió finalmente las líneas de acción a partir del material de la II asamblea.

El sínodo de la diócesis de Imperatriz, Maranhão, Brasil

Geraldo Luiz De Mori

La Iglesia de Imperatriz, en el sur de Maranhão, estado del nordeste de Brasil, en la Amazonia legal, decidió en 2022, en una gran asamblea (más de mil personas), celebrar su 1er sínodo diocesano. El obispo, Mon. Vilson Basso, motivado por las cuestiones planteadas en la fase de escucha del camino sinodal inaugurado por la Iglesia Universal en 2021, había solicitado mi intervención como experto teólogo para ayudar a la Asamblea a comprender las cuestiones e implicaciones de un sínodo. Durante la Asamblea, presenté el significado de un sínodo, las distintas etapas previstas para su realización según la Constitución Apostólica *Episcopalis communio*(escucha, discernimiento, toma de decisión e aplicación), el método que podría utilizarse (la conversación en el espíritu, asambleas y sesiones sinodales), proponiendo al mismo tiempo una reflexión sobre el resultado de la escucha realizada en la diócesis a principios de 2022 durante la primera etapa del sínodo universal de la Iglesia sobre la sinodalidad.

La Asamblea acogió favorablemente la propuesta del obispo. Con él y otros miembros del consejo pastoral diocesano, debatimos a continuación los pasos a dar para llevar a buen puerto el sínodo: (1) Motivación: movilizar las fuerzas vivas de la diócesis, crear expectativas, dar a conocer las distintas etapas, publicidad; (2) Preparación: convocatoria oficial, formación de las comisiones (central, comunicación, redacción, animación, infraestructura, liturgia, acogida, canónica, teológica), elaboración del material de divulgación, redacción del regimiento y de la oración sinodal; (3) Escucha, mediante un formulario, disponible en formato digital, basado en las preguntas del Documento Preparatorio del Sínodo Universal; redacción de la síntesis de la escucha; elección de los temas más recurrentes a profundizar en

las Asambleas y Sesiones Sinodales[13] (Comunidad, Formación, Jóvenes, Opción preferencial por todos[14], Reconocimiento y valorización de la mujer, Diálogo de la Iglesia con la sociedad, Renovación de las estructuras pastorales); nombramiento de los delegados a las sesiones del Sínodo; (4) Realisación, con una doble dinámica: (a) Asambleas sinodales, en número de tres, la primera para dar contenido a los temas elegidos para ser objeto de discusión y discernimiento en las sesiones sinodales; la segunda para profundizar en los resultados de la primera sesión del sínodo universal y del sínodo diocesano; la tercera, para concluir el proceso sinodal y hacer un acto de recepción de los decretos y orientaciones resultantes del proceso sinodal; (b) Sesiones sinodales, en número de dos, la primera para profundizar en tres de los siete temas propuestos para el discernimiento por el sínodo, con orientaciones pastorales, y la segunda para profundizar en los otros cuatro temas.

El método utilizado en las Asambleas y en las Sesiones Sinodales fue el de la "conversación en el espíritu". El contenido de los resúmenes de grupo de la Asamblea de 2023 se utilizó en el material preparado para el discernimiento de las Sesiones de 2023 y 2024. En las Asambleas no hubo votaciones. Ellas

---

[13] El método elegido se centró en dos dinámicas: (1) las Asambleas Sinodales, abiertas a todas las fuerzas vivas de la Iglesia local, que reunieron a unas 1100 personas en cada una de las tres asambleas, asegurando una amplia participación y divulgación de las cuestiones debatidas en el sínodo; (3) las Sesiones Sinodales, que reunieron a los líderes que participaron en los procesos de discernimiento y toma de decisiones previstos para los siete temas.

[14] El uso de expresión "opción preferencial por todos" y no el de "opción preferencial por los pobres" ha sido motivado por el discurso del papa Francisco en la Jornada Mundial de la Juventud de Lisboa, en 2023, cuando, en la ceremonia de acogida, para hablar que la Iglesia debe acoger a todos, el Pontífice pidió que los participantes de las Jornadas repitieran "todos, todos, todos", expresando su deseo de una Iglesia que excluye a nadie. Ver el discurso del Papa [en línea] www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2023/august/documents/20230803-portogallo-cerimonia-accoglienza.html [cit. 30.04.2025].

fueron realizadas para concluir la toma de decisiones durante las dos Sesiones.

Como teólogo, mi papel era doble. Por un lado, tenía que ofrecer el contenido teológico específico de cada momento del camino sinodal: ¿qué es un sínodo diocesano?; las etapas y comisiones necesarias para celebrar un sínodo según las directrices de la Iglesia; los resultados de la escucha realizada a nivel diocesano para el sínodo universal; el contenido de las diferentes etapas del proceso sinodal en la Iglesia universal: Documento Preparatorio, Síntesis Nacional de la Etapa de Escucha, Documento de la Etapa Continental y la Síntesis elaborada por el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM); el Resultado de la Escucha del sínodo diocesano, elaborado a partir de 2056 respuestas al cuestionario; el *Instrumentum laboris* de dos sesiones del sínodo universal, con la presentación del Informe de Síntesis de la primera sesión y el Documento Final de la segunda. En general, estos contenidos se transmitieron durante las Asambleas o Sesiones, o por escrito, cuando se trataba de ofrecer a los grupos de "conversación en el espíritu" textos para profundizar y discernir. Por otro lado, me tocó acompañar a la Comisión Central, formada por el obispo, el Coordinador Diocesano de Pastoral, el Cura Párroco de la Catedral, un sacerdote teólogo, dos mujeres laicas, una de las cuales era secretaria del obispado y la otra profesora universitaria. Las decisiones metodológicas se tomaban en este grupo y, cuando se trataba de implicar a miembros de otras comisiones, se organizaban reuniones con todos.

Ya se han tomado las principales decisiones del Sínodo, y el proceso llega a su fin con la Asamblea prevista para julio de 2025, concebida como un acto de acogida y celebración de acción de gracias. Como tal, el proceso plantea una serie de cuestiones para la teología pastoral. La primera es el compromiso del obispo, que ha aprovechado el proceso del sínodo universal para garantizar que el mayor número posible de fieles pueda no sólo seguir los debates, sino también implicarse en las cuestiones planteadas durante la primera etapa del

sínodo, ampliada por el proceso del sínodo diocesano. Al proponer una doble dinámica -la de las asambleas, en las que participaron un gran número de responsables comunitarios y pastorales, y la de las sesiones, en las que se propusieron varias orientaciones en respuesta a los siete temas profundizados durante el sínodo-, el método adoptado pretendía llegar a las bases de la Iglesia, implicando al mismo tiempo a los principales actores del discernimiento y de toma de decisiones. Más que un acontecimiento, el Sínodo pretendía inaugurar un proceso que deberá continuar, para que las decisiones puedan hacerse realidad en la vida de los fieles y de sus comunidades.

La sinodalidad de las Asambleas del Pueblo de Dios de la Iglesia de Belo Horizonte

Francisco das Chagas de Albuquerque

Para comprender el camino sinodal de la Iglesia de Belo Horizonte, es necesario primero presentar brevemente la evolución de la experiencia de la sinodalidad en la Iglesia brasileña.

