Immagine che contiene persona, gruppo, inpiedi, esterni

Descrizione generata automaticamente

*Las nuevas enseñanzas del Instituto*

**Pontificio Instituto Teológico**

**Juan Pablo II**

**para las Ciencias**

**del Matrimonio y la Familia**

**

**Introducción**

*de Vincenzo Paglia*

*Gran Canciller*

Al fundar el nuevo Pontificio Instituto Teológico Juan Pablo II para las ciencias del matrimonio y de la familia, el papa Francisco ha querido relanzar la intuición de su predecesor, san Juan Pablo II, asumiendo plenamente su desafío. Abriendo el año académico 2016-2017, el papa Francisco, junto con reafirmar la decisión de san Juan Pablo II, deseaba darle un nuevo impulso. Se trataba del crecimiento en la continuidad. Dijo el papa Francisco: “La intuición clarividente de mi venerado Predecesor, el santo papa Juan Pablo II, que ha deseado fuertemente esta institución académica, hoy puede ser aún más reconocida y apreciada en su fecundidad y en su actualidad. Su sabio discernimiento de los “signos de los tiempos” ha restituido vigorosamente a la atención de la Iglesia y de la propia sociedad humana, la profundidad y la delicadeza de los vínculos que se generan a partir de la alianza conyugal entre hombre y mujer. El desarrollo que el Instituto ha tenido en los cinco continentes, confirma la validez y el sentido más bello de la forma “católica” de su programa. La vitalidad de este proyecto, que ha generado una institución de tan alto perfil, alienta a desarrollar ulteriores iniciativas de diálogo e intercambio con todas las instituciones académicas, incluidas las que pertenecen a diferentes credos y culturas, que hoy están comprometidas a reflexionar sobre esta delicada frontera de lo humano”.

Y añadió que el testimonio de la profunda humanidad y de la pura belleza del ideal cristiano de la familia debería inspirar aún más profundamente al Instituto. Después de todo, la Iglesia, en su misión evangelizadora, está llamada a difundir el amor de Dios en todas las familias del mundo: “La Iglesia —que se reconoce a sí misma como pueblo familiar—, ve en la familia el icono de la alianza de Dios con toda la familia humana. Aquí se haya un gran misterio —enfatiza el Apóstol— en relación a Cristo y su Iglesia (*Ef* 5, 32). La caridad de la Iglesia nos compromete, por tanto, a desarrollar —en el plano doctrinal y pastoral— nuestra capacidad de hacer inteligible, para nuestro tiempo, la verdad y la belleza del diseño creador de Dios. La irradiación de este proyecto divino, en la complejidad de la condición actual, requiere un especial intelecto de amor. Como también una profunda dedicación evangélica, animada por una gran compasión y misericordia hacia la vulnerabilidad y falibilidad del amor entre los hombres”.

Han pasado ya tres años desde la fundación de esta nueva realidad académica. Ha sido un largo período en el que, tanto en la sede central como en las sedes extraurbanas, se ha iniciado un debate complejo y articulado que ha implicado la reflexión científica y la propia estructuración del Instituto. Era necesario responder de la mejor manera posible a la petición del papa Francisco que, por lo demás, invitaba a pensar en grande y con nuevo entusiasmo para dar centralidad a la alianza entre el hombre y la mujer para el desarrollo del mundo. Finalmente, hemos llegado al término de este camino de renovación. Ha sido un recorrido marcado por momentos de fuerte convergencia, pero también por visiones a veces diferentes. Al final del camino las autoridades de la Santa Sede han aprobado el Estatuto del nuevo Instituto y han entregado el nuevo plan de estudios a la implementación que le corresponde, de la mejor manera posible y con el mayor compromiso posible. Somos conscientes de que el Instituto es “pontificio” en su sentido más bello y profundo. Está, de hecho, llamado a apoyar la necesaria apertura de la inteligencia de la fe en el horizonte de un servicio especial según la solicitud pastoral del Sucesor de Pedro, que nos invita a cultivar con urgencia una especial sensibilidad para la articulación de la misión cristiana con la frecuentación de la condición humana: “los buenos teólogos, como los buenos pastores, tienen olor a pueblo y a calle y, con su reflexión, vierten olio y vino sobre las heridas de los hombres” (3 de marzo de 2015). Y nosotros sabemos muy bien que la teología y la pastoral van de la mano. Una doctrina teológica que no se deja orientar y modelar por el propósito evangelizador y por el cuidado pastoral de la Iglesia es tan impensable como una pastoral de la Iglesia que no sepa atesorar la revelación y su tradición con vistas a una mejor inteligencia y transmisión de la fe. Esta armonización “católica” de la fidelidad y de la investigación, define el marco de la reestructuración de los planes de estudio.

De la nueva propuesta, merece ser reconocida y apreciada, en primer lugar, una doble y valiosa ampliación de los caminos fundamentales para la obtención de los títulos, conseguida, también, mediante la optimización de las disciplinas de especialización. Se han duplicado las vías de especialización, además de haberse potenciado teológica y culturalmente. Un camino exquisitamente teológico (también en la determinación del valor jurídico del título mismo, que toma la forma de un verdadero título de teología) y otro llamado de “ciencias del matrimonio y de la familia”, que permite profundizar en la complejidad de la forma familiar de la vida humana, y que por ello no requiere necesariamente un bachillerato en teología. Este último es un camino de riguroso perfil académico, especialmente pensado para laicos, que hoy en día están cada vez más involucrados en un rol activo y formativo en la pastoral familiar y en el acompañamiento de las familias.

La articulación más definida de las dos vías es sostenida por una correspondiente ampliación de la oferta formativa y por el compromiso de investigación relacionado con las disciplinas fundamentales (cuya integración, ya prevista según un esquema básico, en las dos áreas, puede modularse y personalizarse aún más a nivel de los planes de estudio individuales). Se ve enriquecida y cualificada la propuesta teológica (que ve confirmados, como es lógico, muchos cursos y profesores del Instituto anterior): adquiere especial importancia, mediante una oportuna optimización de los espacios disciplinares, la necesidad de un área de reflexión fundamental sobre la teología de la fe y de la forma cristiana, con especial atención al amor humano; y, por consiguiente, también adquiere relieve la profundización en la dimensión eclesial y comunitaria de la fe, en relación con las dimensiones más amplias del sacramente del matrimonio para la constitución, la misión y la pastoral de la Iglesia. Con el fin de potenciar el ámbito cultural del saber antropológico y de las transformaciones sociales, se justifica la nueva existencia de enseñanzas que permiten una comprensión de la concreción de la experiencia histórica de la familia: Historia y cultura de las instituciones familiares, Sociología del matrimonio y de la familia, Política y economía de la familia, Espiritualidad familiar y transmisión de la fe.

Este pequeño volumen solo recoge las intervenciones que algunos profesores (entre los nuevos que han sido llamados a enseñar estas materias) han escrito en los últimos meses para manifestar su aprecio y adhesión a la renovada propuesta académica del Instituto Juan Pablo II. Es una pequeña introducción para que se pueda probar la cualidad de la propuesta formativa puesta en marcha en beneficio de toda la Iglesia y para sintonizar con los temas que en este Instituto se encuentran en la frontera cotidiana de su riguroso compromiso y apasionada dedicación.



*Vincenzo Paglia*

Gran Canciller

**Entre fe y realidad**

La aprobación de los estatutos del Pontificio Instituto Juan Pablo II

*de Pierangelo Sequeri*

*Presidente*

La contribución de la investigación teológica a la cultura cristiana, y a la cultura humana en su conjunto, no puede contentarse con ser el tema de un simple reconocimiento de principios. La calidad de su trabajo —de pensamiento y de investigación, de formación y de orientación— debe ser apreciable en el campo, en referencia a la inteligencia de la fe y de la realidad que esta es capaz de suscitar y de poner en circulación.

El “principio de realidad” debe considerarse hoy como un tema crucial para la seriedad y el rigor del “pensamiento de la fe”. El áureo adagio tomístico, que audazmente dirige la íntima inteligencia de la fe a la intencionalidad realística del saber (*fides non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*; la fe no se resuelve en última instancia en la fórmula, sino en la cosa), jamás ha sido tan actual. La inteligencia de la fe y la inteligencia de la realidad viven en una estrecha simbiosis, o no viven en absoluto. En este sentido, la teología no se sustrae, en modo alguno, a la actitud de su búsqueda de iluminar la realidad: aquella abierta por la revelación acogida en la fe, que culmina en la realidad de Jesucristo, y aquella develada en el dinamismo creatural del mundo habitado y de la historia humana, que en el acontecimiento de Jesucristo reconoce su arraigo en la intimidad del amor de Dios y la promesa de su completa redención en el seno de Dios.

La íntima unión de fe y realidad, que constituye el horizonte del ministerio teológico destinado a fortalecer la admirada contemplación de la obra de Dios y la serena alegría de la evangelización de la criatura humana, es, también, el eje fundamental de la disposición al diálogo y del discernimiento crítico con el que la teología se mueve dentro de las diversas formas del conocimiento humano de la realidad, y del sentido de las cosas y de la vida. Esta orientación, llevada a cabo de manera franca y transparente, honra la cualidad no ideológica ni autorreferencial de la práctica teológica, a la vez que posibilita que esta se mantenga rigurosamente coherente con el testimonio de la verdad que la compromete a causa de la fe. “Las escuelas de teología se renuevan con la práctica del discernimiento y con un modo dialógico de proceder, capaz de crear un correspondiente clima espiritual y de práctica intelectual. […] Un diálogo capaz de integrar el criterio vivo de la Pascua de Jesús con el movimiento de la analogía, que lee en la realidad, en la creación y en la historia nexos, signos y referencias teologales” (Francisco, *Discurso a la Pontificia Facultad Teológica de la Italia Meridional*, Nápoles, 21 de junio de 2019).

La aprobación de los estatutos del Pontificio Instituto Teológico “Juan Pablo II” para las ciencias del matrimonio y de la familia inaugura y sostiene la nueva fase operativa de su adaptación a estos criterios inspiradores de la inteligencia creyente y de la cultura cristiana que son necesarias para la misión eclesial en la nueva era. Las líneas fundamentales de esta adaptación, junto con el marco disciplinario que delinea la fisonomía de su ejercicio institucional, en el contexto de la variedad de las formas académicas que, en la Iglesia, están dedicadas a la investigación y a la formación del pensamiento cristiano, han sido entregadas en el documento de la constitución apostólica *Veritatis gaudium* del papa Francisco. Las instancias de renovación que se confían especialmente a nuestro instituto teológico han sido explícitamente encomendadas por el papa en las indicaciones esenciales de la carta apostólica en forma de Motu Proprio *Summa familiae cura*, para luego ser enriquecidas por los discursos dirigidos, en diversas instancias, a las autoridades y a toda la comunidad del instituto.