La sinodalidad en la Iglesia del Brasil

A lo largo de aproximadamente dos décadas, a partir de 1972, la Iglesia del Brasil vivió una experiencia de inspiración sinodal. La Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil (CNBB) proponía una dinámica de reflexión y definición de sus directrices pastorales que implica la escucha de las comunidades, parroquias y organismos de acción pastoral. En este proceso también había aportes de teólogos y especialistas de otras áreas del conocimiento, entre otras, la sociología, la antropología, la economía. De este trabajo resultaba un documento titulado *Directrices Generales de la Acción Evangelizadora de la Iglesia en el Brasil* (DGAE). Las directrices tenían (y todavía tienen) validez de 4 años. Al final del cuadrienio ellas son evaluadas y entonces se decide si continúan o se elaboran nuevas directrices. Sin embargo,

con la renovación de gran parte del episcopado brasileño, que se consolidó alrededor de 1995, esta característica de Iglesia sinodal se debilitó, perdiéndose también el énfasis en la opción por los pobres, como propuso la Conferencia de Puebla (1979). Desde entonces, y especialmente entre 2011 y 2018, el proceso de discernimiento y elaboración de las directrices fue prácticamente reservado al episcopado. Sin embargo, a partir de 2019, con la recreación del Instituto Pastoral Nacional, se recuperó un elemento importante para el avance de la sinodalidad. Esta organización que es vinculada a la CNBB, tiene la función de pensar y analizar la misión de la Iglesia en Brasil e indicar directrices generales y estrategias para la acción evangelizadora.

La sinodalidad en la Arquidiócesis de Belo Horizonte[15]

La Iglesia de Belo Horizonte, a su vez, tiene una historia de participación del pueblo de Dios en el movimiento para la elaboración de sus directrices pastorales, asumiendo así la dimensión sinodal de la Iglesia. Particularmente en la década de 1990, la construcción de la Iglesia sinodal es marcada por la realización de la *Asamblea del Pueblo de Dios* (APD) que es precedida por una preparación que implica la escucha de los miembros de las diferentes categorías que forman el pueblo de Dios en esta Iglesia local. La primera APD se realizó en 1996 y tuvo como tema: *Construir la Esperanza.* En la preparación para la asamblea fueron distribuidos subvenciones con preguntas para reflexionar y preguntas para que las parroquias las respondieran. Con base en los resultados de esa investigación fue elaborado el *Proyecto Pastoral*

[15] Debo aclarar que mi participación en la experiencia sinodal de la Iglesia local de Belo Horizonte ha sido indirecta y no como teólogo directamente involucrado en el proceso sinodal. En este sentido, he acompañado el movimiento sinodal a partir del ejercicio de la docencia en la Facultad de Filosofía y Teología de la Compañía de Jesús, así como a través del acceso a las síntesis fruto de la Escucha Sinodal y de la participación en las asambleas del clero de esta Iglesia local.

Construir la Esperanza. Periódicamente se realizaron otras APD. En el año 2019 se realizó la VI APD con el tema: *Proclamar la Palabra.*

El camino sinodal ya recorrido en esta Iglesia local le permitió una participación significativa en la preparación para el Sínodo sobre la Sinodalidad (2021-2024). Para la realización de la Escucha se formó la Comisión Arquidiocesana del Sínodo, la cual propuso diversas cuestiones que fueron estudiadas en las diferentes comunidades de las parroquias y organismos pastorales. La síntesis de esas reflexiones presentó varias situaciones pastorales y temas que fueron entregados al Vicariato Episcopal de la Acción Pastoral, que se encargó de preparar la síntesis final y enviarla a la CNBB. En vista de la acción evangelizadora de esta Iglesia, los temas y desafíos identificados en la Escucha serían trabajados en la VII APD, que inicialmente estaba prevista para 2024. Sin embargo, el cambio en el calendario del Sínodo obligó a la Arquidiócesis a extender la vigencia de su Proyecto de Evangelización, trasladándolo de 2023 a 2026, cuando tendrá lugar la VII APD. Entre enero y mayo de 2025 se llevó a cabo una etapa de preparación para la asamblea. A la luz del Documento final del Sínodo y de las DGAE de la CNBB, las comunidades, parroquias y pastorales reflexionaron sobre las siguientes preguntas: (1) ¿Qué necesita de conversión pastoral? Considerar: Conversión de relaciones, procesos y vínculos. (2) ¿Cómo es la presencia y participación de las mujeres en los procesos de toma de decisiones? (3) ¿Cómo invertir aún más en la espiritualidad sinodal? La metodología fue la misma que la seguida para la Escucha Sinodal. La asamblea será realizada en el segundo semestre de 2026.

Desafío para la construcción de la Iglesia sinodal

Delante lo que fue expuesto, tanto la Iglesia del Brasil como la Iglesia en Belo Horizonte han vivido dos experiencias distintas. Por una parte, se verifica la existencia de comunión y participación en las definiciones sobre la acción evangelizadora. Por otra parte, se constata una tendencia clericalista que permea el cuerpo episcopal y el clero. Varios teólogos y pastoralistas

brasileños destacan que hay una creciente tendencia "episcopalista" (dominación y centralización del poder episcopal en las decisiones sobre la acción pastoral) en la Iglesia del Brasil. Esta realidad se convierte en un enorme desafío para la que la Iglesia pueda asumir la dimensión sinodal misionera de manera estructural. En este contexto, la pregunta es: ¿De qué forma el teólogo podrá ayudar a la Iglesia a asumir su dimensión sinodal misionera? ¿Cómo podrá contribuir para que las voces de los demás miembros del pueblo de Dios estén presentes en las decisiones relativas a la acción evangelizadora? La participación del teólogo en la vida de la Iglesia local y la aproximación de los líderes eclesiásticos y de las personas que forman las comunidades podrá ofrecerle la oportunidad de proponer una reflexión sobre la misión de la iglesia sinodal. Frente a todo eso, debemos tener siempre la claridad de la fe de que, a pesar de nuestras limitaciones, el Espíritu Santo conduce y guía la misión de la Iglesia.

El papel del teólogo en la emergencia del *sensus fidei* en los procesos sinodales

Los recientes procesos sinodales en la Iglesia católica han puesto de manifiesto la necesidad de profundizar en la comprensión teológica de las mediaciones a través de las cuales se expresa el *sensus fidei*. Como ilustran los relatos de experiencias sinodales vividas en Francia, Italia, Brasil y España, el trabajo de teólogos, expertas y expertos, así como de los comités encargados de recoger y procesar las expresiones de los fieles, representa una mediación crucial. Esta mediación plantea cuestiones fundamentales sobre la dimensión teologal de este trabajo y sobre los riesgos de influencia indebida en los procesos.

Nuestra reflexión común pretende explorar específicamente el papel del teólogo o la teóloga en la emergencia del *sensus fidei*, examinando su participación en él y los posibles sesgos que pueden afectar a esta participación. Abordaremos esta cuestión en tres partes: la dimensión teologal

de la mediación y la aportación de la teología práctica, las metodologías de escucha e interpretación, y por último, el papel de las autoridades eclesiásticas en el proceso sinodal.

La dimensión teologal de la mediación y la aportación de la teología práctica

Una tensión constitutiva entre fidelidad a la escucha e interpretación teológica

La experiencia del concilio provincial de Lille-Arras-Cambrai (2013-2015), relatada por Arnaud Join-Lambert, ilustra la tensión inherente al papel del teólogo como mediador entre las expresiones "brutas" del *sensus fidei* y la elaboración teológica necesaria para un proceso sinodal. En el tratamiento de las 14.000 respuestas a esta consulta, los lectores y lectoras tuvieron que hacer elecciones tanto cuantitativas como cualitativas en la selección de los elementos considerados significativos para la continuación del proceso. Este trabajo de mediación implica un delicado discernimiento entre la fidelidad a las expresiones espontáneas y una interpretación teológica prospectiva.

Francesco Zaccaria, al relatar la experiencia del Camino Sinodal italiano (2021-2025), también subraya esta tensión. Durante la Segunda Asamblea (abril de 2025), surgió un problema importante: el documento final de las Propuestas no reflejaba la riqueza del camino sinodal recorrido y no había implicado al Comité de expertos en su redacción. Esta exclusión de teólogos y expertos en la fase final condujo a un déficit de transparencia y calidad, demostrando la importancia de su papel de mediación a lo largo de todo el proceso.

La experiencia brasileña, tal como la describe Francisco das Chagas de Albuquerque, revela una dinámica similar. En el contexto de la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil (CNBB), la reflexión y definición de las directrices pastorales implicaban tradicionalmente "la escucha de las comunidades, parroquias y organismos de acción pastoral", con "aportes de

teólogos y especialistas de otras áreas del conocimiento". Sin embargo, a partir de 1995, con la renovación de gran parte del episcopado brasileño, "esta característica de Iglesia sinodal se debilitó", y el proceso de discernimiento fue "prácticamente reservado al episcopado", ilustrando las tensiones que pueden surgir entre la experiencia teológica y la autoridad episcopal.

Un "ministerio teologal" al servicio de la Iglesia

Esta mediación, lejos de ser puramente técnica, constituye un verdadero "ministerio teologal", como sugiere Zaccaria. Refiriéndose al Magisterio, recuerda las palabras del Papa Francisco: "el teólogo es ante todo un creyente que escucha la Palabra del Dios vivo y la acoge en su corazón y en su mente. Pero el teólogo debe también ponerse humildemente a la escucha de 'lo que el Espíritu dice a las Iglesias'." Esta visión se hace eco de la afirmación de Pablo VI, que definía la teología como "mediadora entre la fe de la Iglesia y el Magisterio."

En esta perspectiva, el papel del teólogo o de la teóloga supera la simple función técnica para convertirse en una tarea propiamente teologal y eclesial: interpretar, sintetizar, profundizar y relanzar. Silvia Martínez-Cano subraya esta dimensión afirmando que "el papel de los teólogos y teólogas debe mantener una tensión constante entre lo que interpreta a la luz de la teología desde la situación/contexto en el que actúan como teólogos y lo que interpreta desde el *sensus fidei* de los creyentes."

En el contexto brasileño, esta dimensión teologal se ilustra con la recreación en 2019 del Instituto Pastoral Nacional, "vinculado a la CNBB", que tiene la función de "pensar y analizar la misión de la Iglesia en Brasil e indicar directrices generales y estrategias para la acción evangelizadora." Esta iniciativa marca una recuperación de un "elemento importante para el avance de la sinodalidad", reconectando la experiencia teológica con el discernimiento eclesial más amplio.

Hermenéutica del presente y circularidad bidireccional

Zaccaria subraya la contribución distintiva de la teología práctica como estudio específico de "la praxis hermenéutico-comunicativa de la fe hoy." Su "locus theologicus" específico es "el presente y las personas que viven en el presente (creyentes o no creyentes, religiosas o no religiosas, etc.)."

Este enfoque considera a las personas concretas, con sus preguntas, sus representaciones de fe, sus experiencias espirituales, como "documentos humanos vivos" (Anton Boisen) que la teología práctica "estudia" e interpreta. Esta perspectiva se une a la de Martínez-Cano, que subraya la importancia de estar atentos a los conocimientos que emergen en las subjetividades participantes "a través de experiencias comunes, a través de interpretaciones de historias, rituales, símbolos, mitos, y mediante prácticas individuales y colectivas."

La teología práctica, según Zaccaria, pone en comunicación hermenéutica los textos del presente con los del pasado, en un proceso de "circularidad bidireccional." En este proceso, "no es solo el texto del pasado (bíblico, dogmático...) el que da luz a las experiencias del presente, sino que estas últimas sirven para clarificar, profundizar y comprender mejor los textos del pasado."

Esta circularidad se une al enfoque metodológico evocado por Martínez-Cano, que propone contrastar "los signos de los tiempos implícitos en las aportaciones de la asamblea con la tradición," ya sea a través de un método inductivo (ver-juzgar-actuar), o a través de un método empírico-crítico (kairos-proyección-estrategia). Estos métodos articulan este contraste y clarifican "la continuidad-discontinuidad de la tradición en la actualización pastoral necesaria en el presente."

El desafío brasileño identificado por Chagas – "¿De qué forma el teólogo podrá ayudar a la Iglesia a asumir su dimensión sinodal misionera?" - ilustra la importancia de esta hermenéutica del presente. Su propuesta de que "la

participación del teólogo en la vida de la Iglesia local y la aproximación de los líderes eclesiásticos y de las personas que forman las comunidades" constituye la base para "proponer una reflexión sobre la misión de la iglesia sinodal" refleja precisamente esta necesidad de anclar la teología en la experiencia concreta de las comunidades.

Metodologías de escucha e interpretación del *sensus fidei*

Enfoques metodológicos para una escucha auténtica

La experiencia brasileña relatada por Geraldo De Mori pone de manifiesto la importancia de la metodología en la escucha del *sensus fidei*. El trabajo teológico en el proceso sinodal de la Diócesis de Imperatriz buscó articular "dialécticamente el *sensus fidei* y el *sensus fidelium*, para que el *consensus fidelium* de la Iglesia de Imperatriz sirviera a su misión." Para el análisis de las respuestas al cuestionario de la fase de escucha, el recurso a una herramienta informática (programa IraMuTeQ) permitió identificar de manera más objetiva los temas recurrentes a través de una "nube de palabras."

La Arquidiócesis de Belo Horizonte, como relata Chagas, ofrece un ejemplo particularmente instructivo de metodología estructurada. Esta Iglesia local "tiene una historia de participación del pueblo de Dios en el movimiento para la elaboración de sus directrices pastorales, asumiendo así la dimensión sinodal de la Iglesia". Esta tradición se ha concretado a través de la realización periódica de Asambleas del Pueblo de Dios (APD), la primera de las cuales tuvo lugar en 1996 con el tema "Construir la Esperanza". La preparación de estas asambleas implica un proceso de escucha estructurado, donde "fueron distribuidos subsidios con preguntas para reflexionar y preguntas para que las parroquias las respondieran". Estas contribuciones sirven luego de base para la elaboración de proyectos pastorales.

Esta tradición sinodal local ha permitido a la Arquidiócesis "una participación significativa en la preparación para el Sínodo sobre la Sinodalidad (2021-

2024)". Para la preparación de la VII APD, prevista para 2026, "las comunidades, parroquias y pastorales reflexionaron sobre preguntas" específicas relativas a la conversión pastoral, la participación de las mujeres y la inversión en la espiritualidad sinodal. "La metodología fue la misma que la seguida para la Escucha Sinodal", demostrando una continuidad metodológica que refuerza la validez del proceso.