¿Cuáles son las directrices de la renovación que, por consiguiente, definirán el nuevo ordenamiento? En primer lugar, la expansión y el robustecimiento (nuevas cátedras, nuevos docentes) de los dos “polos” de los que vive la especificidad de la misión originalmente confiada al instituto: es decir, el polo teológico-pastoral y el antropológico-cultural. El primer polo será generosamente integrado confiriendo un relieve sistémico a la profundización de la teología de la forma cristiana de la fe, de la eclesiología de la comunidad y de la misión evangélica, de la antropología del amor humano y teologal, de la ética teológica global de la vida, de la espiritualidad y de la transmisión de la fe en la ciudad secular. El segundo, en particular, será sustancialmente remodelado en correspondencia con la urgente necesidad de actualizar la confrontación y el diálogo del pensamiento y de la cultura cristiana en las áreas del derecho comparado (religioso y civil), de la sociología de las transformaciones económicas, políticas, tecnológicas de la comunidad; del papel de las instituciones familiares en la formación del ser humano y en la articulación de los cuerpos intermedios destinados a la integración ética y afectiva del vínculo social.

Los dos polos serán rediseñados con el fin de contribuir a su plena armonización en el contexto de una investigación y de una formación cristiana unitaria y de alto nivel. Al mismo tiempo, su organización permitirá seguir programas de especialización dirigidos a títulos de competencia especializada en ambas áreas, con un adecuado reconocimiento académico y posibilidad de proyección en el ámbito de las instituciones eclesiásticas y civiles de los diversos países. En este sentido, se preparará, también, una razonable oferta de cursos complementarios, encomendados a especialistas de reconocida competencia (ofrecidos por la sede o concordados con instituciones universitarias idóneas, en primer lugar, la Pontificia Universidad Lateranense, nuestro referente de elección).

El nuevo Instituto “Juan Pablo II” pretende, por tanto, honrar las razones profundas y siempre válidas de la tradición fundadora que lo precedió, elevándolas aún más decisivamente a la altura del nuevo alcance global asumido por el objeto que especifica su misión teológica y cultural. El instituto tiene la intención de hacerlo, en esta fase, no solo confirmando —y de hecho, aumentando, en cantidad y calidad— los instrumentos de su proyección internacional, sino también dotándose de una capacidad de interlocución (teológica, cultural, académica) de envergadura global: ya sea a través de la ulterior potenciación del cuerpo docente, que pueda enriquecer una comunidad de investigación a la que se le confía la misión de interactuar, en espíritu de cooperación y sin sombra de sujeción, con los horizontes más amplios y las fuerzas intelectuales más vivas; ya sea mediante la preparación de programas de formación específicos y diferenciados, con vistas a una mejor valoración de las aptitudes y de los diferentes destinos de los alumnos, en el ámbito de las iglesias locales y con vistas a la misión eclesial universal.

Nuestra esperanza, obviamente, es la de merecer, también de esta manera, la confianza de los pastores de la Iglesia, como apoyo a su servicio a la comunidad de fe, en un área tan delicada y estratégica para la comunicación de la fe católica y la interpretación de la realidad humana. Nuestro compromiso, por lo demás, pretende honrar del mejor modo nuestra especial prerrogativa de instituto teológico “pontificio”: es decir, estrechamente ligado al ministerio supremo y universal del sucesor de Pedro. La confianza que el papa Francisco ha depositado en nosotros, y que en muchos sentidos renueva, es una cuestión de honor, ciertamente no secundaria, para nuestro compromiso de fiel servicio a una Iglesia que con autoridad es alentada a salir de toda temerosa autorreferencialidad, con el fin de testimoniar una verdad evangélica que se dona con alegría. Estamos convencidos, con toda la humildad y la firme certeza que nos vienen de la fe, que el Espíritu tiene reservados tesoros de sabiduría para la misión de los discípulos destinados precisamente a nuestro tiempo.

*L’Osservatore Romano*, 18 de julio de 2019

**Matrimonio y familia en el centro de los caminos de “conversión pastoral”**

La enseñanza de la Iglesia y la brecha cada vez más profunda con la vivencia de muchos cristianos. Una reflexión a la luz de la “refundación” del Pontificio Instituto Juan Pablo II

*de Gilfredo Marengo*

*Profesor ordinario de Antropología Teológica*

La temporada sinodal de la familia, que comenzó en el otoño de 2013 y concluyó con la publicación de la exhortación apostólica *Amoris laetitia* (19 marzo 2016), puso de manifiesto dos centros basilares de interés: la aparición de problemáticas nuevas e inéditas, y una brecha cada vez más profunda entre la enseñanza eclesial del matrimonio y la familia y la vivencia de muchos cristianos. En un contexto cultural y social en el cual el sentir común es cada vez más ajeno a los paradigmas cristianos sobre el hombre, el amor y el matrimonio, a los propios miembros de la comunidad eclesial les cuesta comprender las razones y, por tanto, no las asumen como criterios de vida. Es precisamente esta fragilidad de la experiencia cristiana la que afecta gravemente la capacidad de la vida de la Iglesia para enfrentarse con éxito a las nuevas cuestiones presentes en el mundo contemporáneo, ya que el único recurso que puede desplegarse con éxito es un renovado testimonio de las familias cristianas.

He aquí el verdadero núcleo de la cuestión: se debe reconocer un evidente desfase entre la riqueza y amplitud poco comunes de la enseñanza eclesial sobre estos temas, producida de manera única en estos decenios; y su efectiva recepción en la vida de la comunidad eclesial y la capacidad de incidir en la vida de los hombres de nuestro tiempo. Fue el Concilio Vaticano II, sobre todo con la constitución *Gaudium et spes*, el que produjo casi un “nuevo inicio” del magisterio eclesial sobre el matrimonio y la familia por los contenidos expresados y por la decisión de situar tales temas en el primer lugar de entre los “problemas más urgentes” en el desarrollo de su segunda parte: utilizando el vocabulario conciliar, se puede decir que fueron reconocidos como “signos de los tiempos” (*GS* 4). En el medio siglo posterior al Concilio, la comunidad eclesial se ha identificado progresivamente con esta dirección iniciada por el Concilio, si bien esta trayectoria no siempre ha sido lineal ni exenta de dificultades.

Determinante ha sido el papel de la *Humanae vitae* y su compleja trayectoria receptiva. No es casual que precisamente en estos días haya quienes lean —engañosamente— la refundación del Pontificio Instituto Teológico Juan Pablo II para las ciencias del matrimonio y de la familia, querida por el papa Francisco, como el enésimo episodio de una agotadora y fatigosa controversia en torno al documento de Pablo VI. La fisonomía de “invitado de piedra” de este texto pontificio, que ha estado operando todos estos decenios, depende de factores que van mucho más allá de los contenidos de su enseñanza y se enfoca bien cuando se analiza la inversión que Juan Pablo II hizo en los temas del matrimonio y de la familia, con especial atención a una recepción profunda de esta encíclica. Basta recordar el singular *corpus* de las *Catequesis sobre el amor humano* (1979-1984) y la fundación del Instituto Juan Pablo II para los estudios sobre el matrimonio y la familia (1981).

La *Humanae vitae* marcó profundamente la última década del pontificado de Montini, considerada por muchos como una de las emergencias más agudas de la primera temporada postconciliar. A los ojos del papa, “venido desde lejos”, hacerse cargo de la enseñanza era necesario no solo para ofrecer una base teológica más adecuada, sino también para acompañar a la comunidad eclesial a salir del escollo de las polémicas teológicas divisorias que habían influido significativamente la pastoral y la forma de actuar en el mundo. Ganar una “paz” doctrinal se consideraba necesario para acompañar y apoyar el cambio de ritmo que Juan Pablo II pretendía imprimir en la vida de la Iglesia: la proclamación de la novedad absoluta del acontecimiento cristiano y su capacidad de enfrentarse con todas las provocaciones de la historia y del mundo, en un clima que él veía dramáticamente marcado por un “disputa sobre lo *humanum*” propio de la época.

Los ecos de esta preocupación son bien abordados en *Familiaris consortio* (1981), sobre todo en las partes donde el enseñamiento de *Humanae vitae* es reafirmado con cierta solemnidad y se dirige a los teólogos invitándolos a seguir profundizando en el estudio de lo que esta propone, advirtiéndoles de no abandonar jamás una “adhesión convencida al Magisterio, que es la única guía auténtica del Pueblo de Dios” (nº 31).

Una formalización autorizada de este recorrido se llevó a cabo, muchos años después, con la encíclica *Veritatis splendor* (15 de agosto de 1993), “sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia”. Este documento evocaba gran parte de la disputada recepción de la *Humanae Vitae*, al afirmar que “en el ámbito de las discusiones teológicas posconciliares se han dado, sin embargo, algunas interpretaciones de la moral cristiana que no son compatibles con la ‘doctrina sana’”, proponiéndose “precisar algunos aspectos doctrinales que son decisivos para afrontar la que sin duda constituye una verdadera crisis”.

Todavía hoy se propone, a veces, un criterio interpretativo por el cual la *Humanae vitae* y *Veritatis splendor* “*simul stabunt aut simul cadunt*”, con el fin de custodiar la “verdad” de la vida cristiana y de la presencia de la Iglesia en el mundo. El resultado ha sido, a veces, una pastoral familiar en la cual se ha dado especial énfasis a la propuesta del uso de los métodos naturales de control de la natalidad, asignándoles el rol de prueba decisiva de la plena pertenencia eclesial de las familias. Sin restarle alguna importancia a esta dimensión de la experiencia conyugal, es del todo evidente que lo específicamente cristiano de la familia posee un horizonte y una complejidad irreducible a solo a criterios morales del ejercicio de la paternidad y de la maternidad.

Situado en su tiempo, el magisterio de Juan Pablo II no pierde nada de su originalidad y autoridad, sino que permite poner en relieve algunos equívocos en el modo en el cual ha sido asumido y divulgado. Su recepción ha sido condicionada por el hecho que, por décadas, tomar partido a favor o en contra de la *Humanae vitae* ha coincidido, a veces, con opciones radicales en el campo y ha sido comprendido como la verificación necesaria y previa de fuertes perfiles de identidad en la Iglesia. De esta manera, se vieron favorecidas, de repente, dos actitudes extremas: un rechazo prejuicioso de su enseñanza o una defensa —así, sin más— que le ha otorgado un rol desproporcionado de baluarte definitivo contra toda amenaza de crisis en la Iglesia y en el mundo.