Silvia Martínez-Cano propone tres criterios metodológicos para organizar las contribuciones:

1. La localización de la presencia frecuente de una misma idea en diferentes contribuciones, cuyo significado viene dado por la presencia cuantitativa, a confrontar con el marco teológico.
2. La ordenación de las contribuciones a partir de núcleos temáticos y el reconocimiento de las tendencias en la discusión, teniendo en cuenta la diversidad de las subjetividades en la Iglesia.
3. La unificación del lenguaje y la clarificación de los términos, para estructurar un lenguaje significativo para las personas en este momento concreto.

Entre análisis cuantitativo y discernimiento cualitativo

Join-Lambert subraya la tensión entre criterios cuantitativos (frecuencia de las menciones) y cualitativos (pertinencia teológica). El ejemplo de los diáconos permanentes en el concilio provincial de Lille-Arras-Cambrai es revelador: aunque la cuestión de los diáconos apenas encontró eco en la consulta, el comité de dirección decidió conservar este tema para las futuras parroquias. Esta elección ilustra un discernimiento prospectivo que va más allá del simple análisis estadístico.

Asimismo, Martínez-Cano insiste en la importancia de discernir entre tres realidades presentes en las subjetividades que contribuyen a la asamblea: "las emociones, las ideas consensuadas y las ideas marginales." Este enfoque

requiere una escucha "pausada y profunda" que no se limita al análisis cuantitativo sino que integra una dimensión propiamente teológica.

La experiencia de la Arquidiócesis de Belo Horizonte ilustra esta articulación entre análisis cuantitativo y discernimiento cualitativo. Chagas señala que en la preparación de la Asamblea del Pueblo de Dios en 1996, "fueron distribuidos subsidios con preguntas para reflexionar y preguntas para que las parroquias las respondieran. Con base en los resultados de esa investigación fue elaborado el *Proyecto Pastoral Construir la Esperanza*." Este proceso muestra cómo el análisis de las respuestas cuantitativas se inscribe en un discernimiento cualitativo más amplio para elaborar un proyecto pastoral.

El poder de interpretación y el discernimiento de las voces marginales

Join-Lambert subraya que "la selección de citas textuales constituye un poder interpretativo considerable." Este poder de citación merece una reflexión profunda porque:

1. La selección de las citas determina qué voces serán finalmente escuchadas en las asambleas sinodales.
2. La elección de las citas textuales orienta la interpretación global del *sensus fidei*.
3. Las citas pueden servir para legitimar orientaciones teológicas preexistentes.

De Mori plantea la cuestión crucial: "¿Quién decide la elección del contenido del *sensus fidei* y de las citas del *sensus fidelium* retomadas y destacadas en los textos y en las intervenciones realizadas a lo largo del camino sinodal?" La respuesta solo puede darse "recordando el lugar y la vocación del teólogo en la Iglesia y en la sociedad."

La experiencia brasileña descrita por Chagas ilustra cómo este poder de interpretación pudo concentrarse a nivel episcopal después de 1995, cuando el proceso de elaboración de las directrices pastorales "fue prácticamente

reservado al episcopado", reduciendo así la diversidad de voces que participaban en la interpretación del *sensus fidei*.

Para que el teólogo o la teóloga sirva verdaderamente a la emergencia del *sensus fidei* sin desnaturalizarlo, Join-Lambert propone algunos principios éticos:

1. La transparencia metodológica: explicitar los criterios de selección e interpretación.
2. La pluralidad de los intérpretes: diversificar los perfiles en el seno de los comités para limitar los sesgos.
3. La trazabilidad: mantener un vínculo visible entre las síntesis producidas y las contribuciones originales.
4. La reflexividad crítica: cuestionar constantemente los propios presupuestos teológicos.

Estos principios se unen a la preocupación de Martínez-Cano sobre la necesidad de una "unificación del lenguaje y aclaración de términos" en el proceso de interpretación, evitando al mismo tiempo la imposición de palabras/significados o de prácticas sobre la aportación de la asamblea.

Martínez-Cano aborda específicamente la cuestión de las "aportaciones marginales" como "fruto de pensamientos y experiencias divergentes" que requieren una evaluación en el marco teológico. Estas contribuciones divergentes provocan a menudo un "extrañamiento" o una sorpresa inicial ligada al desarrollo particular de la creatividad en el pensamiento y la experiencia de ciertas personas.

Para distinguir cuándo una contribución divergente representa un verdadero Kairos, propone tres criterios teológicos:

1. Apuntan hacia una verdad central de la experiencia de fe (don, reconciliación, curación/salvación, por ejemplo).

2. Producen una incomodidad personal/grupal, que se traduce en silencio o rechazo.
3. Son reconocidas (a veces no en público, sino en el interior de la persona) como pertenecientes al corazón del Evangelio.

En el contexto brasileño, esta cuestión de las voces marginales adquiere una dimensión particular a través de la historia de la opción preferencial por los pobres. Chagas señala que la pérdida del enfoque sinodal después de 1995 se acompañó de la pérdida "del énfasis en la opción por los pobres, como propuso la Conferencia de Puebla (1979)". Esto sugiere que algunas voces marginales, en particular las de los más pobres, pudieron ser apartadas del proceso con el cambio de enfoque.

Este discernimiento de las voces marginales se inscribe en una tensión más amplia entre repetición e innovación. Martínez-Cano subraya que los "repuntes creativos" de las contribuciones divergentes son "especialmente útiles para contrastar la excesiva repetición presente en ambientes muy consolidados, que tienden a la conservación de estructuras." Esta tensión hace eco al modelo profético en la Iglesia, donde la incomodidad de la llamada profética debe ser asumida.

Join-Lambert evoca una tensión similar cuando debate la distinción entre representatividad cuantitativa o cualitativa de las citas: "conceder un valor teológico particular a ciertas expresiones minoritarias implica un discernimiento que no puede ser puramente técnico."

Papel y postura de las autoridades eclesiásticas en el proceso sinodal

La influencia determinante de la autoridad episcopal

La experiencia de la diócesis de Poitiers, relatada por Florin, demuestra cuánto el impulso inicial de la autoridad episcopal es determinante para el proceso sinodal. En este caso, el lanzamiento del sínodo sobre la sinodalidad fue organizado "por el arzobispo y sus vicarios generales pero con poco

entusiasmo," lo que condujo a una débil apropiación del proceso por parte de los fieles. "A falta de un impulso claro dado inicialmente, pocos grupos y personas entraron en el proceso."

Esta situación condujo a una tensión entre el pueblo de Dios, el arzobispo y su consejo. Un pequeño grupo tuvo que proponer al arzobispo la constitución de un equipo encargado de escuchar y redactar la síntesis, a fin de permitir "una escucha amplia del pueblo de Dios, por varios miembros del pueblo de Dios y no solo por el arzobispo."

El caso brasileño descrito por Chagas ofrece un ejemplo particularmente instructivo de la evolución del papel de las autoridades eclesiásticas en el tiempo. Señala que la Iglesia de Brasil y la de Belo Horizonte han vivido "dos experiencias distintas. Por una parte, se verifica la existencia de comunión y participación en las definiciones sobre la acción evangelizadora. Por otra parte, se constata una tendencia clericalista que permea el cuerpo episcopal y el clero". Esta dualidad se manifestó de manera llamativa en la evolución histórica de la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil (CNBB), donde después de 1995, con "la renovación de gran parte del episcopado brasileño", la característica sinodal de la Iglesia "se debilitó, perdiéndose también el énfasis en la opción por los pobres". El proceso de discernimiento y elaboración de las directrices fue entonces "prácticamente reservado al episcopado" entre 2011 y 2018.

Esta tendencia "episcopalista", caracterizada por la "dominación y centralización del poder episcopal en las decisiones sobre la acción pastoral", constituye "un enorme desafío para la que la Iglesia pueda asumir la dimensión sinodal misionera de manera estructural". Esta tensión ilustra el desafío permanente del equilibrio entre la autoridad episcopal y la participación más amplia, incluso en contextos con una fuerte tradición sinodal.

Tensiones entre la agenda episcopal y la experiencia teológica

La experiencia de Poitiers revela también "agendas divergentes" entre el obispo y los teólogos. Mientras estos últimos sentían "la importancia de escuchar el discernimiento del pueblo de Dios en tal o cual etapa, a partir de su propia experiencia eclesiológica," no siempre era fácil motivar a los obispos en este sentido. El equipo sinodal se sintió a veces "impedido" porque el obispo no deseaba comprometer a la diócesis en ciertas etapas del proceso.

En el caso italiano, Zaccaria observa que "los obispos tienen el deber de aprobar los documentos, no de escribirlos." Sin embargo, en la fase final del Camino Sinodal italiano, "para la redacción de las proposiciones el Comité no fue involucrado y el documento tomó forma final exclusivamente en manos del liderazgo episcopal." Esta exclusión condujo a la insatisfacción de la asamblea y al aplazamiento de las decisiones finales.

El contexto brasileño, tal como lo describe Chagas, ofrece una perspectiva complementaria sobre esta problemática. Un signo de evolución positiva se observó en 2019, con "la recreación del Instituto Pastoral Nacional", organización "vinculada a la CNBB" que tiene por función "pensar y analizar la misión de la Iglesia en Brasil e indicar directrices generales y estrategias para la acción evangelizadora". Esta iniciativa marca una recuperación de un "elemento importante para el avance de la sinodalidad", reintegrando la experiencia teológica en el discernimiento eclesial.

Frente a las tensiones persistentes, Chagas formula explícitamente la cuestión del papel del teólogo: "¿De qué forma el teólogo podrá ayudar a la Iglesia a asumir su dimensión sinodal misionera? ¿Cómo podrá contribuir para que las voces de los demás miembros del pueblo de Dios estén presentes en las decisiones relativas a la acción evangelizadora?" Su propuesta es que "la participación del teólogo en la vida de la Iglesia local y la aproximación de los líderes eclesiásticos y de las personas que forman las comunidades podrá ofrecerle la oportunidad de proponer una reflexión sobre la misión de la iglesia sinodal." Este enfoque sugiere un papel más integrado del teólogo en la vida

eclesial local como medio para superar las tensiones con la autoridad episcopal.

Conclusión: hacia una ética de la mediación teológica

A través de las diversas experiencias sinodales analizadas - en Francia, Italia, España y Brasil - constatamos que el papel del teólogo o de la teóloga en la emergencia del *sensus fidei* se deriva de una verdadera responsabilidad teológica y eclesiológica. Esta responsabilidad no puede reducirse a una dimensión puramente técnica o procedimental, sino que implica una dimensión espiritual de discernimiento.

Para que esta mediación sirva verdaderamente a la emergencia del *sensus fidei* sin desnaturalizarlo, debe inscribirse en una ética de la mediación teológica caracterizada por:

1. La conciencia de participar en el *sensus fidei* sirviéndolo al mismo tiempo, en una tensión creativa entre subjetividad y objetividad.
2. La transparencia metodológica en los procesos de escucha, interpretación y citación.
3. La atención a las voces marginales y su puesta en relación dialéctica con el consenso mayoritario.
4. El reconocimiento de la circularidad hermenéutica entre tradición y experiencia actual.
5. Una colaboración respetuosa con la autoridad episcopal, en el reconocimiento de los roles distintos pero complementarios.
6. Una vigilancia frente a las tendencias "episcopalistas" identificadas por Chagas como una "dominación y centralización del poder episcopal en las decisiones sobre la acción pastoral", que pueden obstaculizar la emergencia auténtica del *sensus fidei*.

Como sugiere Join-Lambert, se trata para el teólogo y la teóloga de comprenderse como "servidor y servidora de un proceso que les supera – el del Espíritu que habla a través de su Iglesia." Esta postura de servicio, lejos de minimizar su papel, subraya por el contrario su importancia fundamental para que la Iglesia pueda estar verdaderamente a la escucha del Espíritu que habla a través de todos sus miembros.

En esta perspectiva, la conclusión de Chagas resuena particularmente: "Frente a todo eso, debemos tener siempre la claridad de la fe de que, a pesar de nuestras limitaciones, el Espíritu Santo conduce y guía la misión de la Iglesia." Esta confianza en la acción del Espíritu Santo sigue siendo el fundamento último de todo proceso sinodal y de toda mediación teológica.

Tres dimensiones para la conversión sinodal del trabajo teológico

Francesco ZACCARIA
Facultad de Teología de Apulia (Italia)

Las experiencias sinodales de estos años han puesto de manifiesto la importancia de la contribución de los teólogos y teólogas a los procesos sinodales de discernimiento, en particular para la preparación de la escucha del pueblo de Dios y para la reflexión sobre lo escuchado, así como para la redacción de los documentos que se someten al consenso de las asambleas sinodales. El Documento final del Sínodo 2021-2024 reconoce explícitamente esta contribución a la inteligencia de la fe y al discernimiento que ofrece la teología[1]. Sin embargo, el análisis de las prácticas sinodales ha puesto de manifiesto también las dificultades y tensiones relacionadas con la tarea de la teología en los procesos sinodales. En esta breve contribución propongo algunas reflexiones a partir de la escucha de estas prácticas y de las aportaciones de los teólogos y teólogas que participan en ellas, con el fin de renovar y valorizar la identidad y la tarea de la teología en una Iglesia sinodal. A pesar de las diferencias culturales y locales de las diversas experiencias analizadas, surgen trayectorias comunes en la conversión sinodal del servicio eclesial de los teólogos y teólogas, trayectorias que atañen a la dimensión relacional, vocacional y profesional de la teología.

[1] FRANCISCO y XVI ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Documento final. Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión*, 67, [en línea] en: www.synod.va.

Dimensión relacional

El servicio de la teología en conversión sinodal necesita nutrirse de relaciones. Hoy en día no se puede ser teólogo o teóloga en solitario, sino que hay que aprender a «hacer teología juntos!»[2] . De hecho, «el ministerio del teólogo, además de ser personal, es también comunitario y colegiado»[3] .