Por estas razones no hemos sido capaces de valorar plenamente la propuesta de Juan Pablo II de superar radicalmente la teología de los “dos fines” del matrimonio (procreativo y unitivo): un rasgo de absoluta novedad de su magisterio que ha puesto en discusión uno de los contenidos más tradicionales de la enseñanza eclesial sobre estos temas. Observaciones similares se pueden hacer con respecto al intento, bien presente en las catequesis, de efectuar un redimensionamiento del registro de la naturaleza, integrado en el contexto de la antropología bíblica. La llamada “teología del cuerpo” tiene, de hecho, la tarea de mostrar la pertinencia universal de la comprensión cristiana de los actos del amor conyugal, logrando una doble ganancia: la plena valorización del dato revelado y la superación de una argumentación objetivista y esencialista. El magisterio del “papa de la familia” aparece, verdaderamente, casi pionero si se le compara con lo que la reflexión teológica había logrado decir hasta entonces; queda claro, asimismo, que los indiscutidos elementos de novedad pueden ser valorados en toda su profundidad solo a condición de no hacer de ellos un *corpus* doctrinal concluido y definido, protegido de todo tentativo de profundización y de parangón crítico.

Es difícil comprender la novedad del método presente en *Amoris laetitia* sin identificarse con este juicio: “tenemos que ser humildes y realistas, para reconocer que a veces nuestro modo de presentar las convicciones cristianas, y la forma de tratar a las personas, han ayudado a provocar lo que hoy lamentamos, por lo cual nos corresponde una saludable reacción de autocrítica” (*AL* 36). Francisco considera hoy indispensable corregir una consideración de la pastoral que, de un modo u otro, se instituye —por defecto o por exceso— en comparación con la doctrina. Se sugiere una “descentralización” de la instancia doctrinal, sin que con ella se vea descuidada, en modo alguno, la custodia integral del *depositum fidei*, casi consitiendo de manera desenvuelta a un improbable relativismo dogmático y a una mirada irenista del actual clima histórico.

La llamada a una “conversión pastoral”, en vista de una “transformación misionera de la Iglesia” (*EG* 20-33), no podía sino conducir a esa redimensión del registro doctrinal y del papel desempeñado por el magisterio pontificio: no es casualidad que el papa haya hablado expresamente de una “conversión del papado” (*EG* 32), pertinente no a su perfil constitutivo, sino a las formas de ejercicio.

En este contexto, se abren nuevas posibilidades para obtener una mejor comprensión de la nueva luz que el acontecimiento cristiano proyecta sobre el amor humano, el matrimonio y la familia. Esta ha luchado mucho para imponerse en el leguaje y en la acción eclesial, incluso cuando la mirada sobre estas realidades ha estado condicionada de varias maneras por otras problemáticas: una relación conflictiva entre Iglesia-mundo por la cual pareció necesario invertir en la unidad del cuerpo eclesial en torno al papa, desafiando al “mundo” sobre el terreno universal de la razón y de la naturaleza en un agotador conflicto entre dos modelos, mundano y cristiano, del hombre y de la sociedad.

Hoy, más bien, los cristianos son llamados a cuidar de la difícil condición en la actualmente muchos hombres ponen en juego su libertad mediante sus relaciones afectivas; no son pocos los condicionamientos relacionados al actual clima histórico; sin embargo, más que nunca es necesario mantener viva la promesa de un bien posible y de una vida buena. Una vez depurada la consideración de la familia de todo exceso problemático, esta merece ser presentada como “una oportunidad” para cada uno. Ir más allá de la tendencia a invertir en una imagen ideal de la familia, permite mantener unidos la certeza de la fe en el plan de Dios para la vida de los hombres (el sueño de Dios) —del cual la familia es parte constitutiva— y saber reconocer que la adhesión plena a ese proyecto pasa también por la experiencia del error y de la fragilidad: precisamente en el espacio de la distancia y de los conflictos se nos da siempre la oportunidad de experimentar la cercanía de Dios que no abandona nunca a sus hijos (cfr. Francisco, *Discurso en la Fiesta de las familias*, Filadelfia, 26 de septiembre de 2015).

Aligerado de cualquier lastre de más, el cuidado eclesial del matrimonio y de la familia —uno de los temas dominantes de la vida de la Iglesia en las últimas décadas— puede hoy tranquilamente valorar positivamente todo el camino recorrido desde los años sesenta y, provocado por el presente “cambio de época”, comprometerse a demostrar con energía y de buena gana toda la capacidad que la novedad cristiana tiene de acompañar a cada hombre para que arriesgue su propia libertad en el gran “trabajo” de vivir y de amar.

Este estilo pastoral renovado plantea interrogantes y provocaciones no menores a la reflexión teológica. Es de esperar que, a la luz de un evidente redimensionamiento de las instancias doctrinales, el estudio y la investigación científica recuperen su perfil original que no puede ser reducido a mera caja de resonancia del magisterio eclesiástico. Más bien, reiteramos que el estudio y la enseñanza de la teología no tiene razón de ser sino la de colaborar a la vida y a la misión de la Iglesia, del momento que esta está llamada a ofrecer “el valioso aporte del pensamiento y de la reflexión que indagan, del modo más profundo y riguroso, la verdad de la revelación y la sabiduría de la tradición de la fe, con el fin de su mayor inteligencia en el tiempo presente” (*Summa familiae cura*).

En relación a los temas que más necesitan ser profundizados, bastará recordar cuan necesario resulta colocar en primer plano la novedad revelada del sacramento del matrimonio. Ya en 1969, un joven Joseph Ratzinger advertía sobre la fragilidad de una visión del matrimonio que se limitase a los perfiles de la ley natural, pero también a los de una difundida lectura “personalista” de la experiencia del amor humano (*Per una teologia del matrimonio*, trad. it., Venecia 2018), invitando a enfocarse en la singularidad de la “sacramentalidad” del matrimonio cristiano, que debe ser considerado mucho más que la mera “elevación” con respecto al natural, según el vocabulario tradicional postridentino.

En este sentido se puede corregir el esquematismo con el cual se ha indagado la relación entre antropología y moral, en la cual, demasiado a menudo, la primera aparece como una premisa “teórica” con el fin de legitimar que la segunda ocupe todo el terreno de la pastoral y de la acción práctica. En la época en la cual el matrimonio y la familia fueron considerados como un área particularmente sensible en las relaciones Iglesia-mundo que debía ser afrontada, sobre todo, con los instrumentos de la ética, se privilegiaron paradigmas antropológicos que permitieran mantener unidos la novedad/singularidad del anuncio cristiano y su ser “para todos”, capaz, esto es, de un efectivo alcance universal. Las cambiantes condiciones históricas y culturales han introducido no pocas dificultades, haciendo casi imposible que se identifique un interlocutor verdaderamente representativo. La centenaria inversión en las categorías como “razón” o “naturaleza” aparece hoy, como nunca, inadecuada.

Aprovechando la vocación misionera de los cristianos y de la comunidad, se puede redimensionar el alcance de estas problemáticas: no se trata, ante todo, de establecer un diálogo con la imagen que el hombre de hoy posee de sí mismo, a la luz de un modelo antropológico cristiano, sino de encontrarlo en las circunstancias reales, sean buenas o malas, en las cuales su existencia se encuentra. Es necesario manifestar —en acción— la capacidad de la comunidad eclesial de acompañar al amor humano en todas las expresiones, dimensiones y circunstancias históricas en las cuales acontece en la existencia de los hombres y de las mujeres de nuestro tiempo.

*La Stampa*, 30 de julio de 2019

**La familia, estas son las razones del cambio**

Por qué se consideró urgente ampliar el campo de los estudios a las ciencias sociales

*de Vincenzo Rosito*

*Profesor ordinario de Historia y cultura de las instituciones familiares*

La reciente aprobación de los Estatutos y del Ordenamiento de los Estudios del Pontificio Instituto Juan Pablo II para las ciencias del Matrimonio y de la Familia es una importante ocasión para reflexionar sobre la naturaleza y los deberes de los estudios eclesiásticos. Una inspiración central y peculiar del nuevo Instituto es la de ampliar el campo de los estudios de la familia promoviendo con convicción un diálogo siempre más intenso y fecundo entre teología y ciencias humanas y sociales. Contrariamente a algunas lecturas restrictivas y limitantes, la peculiar perspectiva de la teología moral no viene relegada, menos aún sacrificada, en favor de una derivación sociológica de la dirección de los estudios. Fiel a la inspiración originaria de san Juan Pablo II y al renovado impulso pastoral deseado por el papa Francisco, el Ordenamiento de los Estudios del nuevo Instituto traduce en oferta formativa la necesidad de integrar y ampliar las perspectivas científicas del matrimonio y de la vida familiar. En el *Motu Proprio* *Summa familiae cura*, documento fundacional de la nueva institución académica, el papa Francisco formula una invitación particularmente significativa y urgente: “ser intérpretes conscientes y apasionados de la sabiduría de la fe en un contexto en el que los individuos están menos sostenidos que en el pasado por las estructuras sociales, en su vida afectiva y familiar”.

En virtud de estas palabras, las así llamadas “urgencias pastorales” o “emergencias educativas” no desalientan ni endurecen el corazón de los creyentes, sino que autorizan al pueblo de Dios a que se haga promotor de auténticas “empresas hermenéuticas”. Toda la comunidad cristiana puede, por tanto, legítimamente percibirse como comunidad histórica que interpreta el mundo y la realidad social de la cual participa. Las instituciones académicas no detentan, por tanto, el monopolio de una hermenéutica cristiana en el tiempo presente, sino que ejercitan una particular diaconía cultural y formativa, sosteniendo los pasos del pueblo de Dios fiel e interpretante. Esta visión emerge claramente del Ordenamiento de los Estudios del Instituto y en los criterios adoptados para la creación de nuevas cátedras y enseñanzas. Todo esto está claramente en línea con la esperanza presente en el proemio de la constitución apostólica *Veritatis gaudium*: obrar a fin que los estudios eclesiásticos constituyan “una especie de laboratorio cultural providencial, en el que la Iglesia se ejercita en la interpretación de la performance de la realidad que brota del acontecimiento de Jesucristo”.

La imagen del laboratorio cultural es particularmente eficaz para rediseñar los deberes de las instituciones académicas y, de manera particular, de un instituto teológico especializado en las ciencias del matrimonio y de la familia. En primer lugar, la dimensión de laboratorio interpela la teología entendida no solo como saber, sino en cuanto práctica. La mediación lingüístico-discursiva de la teología exige fidelidad al recíproco aprendizaje entre múltiples interlocutores, no pudiéndose agotar en la adhesión a un pensamiento madurado en la soledad.

Un eficaz laboratorio teológico de la familia puede, por tanto, convertirse en un “providencial laboratorio cultural” no solo ampliando el espectro de las disciplinas útiles para estudiarla. Todo auténtico laboratorio cultural autoriza prácticas y gestos de proximidad en relación a una realidad viviente y vital como la familia misma. La interpretación performativa de la realidad es una empresa práctica, capaz de involucrar y transformar a aquellos que participan de ella. Más precisamente, la interpretación performativa de la realidad social invita a reconocer la importancia de la mediación conyugal-familiar. Paternidad, maternidad, filiación y fraternidad edifican lo humano que tenemos en común y, al mismo tiempo, lo diferencian culturalmente. Por esta razón, y en virtud de la llamada a la interpretación performativa de la realidad, la teología se abre hoy al diálogo privilegiado y fecundo con las ciencias sociales, mirando con confianza al campo vasto y multidisciplinar del cual la sociología es un componente particular y parcial. Filosofía social y estudios culturales podrían ser solo algunas de entre las múltiples visiones disciplinares que necesitamos para interpretar “el destino de los hombres, no en cuanto meros individuos, sino como miembros de una comunidad” (Max Horkheimer).

Las ciencias del matrimonio y de la familia deben ser, por tanto, orientadas y organizadas haciendo emerger claramente las relaciones entre la práctica de los creyentes y lo humano que existe en común. Justamente lo “común”, entendido como paradigma alternativo a la rígida oposición público/privado, juega hoy un papel crucial en la interpretación performativa de la realidad familiar. La familia, de hecho, no puede jamás ser identificada del todo con los numerosos “problemas” que también le interesan y la afligen. Cuando la magmática vitalidad de lo común entra en contacto con la esfera de las relaciones familiares, se despiertan nuevas e impensadas energías. Cuando el alcance social de la mediación familiar no se comprende dentro de los márgenes de las relaciones privadas y de propiedad, emergen inéditos recursos de socialización y de participación, surgen impulsos de solidaridad y anhelos de involucrarse en la edificación de la *humana* *communitas*.

*Avvenire*, 30 de julio de 2019

**Urgencias que interpelan**

Los nuevos desafíos del Pontificio Instituto Teológico Juan Pablo II

*de Manuel Jesús Arroba Conde*

*Director del área de investigación en Derecho*

A través de las páginas de este periódico, pocas semanas atrás, el Presidente del Instituto Juan Pablo II anunciaba la aprobación de los nuevos estatutos, evidenciando, por una parte, la fuerte impronta interdisciplinar que caracteriza el nuevo orden de los estudios y, por la otra, la mayor atención que se prestará a los aspectos jurídicos y canónicos inherentes a la institución familiar. He acogido esta noticia de manera muy positiva, y explicaré brevemente las razones.

Si el Derecho es un instrumento para proteger y promover la cualidad humana y humanizante de las relaciones interpersonales y sociales más significativos, no existe duda que el Derecho de familia debe ser incluido en la lista de contenidos fundamentales del renovado programa de estudios en “Ciencias del matrimonio y de la familia”. Lo mismo debe ser afirmado de la disciplina canónica, entendida como instrumento que facilita la vida cristiana y el cumplimiento eficaz de la única norma vinculante: la “*norma* *missionis*”. La promoción de una buena experiencia de familia, también a través de normativas eclesiales idóneas y eficaces, es el punto decisivo de la evangelización, como enseña el permanente magisterio de la Iglesia. Tener, por tanto, el suficiente conocimiento acerca de las diversas legislaciones, nacionales y supranacionales, en materia familiar, como también un mayor conocimiento de la legislación canónica, resulta indispensable para una fructífera acción pastoral dirigida a la familia.

No son, sin embargo, los conocimientos jurídicos a adquirir la principal justificación de este renovado interés por el derecho de familia. Como en toda aproximación científica a la realidad, sobre todo en los grados de la licenciatura y del doctorado de los estudios eclesiásticos, también en los aspectos jurídicos de la institución familiar es imprescindible asumir una visión crítica y constructiva que evidencia inmediatamente la existencia de importantes lagunas y nuevos campos de estudio. En este sentido, merecen ser mencionadas tres cuestiones.

La primera se relaciona con la necesidad de enriquecer el derecho de familia, reevaluando su dimensión de derecho público. Esto significa superar la excesiva reducción de sus contenidos a la esfera del derecho privado, con sus tradicionales (si bien imprescindibles) temáticas acerca de la filiación, la potestad de los padres, la sucesión, la educación y otros análogos; además, obviamente, del matrimonio. Tal consideración no disminuye la importancia, por lo demás urgente, que hoy juegan, sobre todo desde la perspectiva canónica, las cuestiones jurídicas internas a la vida de la familia; inherentes, sobre todo, a las relaciones interpersonales entre los miembros (partiendo por aquella entre los cónyuges), así como aquellas relacionadas a la dimensión espiritual de la unión. Sirven, sin embargo, nuevos esfuerzos para asegurar que el “derecho de familia” sea también “derecho de la familia”. Esto exige estudiar las normativas de las políticas sociales y económicas que tienen una fuerte incidencia en la vida de la familia, como aquellas sobre la atención a los más débiles: menores, ancianos, enfermos…

El partir desde la familia, en sentido jurídico, implicaría dotarse de los instrumentos necesarios para favorecer que el derecho público de la familia sea considerado como parámetro de referencia para valorar la adecuación de normas propias de otros sectores del derecho: la normativa fiscal, sanitaria, laboral, educacional, aquella sobre las ayudas concedidas a quien se hace cargo de las personas no autosuficientes, etcétera. El impacto existencial de tales legislaciones sectoriales sobre la estabilidad y unidad de la familia podrá, así, convertirse en criterio e instancia crítica, en línea con el objetivo de consentir que la familia realice su insustituible papel como capital social. Tal es la perspectiva de la Carta de los Derechos de la Familia, presentada en 1983 por el Pontificio Consejo de la Familia, que se propone a la comunidad eclesial e internacional como una “llamada profética en favor de la institución familiar” y como “guía para la elaboración de una legislación de la familia” que incluya los derechos de la familia a un nivel de vida digno, a una organización del trabajo no disgregante, a una vivienda decente y a la reunificación familiar en el caso de las familias de inmigrantes.

Para este punto es necesario utilizar instrumentos empíricos lúcidos y no contentarse con iniciativas fundadas solamente en la buena voluntad. Se necesita, por tanto, una mayor competencia jurídica, apoyada por análisis interdisciplinarios adecuados a la realidad familiar. Solo a partir de análisis fiables podrán surgir estrategias legislativas verdaderamente útiles para promover una legislación familiar adecuada.

Una segunda cuestión importante, desde el punto de vista canónico, es la necesidad de superar la excesiva “matrimonialización” del derecho de la Iglesia sobre los temas familiares. Al riesgo de empobrecimiento de la teología de la familia, demasiado reducida a la teología del matrimonio (y a menudo centrada solo en la dimensión moral), se suma una insuficiente aproximación canónica. Se necesita, de hecho, una mayor atención a la subjetividad canónica de la familia, derivada de la concepción de esta como Iglesia doméstica, como también de la formulación del “*bonum familiae*” como concepto jurídico, del cual se deberán estudiar sus contenidos y su relevancia en relación a la validez del matrimonio. La subjetividad jurídica de la familia posee aplicaciones específicas en el ámbito de la educación en la fe, pero también en el ministerio que se encuentra fuera de los muros domésticos y a favor de toda la comunidad: la promoción y el apoyo, al menos a nivel testimonial, de la cualidad de las relaciones interpersonales entre cónyuges, entre padres e hijos, entre las familias; la protección a las familias más débiles; la cercanía a aquellas que viven experiencias de especial sufrimiento; el acoger a las familias en dificultad; el alentar a un compromiso confiado a quien titubea en asumirlo; el acompañamiento adecuado a aquellos que han experimentado el fracaso de una unión familiar. Para este punto es necesario observar y promover el fenómeno asociativo, estudiando la experiencia de los movimientos y asociaciones familiares.

Un tercer desafío para el estudio de la dimensión jurídica de la familia es representado por el pluralismo legislativo y por la reflexión que, en este sentido, merece la evolución de las normativas, cada vez más lejanas del único ideal evangélico de familia, fundado en el matrimonio entre hombre y mujer. Parece necesario estudiar la relevancia jurídica de las uniones afectivas no matrimoniales, preguntándose hasta qué punto sea aplicable lo ya madurado por la doctrina del magisterio de Juan Pablo II acerca de las llamadas “leyes imperfectas” sobre las cuestiones relacionadas con el bioderecho. Las urgencias que hoy interpelan los sistemas legales de muchos países son muy variadas, y de ellas surge la necesidad de investigar más a fondo otros temas desde el punto de vista jurídico. Entre ellos se encuentra el del “interés superior del niño”, tema imprescindible en relación a las legislaciones sobre la adopción y sobre las disputas familiares.

*L’Osservatore Romano*, 11 de octubre de 2019

**La familia es la manera evangélica de considerar el mundo**

La perspectiva eclesiológica del Instituto Juan Pablo II

*de Giovanni Cesare Pagazzi*

*Profesor ordinario de Eclesiología y comunidad familiar*

Honrando el mandato del papa Francisco que con el *Motu Proprio Summa familiae cura* ha establecido el nuevo “Pontificio Instituto Teológico Juan Pablo II para las ciencias del matrimonio y la familia”, las autoridades académicas han elaborado y visto aprobar por parte de la Santa Sede los “Estatutos” y el “Ordenamiento de los Estudios”. Algunas publicaciones recientes de la prensa italiana han criticado el nuevo plan de estudios por estar, según dicen, demasiado inclinado hacia la sociología. Que tales observaciones sean apresuradas y tendenciosas lo demuestra el hecho de que de entre las notables novedades, ya señaladas por el Presidente, monseñor Pierangelo Sequeri, en las páginas de *L’Osservatore Romano*, existe un espacio realmente sustancial reservado a la teología dogmática en general y a la perspectiva eclesiológica en particular. Por lo demás, Francisco lo había solicitado explícitamente en el *Motu Proprio*, al hablar del “peculiar perfil eclesial de la familia” que es “decisiva para el futuro del mundo y de la Iglesia”.

Cierto, el interés eclesiológico por la familia tiene claras motivaciones. ¿Cómo olvidar que las familias y sus casas han sido los primeros lugares de las comunidades cristianas y continúan siendo el ámbito originario de la transmisión de la vida y de la fe? No por nada las familias son llamadas “pequeñas iglesias” y la Iglesia es, a menudo, llamada “familia”, sacramento de la humanidad en su conjunto como lo es la complicada, dramática y magnífica familia de Dios.