La primera comunidad con la que el teólogo está llamado a construir una relación colegiada es la comunidad académica, aquella compuesta por los demás teólogos y teólogas. Las prácticas sinodales han demostrado lo esencial que es el trabajo en equipo de teólogos y expertos en los procesos de discernimiento; para superar los inevitables sesgos que cada uno lleva consigo en su propia investigación y producción teológica, es importante el intercambio de posiciones, la transparencia de los puntos de partida y de los criterios adoptados, la revisión por pares de la producción científica, la verificabilidad y la reproducibilidad de los resultados, el debate y el consenso dentro de la comunidad científica. No es ningún secreto que a la teología le cuesta más que a otras disciplinas seguir el camino de la investigación compartida y el trabajo en equipo, incluso en la producción científica. Los caminos sinodales han sido sin duda un estímulo para superar este riesgo de «aislamiento» del trabajo teológico, ya que han permitido a diversos teólogos y teólogas unirse al servicio del discernimiento eclesial, junto a expertos de diversas disciplinas teológicas y también con expertos de otras ciencias, para reflexionar, profundizar, reformular, proponer soluciones y pasos concretos para hacer avanzar los caminos sinodales hacia el consenso eclesial.

Para seguir avanzando por este camino será necesario potenciar y facilitar las redes de teólogos y teólogas existentes y crear otras nuevas, hacerlo dentro

---

[2] LEÓN, *Discurso a los miembros de la Facultad de Teología de Apulia y del Instituto de Teología de Calabria*, 2 de marzo de 2026.

[3] COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, 2018, 75.

de las propias instituciones académicas, pero sobre todo abriéndose a redes de asociaciones teológicas y de grupos de trabajo de carácter interdisciplinar, internacional e interconfesional: la pluralidad de voces y de enfoques sigue siendo una garantía para un camino común no hacia la uniformidad, sino hacia la integración de la riqueza de la diversidad[4]. Al avanzar en esta dirección, se hace realista la propuesta de una fuerte interdisciplinariedad o transdisciplinariedad de la teología, tanto en su interior como con las demás ciencias[5]. De hecho, será importante mantener abierta esta relación dialógica fuera de la teología, porque en el intercambio también con las demás ciencias la teología podrá mantener viva la relación con la sociedad y la cultura contemporánea, una característica adicional y esencial de la dimensión relacional de una teología sinodal. Para que la transdisciplinariedad no sea solo un eslogan o un concepto abstracto, deberá surgir del trabajo compartido entre los distintos actores de la investigación teológica: solo del encuentro y del diálogo real entre las personas nace algo nuevo, un tercer elemento y algo creativo con respecto a las posiciones y los enfoques de las disciplinas individuales, es decir, algo realmente transdisciplinar[6].

Dimensión vocacional

El desarrollo de la dimensión relacional de la teología no se limita al ámbito académico, sino que se abre a la relación vital con la comunidad eclesial. Con este fin, la labor teológica debe entenderse cada vez más como un misterio eclesial específico, como una vocación particular arraigada en el don bautismal del Espíritu Santo.

---

[4] Cf. SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Documento final,* 39.

[5] Cf. FRANCISCO, *Veritatis gaudium*, 4c.

[6] Cf. F. ZACCARIA, « La transdisciplinarità per superare la separazione tra teoria e prassi in teologia? I possibili apprendimenti dallo sviluppo epistemologico della teologia pratica », en *Apulia Theologica* 10, 1, 2024, p. 35-50.

Gracias a los caminos sinodales, ha quedado patente la importancia del servicio de la teología al discernimiento eclesial del *sensus fidei fidelium* y de los signos de los tiempos en la actualidad[7]. La amplia escucha de las personas, de sus preguntas y de sus experiencias, que se puso en marcha a partir de las consultas a la base eclesial en los caminos sinodales, ha sido el material sobre el que los teólogos y las teólogas han tenido que ejercer sus competencias de análisis y síntesis. La escucha de todos ha sido el punto de partida efectivo y fundamental de su trabajo teológico, es decir, ha sido un verdadero *locus theologicus*. En la base de la escucha sinodal de todos hay, de hecho, la conciencia de que Dios habla en las voces y en las experiencias de las personas, así como en los acontecimientos y en las preguntas de la historia. El discernimiento de la Iglesia tiene como fin reconocer esta voz del Espíritu, porque en el consenso que alcanza la asamblea sinodal se manifiesta la misma presencia del Espíritu del Señor Resucitado[8].

La teología está llamada a contribuir a esta importante tarea eclesial con un servicio específico, un verdadero ministerio «teologal», es decir, animado por el Espíritu y orientado al reconocimiento de lo que «el Espíritu dice a las Iglesias» (Ap 2,7): es una tarea de escucha e interpretación de la fe vivida y de las preguntas de la gente, es un servicio de mediación entre esta fe y estas preguntas y la enseñanza de los pastores[9], pero es también una labor de

---

[7] Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El* sensus fidei *en la vida de la Iglesia*, 2014, 81-84.

[8] Cf. SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Documento final,* 28.

[9] Esta es la tarea que el papa Francisco confía a la teología: «El teólogo es, ante todo, un creyente que escucha la Palabra del Dios vivo y la acoge en su corazón y en su mente. Pero el teólogo debe también ponerse humildemente a la escucha de "lo que el Espíritu dice a las Iglesias" (Ap 2,7), a través de las diversas manifestaciones de la fe vivida por el pueblo de Dios. (…) De hecho, junto con todo el pueblo cristiano, el teólogo abre los ojos y los oídos a los "signos de los tiempos"» (FRANCISCO, *Audiencia a la Comisión Teológica Internacional*, 5 de diciembre de 2014). En las palabras de Francisco parecen resonar las de Pablo VI: «La teología es, en cierta medida, mediadora entre la fe de la Iglesia y el

acompañamiento del *sensus fidei fidelium* a través de la enseñanza y la formación eclesial.

Como todo servicio eclesial, este ministerio debe ser humilde, porque el teólogo debe tener cuidado de no anteponer sus propias convicciones a lo que surge de la escucha y del discernimiento. Aunque consciente de que en este servicio de interpretación y discernimiento del *sensus fidei* nadie puede arrogarse una objetividad o neutralidad perfectas, el teólogo puede desempeñar bien este servicio si es honesto y transparente acerca de los criterios y métodos utilizados para la escucha y la síntesis, acerca de las coordenadas teológicas empleadas para la interpretación de los datos, acerca de los procedimientos y pasos llevados a cabo para la formulación de las conclusiones y propuestas. Esta dimensión ministerial del trabajo teológico debe basarse en un sentido eclesial de confianza en la acción del Espíritu, que obra en su propio servicio teológico, así como en todo el pueblo de Dios y en los demás ministerios eclesiales, a partir del de liderazgo.