Sin embargo, quizás la intención de quien ha preparado el plan de estudios del nuevo Instituto es mucho más original, bien argumentada y valiente. No se trata de considerar a la familia como “alegoría” de la Iglesia, ni de presentarla cual cálida reserva emocional que equilibra el rigor de las instituciones eclesiales o el ritmo ajustado de la pastoral habitual. Más bien, busca mostrar la elipse “familia-Iglesia” como la ontología cristiana, la manera evangélica de considerar el mundo. Es por esto que los vínculos con personas y cosas, de los cuales la familia es el resultado y el origen, su a menudo oscura imbricación sensorial y afectiva, no son corolarios del ser, sino que son el ser; non son añadidos secundarios a la realidad, sino que son la realidad misma, su fuerza es su forma, su energía y su posible justicia. Los vínculos son la carne del mundo y la familia es la carne de los vínculos. Comprender el mundo de manera desencarnada significa desnudarlo, mortificarlo, constriñéndolo a una jaula de conceptos, normas, proyectos y modelos (incluso sociológicos) inertes. El campo de fuerzas y de formas activado por la elipse “familia-Iglesia” es la ontología cristiana porque es el modo exquisitamente evangélico de vivir los vínculos. Es la explicación cristiana del mundo y su despliegue evangélico. No por nada el cuerpo de Cristo en su plenitud será compuesto por la Iglesia y por todas las cosas (*Efesios* 1, 22-23), sin solución de continuidad. La Iglesia está destinada a toda (¡a toda!) cosa, a todo cuanto compone la carne del mundo… nada menos. Es su fatiga y su orgullo, su misión y su premio. Y bien, los vínculos que componen las familias constituyen la carne de la Iglesia, el alfabeto necesario si se pretende hablar al mundo, destinado antes o después a ser habitado por el Espíritu Santo, por su incomprensible premura, por su sorprendente potencia. ¿Quién sabe cuánto puede el mundo si es habitado por el Espíritu de Cristo? La Iglesia tiene el poder y el deber de responder a esta interrogante. Tendrá éxito en la medida en la no se separe de su carne, es decir, de los vínculos con las personas y las cosas que constituyen la trama de cada familia (incluso de la más complicada) y de la realidad completa.

He aquí por qué es necesario que un instituto académico destinado a indagar la realidad de la familia promueva, entre otras, una visión eclesiológica. De lo contrario correría el riesgo de no estar a la altura de la mirada de Jesús, capaz de evangelizar la carne, salvándola de su dramática, mortal languidez; pero, al mismo tiempo, capaz de captar el Evangelio que ya se estremece en ella.

*L’Osservatore Romano*, 27 de julio de 2019

**La tradición reinterpretada en el tiempo presente**

La renovación del Pontificio Instituto Teológico Juan Pablo II

*de Maurizio Chiodi*

*Profesor Ordinario de Bioética*

Es reductivo interpretar a la Iglesia en términos meramente sociológicos, así como también es simplista oponer un papa al otro. Esto no excluye, obviamente, que el estilo y la forma de un pontificado tenga rasgos específicos y diferencias significativas. De manera análoga, todo esto no significa que la Iglesia pueda sustraerse de complejas dinámicas relacionales, orientaciones pastorales oportunamente diversificadas y modelos teológicos legítimamente diferenciados. La verdad de la *forma ecclesiae* está en la incesante referencia al evento salvífico del Señor Jesús, que es el cumplimiento escatológico de la alianza entre Dios y la humanidad. Es a esta irrevocable fidelidad de Dios que la Iglesia está llamada a mantenerse fiel, a través de los cambios históricos y las diferencias culturales que le pertenecen. Esta “estabilidad” (fidelidad), por tanto, no puede ser confundida con la objetivación de una verdad abstracta y desencarnada del drama de la historia, sino que precisamente en estos acontecimientos testimonia la evidencia del don trascendente que es su razón de ser.

Estas son las razones teológicas que hacen inverosímiles e instrumentales las lecturas de los actuales cambios del Pontifico Instituto Juan Pablo II para las ciencias del matrimonio y de la familia en términos de “ajuste de cuentas”, “purga” y oscuras “luchas de poder”. La evidente renovación de este Instituto aparece con simplicidad lineal en la reorganización del “Ordenamiento de los Estudios”, donde se expresa de manera clara la contribución sinfónica que las ciencias teológicas hoy están llamadas a elaborar sobre las cuestiones de la “moral especial”, en particular aquellas relacionadas al matrimonio y a la familia: la teología bíblica y sistemática, la teología práctica, conocimientos antropológicos. Todas estas disciplinas contribuyen a construir la inteligencia teológica de la fe, cada cual con la originalidad propia de su perfil y al interno de un intento unitario, sistemático y riguroso.

En tal contexto, la teología moral, en su conjunto, está llamada a una “necesaria actualización” que sepa sacar provecho de su rica tradición, reinterpretándola en el tiempo presente. Esta difícil tarea requiere superar una alternativa. Por una parte, existen teólogos y fieles que interpretan la teología moral como un saber objetivado —más que objetivo—, inmutable y sin ninguna deuda con la experiencia histórica-cultural, como si se dedicara únicamente a establecer lo lícito de lo ilícito, lo permitido y lo prohibido: es la “fría moral de escritorio” de la cual habla *Amoris laetitia* (n. 312), con gran acierto. Por otra parte, otros teólogos y fieles se exponen al riesgo de una subjetivación y un relativismo que transforma el querer del individuo en árbitro indisputable de la verdad y que al mismo tiempo relativiza la fe en términos meramente culturales. El desafío fundamental, para la teología moral actual, es, por tanto, doble: evitar el esencialismo y el objetivismo intelectualista, sin caer en una interpretación que vacíe la verdad del bien, enfatizando la idea de una conciencia reducida a términos individualistas. Una y otra opción, aparentemente contrarias, padecen del mismo defecto y comparten el mismo presupuesto. De hecho, a pesar de la engañosa oposición, ambas subrayan que el saber moral, o teología moral, es el estudio riguroso de la fe cristiana en su forma práctica y que esta tiene una ineludible valencia histórica, cultural y relacional.

La tarea de la teología moral es pensar la forma práctica de la fe, en el tiempo ya “cumplido” (cfr. *Mc* 1, 15) anunciado por el evangelio de Jesús. Por esto, podemos decir que la fe es irreducible a la ética, en cuanto esta es un reconocimiento confiado en la iniciativa gratuita de Dios en la historia y, sin embargo, implica una forma moral constitutiva, porque el acto del hombre es la respuesta necesaria y libre al evento de la gracia. Al origen, por tanto, se encuentran los beneficios de Dios y al final el cumplimento último, realizado en la historia de Jesús y actualizado en la Iglesia gracias al don del Espíritu: en medio está el drama de la historia humana, con sus elecciones, relaciones y circunstancias, indisociablemente marcadas por la promesa del bien y del mal que las socavan.

Las cuestiones, que hemos evocado aquí sintéticamente, están en el fondo de puntos centrales teóricos que conciernen también a los grandes temas de la familia, considerada su relación constitutiva con la Iglesia y el mundo contemporáneo. Sobre tales cuestiones, los papas han intervenido en varias ocasiones en el último siglo, ubicándose al interno de una rica tradición milenaria. En particular, a partir del Concilio, *Gaudium et spes*, luego *Humanae vitae* de san Pablo VI, *Familiaris consortio* y *Veritatis splendor* de san Juan Pablo II, *Amoris laetitia* de Francisco, son solo algunos de los documentos en los cuales los papas, en cuanto cabezas del Colegio episcopal, han expresado con autoridad su proprio magisterio moral, teniendo en cuenta la diversidad de los tiempos y de los renovados desafíos pastorales. Oponer estos documentos significa traicionarlos. Uno de los deberes de la inteligencia teológica-moral es el de pensarlos en conjunto, en la perspectiva de una única verdad que se articula en la complejidad práctica de las situaciones y de las circunstancias, respondiendo, así, a los desafíos del tiempo presente. En el ámbito de la vida moral, el deber de la teología no es crear cercas o zanjas, sino que pensar la forma práctica de la fe cristiana, a la luz de los textos autorizados del magisterio eclesiástico, para que el don de la gracia sea testimoniado todavía hoy en el esplendor de su verdad.

*L’Osservatore Romano*, 4 de septiembre de 2019

**El desafío de la transmisión de la fe en familia**

*de Andrea Ciucci*

*Docente del Instituto*

La cuestión de la transmisión de la fe en la familia se encuentra en la intersección de una serie crucial de temas y, por esto, resulta particularmente significativa, también y sobre todo al interno de un recorrido académico que asume el desafío de una comprensión compleja y abarcadora de la experiencia familiar. Es posible organizar todas las cuestiones involucradas en torno a cuatro puntos decisivos.

**¿Cómo se convierte uno en cristiano?**

El relato evangélico responde a esta pregunta indicando el encuentro con Jesús, vivido por hombres y mujeres adultas, como paradigma del acoger el don de la fe que genera conversión y seguimiento. Sin embargo, ya en los “Actos de los apóstoles” la cuestión se amplía, precisamente gracias al manifestarse la fuerza de la experiencia familiar. Así, no son pocas las conversiones de paganos que, gracias a la predicación de los apóstoles, alcanzan la fe y son bautizados junto a todos sus familiares, niños incluidos. La manera en la cual uno se convierte en cristiano no es indiferente para la estructuración de la historia de fe de cada uno: una cosa es convertirse en edad adulta, acogiendo libremente el don de la gracia que cambia la vida, y otra distinta es ser introducido en la vida cristiana a través de la “leche materna”, que alimenta y capacita a la vida *tout court*. Cambian los procesos educativos, los dinamismos iniciáticos y mistagógicos, la colocación de la experiencia de la conversión (necesaria también para quien crece desde siempre en un ambiente cristiano), la gestión de las crisis antropológicas y existenciales naturales (*in primis*, la adolescencia) y patológicas. La transmisión de la fe en la familia se convierte, en la *societas cristiana*, en la forma normal a través de la cual se accede al cristianismo, relegando la vía de la conversión adulta a casos excepcionales: la transmisión de la fe se convierte, así, en parte de un paquete de entrega más amplio y es constitutivo de toda la experiencia humana en una sociedad dada, con todo el bien que entrega y los límites, evidentes, que manifiesta.

**Lo específico de la forma familiar**

La transmisión de la fe, precisamente porque siempre está anclada a un anuncio evangélico de forma testimonial, no es indiferente al contexto, a los sujetos y a las relaciones dentro de las cuales esta transmisión es activada. Es, por tanto, urgente reflexionar sobre la cualidad específica de la transmisión de la fe en un ámbito familiar en comparación con otras formas de anuncio. Parece evidente la falta de centralidad de la predicación y de la instrucción, a pesar de que algunos intentos occidentales atribuibles a la así llamada experiencia de la catequesis familiar vayan en esta línea. La fe es entregada, sobre todo, a través de la progresiva introducción de los más pequeños a la práctica creyente de los adultos, haciendo referencia más al código compartido que al de la enseñanza; incluso en los primeros meses de vida se puede hablar de una forma no verbal de entrega de la fe.

La cuestión de la especificidad de la transmisión de la fe exige, también, ser especificada y articulada en el clásico binomio entre *fides quae* y *fides qua*: ¿qué ofrece una familia creyente a sus hijos creyentes? ¿Qué comportamientos y qué contenidos? ¿Cuáles son los resultados de un cristianismo anunciado, en familia, en una necesaria forma infantil? ¿Qué características de la experiencia cristiana son valoradas de esa forma, cuáles corren riesgo?

Las respuestas a tales interrogantes no pueden evitar un análisis de las formas concretas, de los lugares, de los gestos, de las palabras, de las elecciones, con los que cotidianamente y excepcionalmente la transmisión de la fe se lleva a cabo en la familia. No puede evitar, sobre todo, el decisivo ambiente en el cual todo esto sucede: una relación afectiva y confiable. El hecho de que muchos de los términos con los que se expresa la experiencia cristiana sean de derivación familiar (Dios Padre, Jesús el Hijo, la fraternidad eclesial, la Iglesia madre, etcétera) denuncia que la cualidad de tal experiencia resulta decisiva para el éxito del anuncio del Evangelio.

Si bien fundamentalmente vinculada a la dimensión del intercambio entre las generaciones, no hay que olvidar que la transmisión de la fe puede suceder en familia también entre los cónyuges: ¿qué tiene que decir el amor conyugal acerca de exhibir la credibilidad de la experiencia creyente?

**La crisis de la *societas cristiana* y sus consecuencias**

Responder a las preguntas recién mencionadas puede ser un ejercicio útil para discutir con orden la complejidad actual de la transmisión de la fe en familia en las iglesias europeas y en todos los contextos marcados por un evidente fenómeno de secularización. La fragmentación del tejido social —hasta hace no pocas décadas constituido por la común pertenencia a la experiencia cristiana que permitía que esta fe fuese cultivada en un simple *ethos* compartido—, resulta particularmente evidente cuando los padres ya no transmiten ninguna fe, en la medida en que ellos mismos, en primer lugar, están lejos de toda referencia creyente. La ruptura sucede primero en la crucial forma existencial que en la costumbre de algunos gestos iniciáticos, a veces exigidos a las comunidades cristianas por costumbre cultural o impulsados por las generaciones precedentes (en los cuales resulta evidente el papel para nada banal que hoy juegan los abuelos en el anuncio cristiano). A menudo, y no es poco, la familia hoy es capaz de anunciar solamente una sustancial confianza en la vida y una no completa hostilidad hacia el futuro: estos son algunos de los contenidos esenciales propios del acto de la generar con el cual es equipado el nuevo integrante, por el solo hecho de haber sido generado.

El que haya recaído sobre la pastoral de las comunidades cristianas esta ruptura de la transmisión de la fe en las familias es, en ciertos contextos, ya evidente; sin embargo, se es, a menudo, incapaz de cambiar una praxis pastoral que funda la realización de la iniciación cristiana de los niños sobre el presupuesto de un previo anuncio familiar del Evangelio.

**La cuestión decisiva de la inculturación**

La forma familiar de la transmisión de la fe atraviesa significativamente algunas de las cuestiones decisivas relacionadas a la necesaria inculturación de la experiencia creyente.

Un correcta y adecuada fenomenología de las formas de la transmisión de la fe en el ámbito familiar, que tenga en cuenta las culturas más diversas y dispares en las cuales se lleva a cabo, no puede sino resultar particularmente fecunda y sorprendente. Esa entrega, y custodia, una pluralidad necesaria de la única experiencia cristiana, como bien se evidencia en el programático y decisivo número 3 de la exhortación apostólica *Amoris laetitia*.

Por otra parte, el hecho de que el anuncio evangélico suceda junto a una iniciación más integral a la vida dentro de una específica cultura y forma social, si por un lado afirma con fuerza que la fe pertenece cabalmente a la vida concreta, por el otro lado corre el riesgo de pasar por alto, al menos en parte, la función crítica que el Evangelio tiene hacia toda experiencia humana, siempre y en todo caso marcada por el pecado, y la consiguiente llamada a la conversión personal y comunitaria. El fenómeno es particularmente evidente en las reducciones ideológicas que, de manera diferente en los lugares más diversos del mundo, a veces, lamentablemente, aparecen; la experiencia creyente aprendida desde el primer respiro es reducida a elemento cultural característico de las diversas sociedades: la religión corre el riesgo de ser un marcador identitario separador más que posibilidad de una apertura del Reino de Dios en la historia.

**¿Cómo refundar la economía de la familia?**

*de Matteo Rizzolli*

*Profesor ordinario de política y economía de las instituciones familiares*

Las razones para entrecruzar el hilo de la reflexión económica con la compleja trama de la institución familiar son múltiples. Comienzan con la misma palabra “economía”, cuya raíz griega florece precisamente entre los muros domésticos y en el contexto familiar: el termino οἶκος (*oikos*) indica tanto “casa” como “familia” y el término νόμος (*nomos*) señala la “ley”. La “oikonomia” tiene, por tanto, desde su origen relación con las reglas que gobiernan los asuntos domésticos y, por ello, con las elecciones que conciernen a la familia. La cercanía etimológica entre familia y economía no debería sorprendernos: hasta la Edad Moderna los bienes y los servicios venían, en buena parte, ya sea producidos o consumidos en el contexto familiar sin jamás ser, por tanto, mediados por el mercado. Hoy es diferente. Después de la Revolución Industrial a la familia le quedó, a lo sumo, la tarea de producir los afectos mientras el tiempo de los miembros adultos de la familia es intercambiado en el mercado del trabajo por un salario destinado a la adquisición de bienes materiales y servicios producidos por las empresas.

Y como el espacio de las relaciones económicas se ha extendido enormemente hasta absorber a la gran mayoría de las relaciones humanas, así la economía, esta vez entendida como disciplina académica, se ha convertido en estas décadas en la ciencia imperialista que ha fagocitado a las otras ciencias sociales. Desde hace ya tiempo que los economistas han ido más allá de la investigación sobre el funcionamiento de las empresas y de los mercados para llegar a indagar en temas relacionados con la psicología y las ciencias comportamentales, la economía del crimen, la economía de las culturas y de las religiones, etcétera. Y entre los muchos temas que a primera vista pueden parecer ajenos al interés del economista, la ciencia económica en los últimos años ha regresado a sus raíces, volviendo a ocuparse de la familia.

El premio Nobel Gary Becker, que en 1981 publicó un famoso *Tratado sobre la familia*, contribuyó enormemente al éxito de la rama de estudios económicos conocida como economía de la familia (*family economics*). El proyecto de Becker y de los otros autores de esta rama era radical: se trataba de utilizar los supuestos fundacionales y profundamente utilitaristas de la microeconomía que se relacionan con el comportamiento optimizador de los individuos (cada individuo maximiza su propia utilidad), la estabilidad de sus preferencias (cada individuo es capaz de juzgar por sí mismo qué cosa es mejor para él) y la capacidad de los mercados de producir un equilibrio eficiente, para explicar las decisiones individuales de formar una familia, contraer matrimonio, las elecciones procreativas y aquellas relacionadas a la educación de los hijos y el divorcio. En otras palabras, el *homo oeconomicus* ya no frente a las decisiones de consumo; sino que, más bien, frente a las opciones de vida más comprometedoras.

En el tratado de Becker se pueden encontrar modelos económicos que predicen la división del trabajo entre dos esposos (la mujer en la casa y el marido en la empresa) como resultado de las diferencias biológicas entre los dos sexos; predicciones sobre los “emparejamientos” (*matching*) eficientes potencialmente obtenibles en el “mercado” de los matrimonios, y predicciones bastante extrañas para el sentido común contra la prohibición de la poligamia. El divorcio es tratado por Becker como una consecuencia de la asimetría informativa en el mercado de los matrimonios y la demanda de hijos está determinada por los costos de oportunidad de la madre en el mercado laboral y por las inversiones de capital humano en los hijos; da tal manera que la disminución de la natalidad es explicada por la creciente participación de las mujeres en el mercado laboral y por el costo creciente de la educación de los hijos, etcétera.

Esta rama de investigación poco a poco se ha fortalecido y hoy representa una respetada tradición en tantas universidades occidentales y, como tal, informa el debate público sobre los temas que conciernen a la familia. El proyecto cultural de esta primera ola de *family economics* está ciertamente empapada de individualismo y de consecuencialismo, y las implicaciones normativas que se relacionan —por ejemplo— con el derecho de familia, el derecho laboral y las políticas públicas en general, a menudo contrastan fuertemente con las indicaciones del magisterio cristiano. Sin embargo, debido a su creciente relevancia e impacto en las políticas públicas, la *family economics* ya no puede ser ignorada, sino que debe ser combatida con los mismos instrumentos de la ciencia económica. La batalla cultural por “refundar” la *family economics* puede tener como punto de partida tres importantes pilares.

Para comenzar, la microeconomía actual ya no es la de los tiempos de Gary Becker. Hoy la economía comportamental y experimental nos enseña que las personas son animales cooperativos que a menudo actúan de manera no autointeresada, sino que, más aún, son capaces de gestos heroicos de altruismo; siguen lógicas deontológicas y no solo instrumentales, les importa lo justo tanto como lo útil y saben pensar como “nosotros” y no solo como “yo”. El *homo oeconomicus* se ha humanizado, y sobre la base de estos nuevos presupuestos teóricos no parece ya tan improbable construir una teoría económica donde los individuos sean capaces de mantener racionalmente alianzas que duran en el tiempo y que se dirigen al cuidado del prójimo, dentro o fuera del círculo familiar.

En estas décadas, la teoría económica ha dado un giro empírico decisivo y los estudios sobre la institución familiar que parten de los datos muestran un cuadro que confirma la bondad del modelo antropológico clásico de la familia también compartido por la visión cristiana. Decenas de estudios demuestran cómo, en comparación con los solteros y con las parejas convivientes, las parejas casadas gozan de una mejor salud física y mental, una mayor expectativa de vida, tienen un bienestar económico e índices de bienestar subjetivos más elevados, etcétera. Los hijos que crecen dentro de uniones estables y duraderas ratificadas por el matrimonio tienen, a su vez, ventajas significativas en términos de bienestar objetivo y subjetivo con respecto a sus pares que crecen fuera de tales núcleos y estos efectos persisten por toda la vida. Los estudios empíricos son, a su vez, unánimes a la hora de subrayar cómo las “rupturas” familiares son la causa más importante a la hora de explicar problemáticas graves que conciernen a los hijos y que van desde el abandono escolar hasta el suicidio. Como se suele decir, los números son obstinados en decirnos que la familia cristianamente entendida es un modelo a seguir también y, sobre todo, porque hace bien a sus miembros.