Los procesos sinodales han puesto de manifiesto la necesidad de un trabajo teológico entendido como carisma y ministerio necesario al servicio del discernimiento eclesial; esto requiere que los teólogos y las teólogas tomen conciencia de su vocación eclesial y de las características necesarias para desempeñar bien este servicio, pero al mismo tiempo también necesita un reconocimiento por parte de la Iglesia de este ministerio específico, para preparar mejor a los bautizados y a las bautizadas a responder a esta vocación. Esto, por ejemplo, podría plasmarse en la petición de algunas Conferencias Episcopales de instituir un ministerio del teólogo y de la teóloga, o de atribuir

---

Magisterio. Atenta a captar la fe vivida de la comunidad cristiana, sus verdades, sus acentos, sus problemas, las orientaciones que el Espíritu Santo suscita en el pueblo de Dios ("quid Spiritus dicat Ecclesiis", Ap 2, 7), (…) y ayudar así al Magisterio a ser siempre luz y guía de la Iglesia, plenamente a la altura de la tarea, naturalmente no por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio» (PABLO VI, *Alocución al Congreso Internacional sobre la teología del Concilio*, 1 de octubre de 1966).

también este significado a la figura del catequista instituido, como ha ocurrido en algunas diócesis. Esta exigencia no manifiesta «una obsesión por que todo se convierta en estructura»[10], porque ciertamente las vocaciones y los carismas eclesiales pueden encontrar expresión en la vida de la Iglesia sin necesidad de ser institucionalizados y estructurados; más bien, esta exigencia expresa la necesidad del reconocimiento de la dimensión institucional y estructural de los servicios eclesiales, para que su formación pueda ser adecuada y su ejercicio pueda ser asegurado y promovido. Todas las «obsesiones» son erróneas, porque llevan al extremo una polaridad; de hecho, en la Iglesia existe también el riesgo de una «obsesión» por la no estructuración y la no institucionalización, por ejemplo, en lo que respecta a los ministerios bautismales. En este caso, conviene recordar el enfoque equilibrado de la tradición católica, que nunca absolutiza un extremo, sino que mantiene unidas las polaridades (*et…et…*); un enfoque que resulta útil también en la definición de la identidad ministerial del teólogo: identidad espiritual *y* estructural, carismática *e* institucional, individual *y* comunitaria, vocacional *y* profesional, etc.

Dimensión profesional

Precisamente en esta lógica de la *et… et…* hay que reiterar que la dimensión vocacional y ministerial del trabajo teológico no excluye, sino que exige el desarrollo de su calidad profesional para estar mejor al servicio de los procesos sinodales. Los teólogos y las teólogas deben ser expertos tanto en las expresiones de la fe del pueblo como en la reflexión teológica y magisterial; deben saber interpretar tanto los *loci theologici* del presente como los del pasado. Por lo tanto, la teología debe ser capaz de entablar un diálogo con las demás ciencias, porque la inteligencia de la fe no puede

[10] DICASTERO PARA LA DOCTRINA DE LA FE – GRUPO DE ESTUDIO N. 5, *Informe final «La participación de las mujeres en la vida y el gobierno de la Iglesia»*, 10 de marzo de 2026, 2ª parte, 39.

prescindir de los retos y las preguntas que surgen de los fenómenos sociales de hoy, de los descubrimientos de las ciencias y de los avances de la tecnología. La escucha y el discernimiento sinodal de estos años han puesto de manifiesto esta tarea específica de los teólogos y las teólogas, porque muchas de las preguntas y experiencias surgidas de la conversación en el Espíritu y de la consulta a todo el pueblo de Dios han requerido el trabajo de expertos para interpretarlas y ponerlas en diálogo con la tradición bíblica y patrística, con el magisterio y el derecho canónico.

Este trabajo requiere una profesionalidad teológica que no se dirija únicamente a los lugares teológicos del pasado, sino también a los del presente, por ejemplo, a la experiencia de fe de los creyentes, así como a las preguntas de los no creyentes, a los retos que surgen de los cambios de la sociedad, así como a los avances de la investigación científica, y así sucesivamente. En esta labor hermenéutica del presente, el papel de la teología práctica asume una tarea fundamental, porque es precisamente esta rama de la teología la que se dedica específicamente a la lectura teológica del presente[11]. Para ello, necesita desarrollar una verdadera hermenéutica teológico-empírica, adecuada al estudio de las representaciones, las experiencias y las prácticas de fe, tanto individuales como comunitarias. De este modo, la investigación teológica podrá activar un proceso de diálogo bidireccional entre los textos (los *loci theologici*) del pasado y del presente; es decir, un diálogo en el que no solo el texto del pasado arroja luz sobre las experiencias del presente, sino que también estas últimas sirven para aclarar, profundizar y comprender mejor los textos del pasado[12]. Por ello, precisamente para cumplir mejor su ministerio de mediación entre la experiencia de fe de las personas y la responsabilidad de guía de los pastores

[11] Cf. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, vol. 8, Benzinger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, pp. 134-137.
[12] Cf. J.A. VAN DER VEN, *Practical theology. An empirical approach*, Peeters, Leuven 1998, pp. 41-59.

en el marco de procesos decisorios compartidos, la teología necesita invertir en una cualificación profesional capaz de dotarse de herramientas teóricas y técnicas para la investigación empírica. La tarea de la teología práctica es ayudar a la teología en su conjunto a ampliar el instrumental hermeneútico-crítico de su reflexión más allá de su relación fundamental con la filosofía, hacia el enriquecimiento con un enfoque empírico-crítico, mediante una mayor inversión en una fuerte interdisciplinariedad con las ciencias humanas y experimentales y en su mayor integración en la formación y la reflexión teológica.

Los caminos sinodales han hecho aún más necesaria y evidente esta competencia de análisis teológico-empírico, con métodos de investigación tanto cuantitativos como cualitativos, del trabajo de los expertos llamados a preparar y sintetizar la escucha del pueblo de Dios. A este respecto, conviene afirmar que, si bien es cierto que el *sensus fidei* no coincide necesariamente con las opiniones de la mayoría ni con los resultados de encuestas e investigaciones empíricas[13], también lo es que, sin investigaciones empíricas y científicas —es decir, abiertas al debate y a la evaluación crítica entre los expertos— sobre lo que, hoy y en los diversos contextos del catolicismo global, los componentes del pueblo de Dios creen, piensan, experimentan y preguntan, la interpretación del *sensus fidei fidelium* y la reflexión teológica sobre él corren el riesgo de caer en distorsiones prejuiciosas o manipulaciones ideológicas, tanto por parte de los teólogos como de los pastores. La conversión sinodal de la dimensión profesional del trabajo teológico requiere, por tanto, un esfuerzo de formación e investigación teológica para dar más espacio a las ciencias humanas y a los métodos empírico-críticos, equilibrándolo con el que se da a la filosofía y a los métodos hermenéutico-críticos, para que, en su conjunto, la teología pueda orientarse de manera

[13] Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El* sensus fidei *en la vida de la Iglesia*, 118.

cualificada hacia el estudio de los lugares teológicos del presente, además de los del pasado.