Un último punto de apoyo sobre el cual fundar una nueva *family economics* parte de la contribución del economista checo, Lubomír Mlčoch, miembro de la Pontificia Academia de Ciencias Sociales y que en 2017 publicó un libro en la editorial San Pablo que se titula *Family economics. Come la familia può salvare il cuore dell’economia* (Economía familiar. Cómo la familia puede salvar el corazón de la economía). Haciendo uso de un enfoque neoinstitucionalista, Mlčoch esboza de manera convincente una teoría de la *de-integración vertical de la institución familiar*, en constante y por ahora infructuosa competencia con el mercado.

Este proceso ha atravesado, en el tiempo, sustancialmente tres fases: la primera, sucesiva a la Revolución Industrial, en la cual la familia ha cedido al mercado su papel de centro de producción de bienes de consumo, como también de producción de la compleja red de bienes relacionales, identitarios y simbólicos relacionados a estos. La segunda, iniciada en la posguerra de la Segunda Guerra Mundial con la entrada masiva de las mujeres en el mundo laboral, ha visto el paso de actividades como la preparación de alimentos, el cuidado de la casa y, sobre todo, el cuidado de sus miembros no autosuficientes de la familia al mercado o al suministro público. En fin, la tercera fase, donde pasan al mercado los bienes más específicos producidos por la familia: los mismos hijos. La disponibilidad y lo accesibles que son los anticonceptivos y las técnicas de fecundación asistida, la disminución de los costos del aborto, así como las nuevas fronteras abiertas por la manipulación y criopreservación de óvulos y gametos, la gestación materna subrogada y el horizonte no demasiado lejano de la clonación humana para fines médicos, están transformando cada vez más en *commodities* (materias primas) la misma vida humana. Tomar conciencia de este proceso, estudiarlo y difundirlo es el primer paso necesario para todo estudioso o simple hombre de buena voluntad que considere importante la necesidad de cambiar de rumbo.

Precisamente para devolverle a la economía y a la ciencia económica un rostro humano el Sumo Pontífice ha convocado el encuentro internacional entre jóvenes estudiosos y operadores de la economía, que se llevará a cabo en Asís del 26 al 28 de abril de 2020. Y precisamente para declinar la economía de la familia según el humanismo cristiano se ha establecido la cátedra de *Economía Política de la Institución Familiar* en el Pontificio Instituto Juan Pablo II.

**El recorrido del Instituto Teológico Juan Pablo II**

**Teología y misión eclesial**

*de Carlo Casalone*

*Miembro de la Pontifica Academia para la Vida, docente de Teología moral en la Pontificia Universidad Gregoriana*

El impulso de renovación que el papa Francisco está imprimiendo en la vida de los creyentes concierne todas las dimensiones de la comunidad eclesial y alcanza los diferentes ámbitos de la vida de la Iglesia. Si bien se subvalora a menudo la importancia que el papa asigna a la teología, en realidad le importa grandemente la seriedad y el rigor a la hora de comprender la experiencia de la fe. En muchas ocasiones, Francisco ha acentuado la necesidad de una reflexión teológica que se desarrolle orgánicamente, también en el plano académico y en formas institucionalmente estructuradas.

*Indicaciones de Francisco acerca de la reflexión teológica*

El papa ha ilustrado en varias ocasiones los aspectos que considera más relevantes en la elaboración del pensamiento que busca dar razón de la fe. Ya en la exhortación apostólica postsinodal *Evangelii* *gaudium* (EG), documento programático de su pontificado [1], hace notar que el servicio de los teólogos es “parte de la misión salvífica de la Iglesia. Pero es necesario que, para tal propósito, lleven en el corazón la finalidad evangelizadora de la Iglesia y también de la teología, y no se contenten con una teología de escritorio” (*EG* 133).

Para esto es central la noción de misericordia, en cuanto se encuentra al centro de la revelación de Dios en Jesucristo. El papa ha escrito a los profesores de la Pontificia Universidad Católica Argentina: “Les animo a que estudien cómo, en las diferentes disciplinas —dogmática, moral, espiritualidad, derecho, etc.— se puede reflejar la centralidad de la misericordia” [2].

La teología —ha escrito Francisco— debe ser “Que la teología sea expresión de una Iglesia que es ‘hospital de campo’, que vive su misión de salvación y curación en el mundo. La misericordia no es sólo una actitud pastoral, sino la sustancia misma del Evangelio de Jesús. Sin misericordia, nuestra teología, nuestro derecho, nuestra pastoral, corren el riesgo de caer en la mezquindad burocrática o en la ideología, que por su propia naturaleza quiere domesticar el misterio. Comprender la teología es comprender a Dios, que es Amor” [3]. En los Evangelios vemos a Jesús siempre atento a cumplir el sentido de los preceptos de la ley divina en una lógica que promueve lo humano, evitando lo que hiere la dignidad de la persona: las controversias del sábado y de la prioridad de la misericordia respecto al sacrificio son ejemplos elocuentes (cfr. *Mt* 12,7) [4]. La misericordia así entendida no constituye “un sustituto de la verdad y la justicia, sino que es condición para poder encontrarlas” [5].

Por lo demás, para ser parte de la misión evangelizadora de la Iglesia, la teología no debe separarse de la pastoral o, peor aún, contraponerse a esta [6]. Para moverse en esta dirección es de capital importancia el contacto con la experiencia en la cual los fieles se ven inmersos en su existencia cotidiana. De esto se derivan dos exigencias: por una parte, conocer las situaciones concretas en las cuales las personas transcurren su vida, sobre todo aquellas que se encuentran en diferentes formas de periferia y, por tanto, en situaciones de mayor vulnerabilidad; por otra parte, adquirir la capacidad de comunicarse de manera comprensible con interlocutores de diversas culturas, en la variedad de lugares y de tiempos.

Diferentes características comunes caracterizan estas dos exigencias: ir más allá del perímetro del “escritorio” para acercarse a las fronteras [7]; servirse no solamente de la indispensable experiencia personal, sino que también de los resultados de las ciencias que exploran de manera sistemática las dinámicas vividas, sociales y económicas, en las que se involucran nuestros contemporáneos; fraguar nuevos lenguajes que permitan interactuar con las diferentes culturas.

*Dimensiones y significados del diálogo*

Es en esta perspectiva que se coloca la insistencia de Francisco sobre el diálogo. Para ser posible, este exige, primero que todo, el ejercicio de “un pensamiento no apegado, sino que hospitalario”, que no cede “a la ilusión de lo definitivo y de la perfección, sino que se reconoce abierto, incompleto, inquieto” [8]. Se requiere, por tanto, una actitud mental y relacional para la cual se necesita aprendizaje y formación: “‘Dialogo’ no es una fórmula mágica, pero ciertamente la teología siente la ayuda, en su proceso de renovación, cuando lo asume con seriedad […]. Los estudiantes de teología deberían ser educados en el diálogo” [9].

Es un objetivo muy difícil, que comporta una revisión de los recorridos de los estudios eclesiásticos y experiencias de “laboratorio cultural” [10] que pongan en relación las diferentes disciplinas, favoreciendo un enriquecimiento recíproco, ya sea en sus contendidos como en su metodología. Podemos indicar tres áreas sobre las cuales este diálogo se desarrolla.

La primera, se relaciona con la conciencia que proviene de las ciencias naturales y de las ciencias humanas y sociales. Es necesario escuchar con una valiente apertura las contribuciones que tales ciencias proporcionan y llevar a cabo un sabio discernimiento para poder beneficiarse de los recursos que el pensamiento contemporáneo pone a nuestra disposición. La Iglesia siempre ha procedido de esta manera. No han faltado tensiones ni conflictos, que son afrontados en un estilo evangélico, pero esta ha siempre evitado esclerotizarse “en un aparato conceptual anacrónico, incapaz de dialogar adecuadamente con las transformaciones” [11].

Hoy se nos ha pedido de manera particular que cuestionemos críticamente las nociones de “naturaleza y de artificio, de condicionamiento y libertad, de medios y fines, inducidos por la nueva cultura de la acción, típica de la era tecnológica. Estamos llamados a colocarnos en el camino emprendido con firmeza por el Concilio Vaticano II, que solicita la renovación de las disciplinas teológicas y una reflexión crítica sobre la relación entre la fe cristiana y la acción moral (cfr. *Optatam totius*, 16)” [12].

Para que el diálogo sea efectivamente transdisciplinar es necesario superar la simple yuxtaposición de los contenidos cognositivos de las disciplinas individuales, o la ingenua importación al discurso teológico de términos que provienen de otras áreas de conocimiento [13]. Los significados de las nociones utilizadas, de hecho, dependen del equipo conceptual y de los procesos usados para su elaboración. Es necesario un trabajo que articule críticamente las categorías relevantes para afrontar preguntas que requieren contribuciones provenientes de diversos horizontes teóricos.

Las otras dos áreas del diálogo se relacionan con el encuentro entre culturas y religiones. Estas están estrechamente relacionadas. Es solo en un contexto de auténtica “cultura del encuentro” (*EG* 220) que se puede comprender la elección de “adoptar la cultura del diálogo como vía; la colaboración común como conducta; el conocimiento recíproco como método y criterio” [14]. El diálogo es presentado aquí como elemento no opcional, sino que constitutivo de toda fe religiosa, en una lógica de fraternidad. Esto requiere que se consideren igualmente importantes los contenidos del saber y la modalidad de relación.

Y esto no vale solo para aquellos a quienes está dirigida la misión de la Iglesia, sino que también para su vida interna, como emerge del concepto de “sinodalidad misionera” [15]: hay una continuidad entre el modo de proceder de la Iglesia en la cualidad de las relaciones que promueve —también estructurándolas institucionalmente— y el mensaje que esta está llamada a anunciar. Es un llamado a la continua conversión para que la Iglesia sea cada vez más acogedora y participativa en todas sus dimensiones.

Por lo demás, podemos decir que la misma Sagrada Escritura se ha constituido según un procedimiento dialógico. Esta es fruto de un recíproco intercambio entre diferentes tradiciones que el pueblo elegido ha encontrado no solamente en las culturas circundantes, sino que también al interno de su propia estructura, como los textos bíblicos claramente atestiguan [16]. La comprensión de la experiencia se desarrolla en una incesante dinámica de reconocimiento y de una recuperación crítica de las indicaciones del bien presente en las situaciones históricas concretas, en las cuales también el encuentro y el conocimiento de Dios son mediados, operando en los eventos. Un movimiento que nunca tiene un solo sentido, sino que es multidireccional y propiamente transcultural.