Lista de colaboradores y colaboradoras

Francisco das Chagas Albuquerque es Doctor en Teología Sistemática por la Pontificia Universidad Gregoriana (2009) y profesor en la Faculdade Jesuita de Filosofia e Teologia (FAJE), en Belo Horizonte, Brasil**.** Realiza investigaciones sobre Concilio Vaticano II, teologías latinoamericanas de la liberación, historia de la Iglesia en América Latina y religiosidad popular. ORDID: 0000-0002-0004-1887

Correo electrónico: albuquerque.fc.86@gmail.com

Carolina Bacher Martínez es Profesora Asociada de la Facultad de Teología, Universidad Católica Argentina. Sus áreas de investigación son la Teología Pastoral Fundamental, los métodos teológico-prácticos, la Pastoral Social y la Sinodalidad. Identificador ORCID: 0000-0003-2541-6830

Correo electrónico: carobacher19@gmail.com

Heriberto Cabrera Reyes es profesor categoría especial de la Facultad de teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Sus áreas de investigación son la teología práctica, la pastoral, catequesis, homilética, misionología e inteligencia artificial. Identificador ORCID: 0000-0002-5852-6924

Correo electrónico: heriberto.cabrera@uc.cl

Catherine Chevalier trabaja en la UCLouvain, donde es profesora de la Facultad de Teología y Estudios Religiosos y redactora jefe de la revista Lumen Vitae. Sus áreas de investigación se centran en la formación cristiana y, en particular, en la formación para los distintos ministerios de la Iglesia y en las relaciones entre mujeres y hombres en la Iglesia. Identificador ORCID : 0009-0006-5842-5986

Correo electrónico: catherine.chevalier@uclouvain.be

Geraldo Luiz De Mori es brasileño, jesuita, doctor en teología por las Facultades Loyola de París y profesor de teología sistemática en la Faculdade Jesuita de Filosofia e Teologia (FAJE), en Belo Horizonte, Brasil. Es miembro del comité editorial de la revista Concilium y editor en jefe de Theologica Latinoamericana-Enciclopedia Digital. Identificador ORCID: 0000-0002-6176-2063

Correo electrónico: prof.geraldodemori@gmail.com

Luís M. Figueiredo Rodrigues es profesor asociado de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Portuguesa. Sus áreas de investigación son la teología práctica, la cultura digital, la educación cristiana, la pastoral, la espiritualidad y la mediación teológico-pastoral. Identificador ORCID: 0000-0002-6949-565X

Courriel : figueiredorodrigues@ucp.pt

Marie Anne Florin es profesora titular en la Facultad de Teología del Instituto Católico de París y directora del Theologicum en línea. Sus áreas de investigación se centran en la teología práctica, la eclesiología práctica, la sinodalidad y las teologías contextuales. Es miembro del equipo de investigación sobre la IA, la palabra y lo vivo. Identificador ORCID: 0009-0002-4782-9930

Correo electrónico: m.florin@icp.fr

Yves Guérette es sacerdote de la diócesis de Quebec. Es decano de la Facultad de Teología y Ciencias Religiosas de la Universidad Laval y profesor de educación en la fe, catequesis y teología práctica. Desde hace más de veinte años, se dedica a la formación en catequesis en diferentes diócesis.

Correo electrónico: doyen@ftsr.ulaval.ca

Arnaud Join-Lambert es catedrático en la Facultad de Teología y Estudios Religiosos de la Universidad Católica de Lovaina. Sus ámbitos de investigación se centran en la teología práctica, las nuevas formas de presencia cristiana y de misión en la sociedad; la ritualidad y la liturgia en el contexto posmoderno; la sinodalidad en las Iglesias; el Oficio de las Horas; los vínculos entre cultura, espiritualidad y teología. Identificador ORCID: 0000-0002-6261-1865

Correo electrónico: arnaud.join-lambert@uclouvain.be

Renaud Laby es profesor asistente en la Facultad de Teología del Instituto Católico de París. Sus áreas de investigación son la sociología de los medios de comunicación, la sociología del catolicismo francés en línea, la teología de la evangelización en línea y en la era digital, la teología de la comunicación y la teología fundamental práctica. Identificador IDREF : 283784806

Correo electrónico: r.laby@icp.fr.

Geoffrey Legrand es profesor de la Facultad de Teología y Estudios Religiosos de la UCLouvain (Bélgica). Sus investigaciones se centran en la educación religiosa (pastoral escolar, identidad de los colegios católicos, didáctica de la enseñanza religiosa), así como en los retos relacionados con el desarrollo sostenible y la transición. Identificador ORCID: 0000-0002-5974-7323

Correo electrónico: geoffrey.legrand@uclouvain.be

María Marcela Mazzini es Profesora ordinaria Titular en la Facultad de Teología de la UCA de la que actualmente es Vicedecana. Sus temas de investigación giran en torno a la teología espiritual, la teología del Matrimonio y la sinodalidad. Identificador ORCID: 0000-0002-3416-5685

Correo electrónico: mmazzini@uca.edu.ar

Silvia Martinez Cano es profesora en la Universidad Complutense de Madrid y en el Instituto San Pío X de La Salle (UPSA). Sus áreas de investigación son Misterio de Dios, antropología teológica, eclesiología, sinodalidad y pastoral, estética teológica y pedagogía religiosa. Identificador ORCID: 0000-0002-6845-1209

Correo electrónico: silviamcano@ucm.es//silvia.martinez@lasallecampus.es

Isabelle Morel es profesora en la Facultad de Teología del Instituto Católico de París. Sus áreas de investigación son la teología práctica y catequética, la evangelización en la era digital y la sinodalidad. Dirige un equipo de investigación sobre «La IA, la palabra, la inteligencia y lo vivo» en la Unidad de Investigación «Religión, Cultura y Sociedad» (EA 7403). Es presidenta de la SITP (Sociedad Internacional de Teología Práctica), directora de los CITP (Cuadernos Internacionales de Teología Práctica) y miembro del Consejo Internacional de Catequesis. Identificador ORCID: 0000-0002-7683-6803

Couriel : i.morel@icp.fr

Rodolfo B. Nuñez Hernandez es profesor asociado de la Facultad de Educación y Ciencias Sociales de la Universidad Finis Terrae de Chile. Sus áreas de investigación son la psicología del comportamiento religioso, el diálogo entre las ciencias sociales y la teología pastoral y la educación religiosa escolar. Identificador ORCID: 0000-0002-38713108

Couriel : rnunez@uft.cl

Olvani Sanchez Hernandez es doctor en Filosofía y en Teología Práctica. Actualmente trabaja como profesor en la Facultad de Teología y Ciencias Religiosas de la Universidad Laval, en Quebec, Canadá, donde es director del Doctorado en teología práctica. Sus trabajos se centran, en particular, en la interpretación teológica de la acción humana, las relaciones entre experiencia, revelación y fe, así como en los desafíos metodológicos y contextuales de la teología. Identificador ORCID: 0000-0001-7404-3423

Couriel : olvani.sanchez-hernandez@ftsr.ulaval.ca

José Antonio Sánchez Ortiz es profesor ayudante doctor en la Facultad de Teología de la Universidad Loyola Andalucía y director del Instituto Teológico San Eufrasio de Jaén. Doctor en Teología, sus intereses de investigación se centran en cristología, teología sistemática, recepción del Concilio de Calcedonia, evangelización, catequesis, teología pastoral y religiosidad popular. Identificador ORCID: 0000-0003-0699-4707

Correo electrónico: jasanchez@uloyola.es

Dimas Danang Agus Widayanto es doctor en teología práctica y catequética por el Institut Catholique de Paris. Sus investigaciones se centran en particular en las relaciones entre lo digital y la catequesis. Identificador ORCID: 0000-0002-7065-1760

Correo electrónico: ddanangaw@katekese.id

Francesco Zaccaria es profesor de teología pastoral y director del Departamento de Teología Práctica de la Facultad Teológica de Apulia (Bari, Italia). Sus áreas de investigación son la sinodalidad, la formación eclesial y el servicio pastoral, la piedad popular y las parroquias, la religión y la sociedad contemporánea. Identificador ORCID: 0000-0002-5733-5392

Correo electrónico: f.zaccaria@facoltateologica.it