Una dinámica que no es diversa a la actual: la interacción con el pensamiento contemporáneo —incluidas sus expresiones científico-tecnológicas— y con sus diferentes culturas y tradiciones religiosas, consiente inesperadas intuiciones y novedades en el lenguaje teológico. Es una operación de la máxima importancia para poder profundizar no solamente en la inteligencia de la fe, sino que también en la interpretación del mundo, de la vida y de la acción de la cual la misma fe es levadura, favoreciendo la comunicación con los hombres y las mujeres de nuestro tiempo.

Citando a Michel de Certeau, un autor que le es muy querido, el papa recuerda que las preguntas sobre la fe se deben responder considerando también los términos con los que estas son formuladas, porque los hombres y mujeres de esa sociedad dada viven e interpretan con ellos el mundo [17]. Es necesario no esclerotizarse en enunciados que ya no expresan correctamente la verdad del Dios que se revela en el Evangelio de Jesucristo [18]. Y, dada la diversidad de maneras de ser cristianos en el tiempo y en los contextos geográfico-culturales, la teología tiene el deber de discernir con atención y reflexionar sobre el significado de creer en cada situación en particular, dando razón de la forma de ser cristianos [19].

Esta perspectiva es posible solo si se admite que cada formulación teológica individual no es capaz de agotar la riqueza de la realidad de la fe que busca enunciar y que la apertura de todo enunciado a posibles enriquecimientos y actualizaciones sucesivos no afecta su validez [20]. Formulaciones diversas pueden indicar la misma inagotable realidad de la fe en una pluralidad de versiones. Pero se necesita que cada una, en su diversidad, esté en diálogo con las otras, sin fundamentalismos monolíticos, articulándose como diferentes caras de un único poliedro, que es el trasfondo del conocido principio: “la realidad es superior a la idea” [21].

*La creación del nuevo Instituto Teológico Juan Pablo II*

Precisamente en esta perspectiva se coloca el recorrido realizado por el Instituto Teológico Juan Pablo II, que recientemente ha estado al centro de vivas discusiones, por lo demás no siempre sostenidas por una adecuada base informativa sobre el efectivo estado de las cosas. En primer lugar, recordemos que con el *Motu Proprio* *Summa familiae cura* (8 de septiembre de 2017) —que ha seguido a la exhortación apostólica *Amoris laetitia*, recogiendo los frutos de las dos asambleas sinodales precedentes (la extraordinaria de 2014 y la ordinara de 2015)— el papa Francisco ha creado un nuevo instituto, denominado “Pontificio Instituto Teológico Juan Pablo II para las Ciencias del Matrimonio y de la Familia”. Por tanto, el instituto precedente, establecido por la constitución apostólica *Magnum matrimonii sacramentum* (7 de octubre de 1982), ha sido suprimido.

El objetivo perseguido por esta decisión es la de dar un ímpetu renovado al camino hasta ahora recorrido. Se inició hace casi 40 años atrás, sobre la base de esta válida intuición de san Juan Pablo II: la centralidad de la familia en la construcción del tejido social y en la formación a una convivencia humana efectivamente respetuosa de la vida y de la dignidad de las personas, en la perspectiva evangélica.

La profundidad de los cambios sucedidos en las últimas décadas ha puesto de manifiesto la necesidad de un nuevo inicio, ampliando “su campo de interés, sea por las nuevas dimensiones de la tarea pastoral y de la misión eclesial, sea en referencia al desarrollo de las ciencias humanas y de la cultura antropológica en un campo tan fundamental para la cultura de la vida” [22].

En el “*Motu Proprio*” estaba prevista también la definición de nuevos Estatutos (art. 5). Aprobados por la Santa Sede, junto al correspondiente Ordenamiento de los Estudios, estos entraron en vigor el 18 de julio de 2019. El trabajo de elaboración se realizó durante dos años, involucrando a los responsables académicos —el Gran Canciller, mons. Vincenzo Paglia, y el Presidente, mons. Pierangelo Sequeri— y el cuerpo docente, con la participación de las numerosas sedes internacionales vinculadas al Instituto central. La preparación de los textos se realizó en colaboración con los órganos competentes de la Santa Sede. En particular, fue de gran valor el consejo de la Congregación para la Educación Católica, por su especial competencia en el campo académico. Sin embargo, importantes sinergias se desarrollaron también con el Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida y con la Pontificia Academia para la Vida.

*Ordenamiento de los estudios: un “laboratorio cultural”*

El nuevo ordenamiento de los estudios se articula en dos núcleos principales: teológico-pastoral y antropológico-cultural. El primero incluye “la profundización de la teología de la forma cristiana de la fe, de la eclesiología de la comunidad y de la misión evangélica, de la antropología del amor humano y teologal, de la ética teológica global de la vida, de la espiritualidad y de la transmisión de la fe en la ciudad secular” [23].

El segundo núcleo responde de manera más directa a la necesidad de actualización y diálogo con el pensamiento contemporáneo, e introduce de modo consistente la perspectiva de las ciencias humanas. Entre estas, encontramos disciplinas como la psicología, la sociología, la economía, el derecho comparado. De esta manera, nos dotamos de instrumentos cognositivos para analizar las transformaciones políticas y tecnológicas de la comunidad y el rol de las instituciones familiares en la formación de la persona, teniendo en cuenta la importante función de los cuerpos sociales intermedios para el equilibrio de la convivencia humana, tanto en el plano afectivo como ético.

La articulación de los cursos permite conseguir los títulos de segundo ciclo (licenciatura) y de tercer ciclo (doctorado). La oferta formativa no prevé, por tanto, aquellas enseñanzas que ya se han llevado a cabo en el primer ciclo y que se dan por adquiridas. Las materias fundamentales que se consideró oportuno mantener se declinan en función de la especificidad temática y académica del Instituto: limitándonos a algunos ejemplos, podemos citar Eclesiología cristiana y comunidad familiar, Teología moral del amor y de la familia, Teología del sacramento del matrimonio.

Se ofrecerán varios cursos complementarios gracias a especialistas invitados a la sede o instituciones universitarias acreditadas, en particular la Pontificia Universidad Lateranense, con la cual existe una relación privilegiada. Los planes de estudios han sido reconfigurados de tal modo de poder obtener un reconocimiento canónico de los títulos y entrar plenamente en el “proceso de Bolonia”, confiriéndole así al Instituto un posicionamiento más sólido en el plano internacional.

La ampliación del cuerpo docente permitirá cubrir las enseñanzas principales como también promover un diálogo más orgánico entre las diversas disciplinas y perspectivas teológicas. La intención es la de favorecer la presencia de voces que ofrezcan una lectura integral del magisterio, inclusive el reciente [24].

Sabemos que precisamente sobre las temáticas de la familia y la vida se han encendido debates que, a veces, no han ayudado a los creyentes a madurar una opinión equilibrada sobre las posiciones magisteriales, ni a crecer en una lógica de comunión, debido también a los no extraños intentos de forzar o a las indebidas presiones por parte de los medios de comunicación. En particular, se trata de elaborar interpretaciones que muestren la sinergia y la complementariedad de documentos que, demasiado a menudo, son leídos como si fuesen contrapuestos o, más aún, contradictorios, sin profundizar en las premisas que permitirían reconocer las relaciones, las convergencias y los recíprocos enriquecimientos [25].

Por tanto, es según la lógica del ya citado “laboratorio cultural” que se han previsto las integraciones al cuerpo docente, que, sin embargo, mantiene a la mayor parte de sus miembros sin cambios. La nueva estructuración ha llevado a no asignar cargos académicos que ya estaban presentes en la situación precedente sólo en algunos casos. Los criterios según los cuales se ha tomado esta decisión son aquellos mencionados más arriba. Sin embargo, siempre se han respetado las normas canónicas, que corresponden a la naturaleza de la academia “eclesiástica” del nuevo Instituto, y el Reglamento general de la Curia Romana al cual se subordina, que por lo demás ya eran válidos para el Instituto anterior.

Todo el recorrido del Instituto Teológico Juan Pablo II expresa, por tanto, el compromiso de responder lo mejor posible a la insistente petición del papa Francisco de “dotarse de estructuras ligeras y flexibles, que manifiesten la prioridad dada a la acogida y al diálogo, al trabajo inter- y trans- disciplinar y en red. Los estatutos, la organización interna, el método de enseñanza, el plan de estudios, deberían reflejar la fisonomía de la Iglesia ‘en salida’” [26].

*La Civiltà Cattolica* 2019 III 493-502 | 4062 (21 de septiembre/5 de octubre de 2019)

[1] Cfr. *EG* 25.

[2] Francisco, *Carta al Gran Canciller de la “Pontificia Universidad Católica Argentina”, en el centenario de la Facultad de Teología*, 3 de marzo de 2015, en w2.vatican.va (donde también se encuentran las otras intervenciones del papa que se mencionan a continuación). Esta línea ya ha sido tomada por los papas anteriores, como se puede ver en los títulos de sus intervenciones magisteriales: desde Pío XI, que escribió el *Miserentissimus Redemptor* (1928), y especialmente Juan XXIII, que instó a la Iglesia a dar prioridad a “la medicina de la misericordia antes que a la de la severidad” (*Discurso en la solemne apertura del Concilio*, 11 de octubre de 1962), hasta la encíclica *Dives in misericordia* de san Juan Pablo II, hasta las de Benedicto XVI, *Deus caritas est* y *Caritas in veritate*.

[3] “En primer lugar, es necesario partir del Evangelio de la misericordia, del anuncio hecho por Jesús mismo y de los contextos originarios de la evangelización. La teología nace en medio de seres humanos concretos, a los que encuentra con la mirada y el corazón de Dios, que va en su búsqueda con amor misericordioso. Hacer teología es también un acto de misericordia” (Francisco, *Discurso en la Pontificia Facultad Teológica de Italia Meridional*, 21 de junio de 2019).

[4] Cfr. G. Ferretti, *Il criterio misericordia. Sfide per la teologia e la prassi della Chiesa, Brescia*, Queriniana, 2017.

[5] R. Cantalamessa, “Il valore politico della misericordia”, en *Oss. Rom*., 30 de marzo de 2008, citado en P. Coda, *“La Chiesa è il Vangelo”.* *Alle sorgenti della teologia di papa Francesco*, Ciudad del Vaticano, Libr. Ed. Vaticana, 2017, 111.

[6]. Cfr. Francesco, *Mensaje en el Congreso Internacional de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, 1 de septiembre de 2015.

[7] “Que el lugar de sus reflexiones sean las fronteras. Y no caigan en la tentación de pintarlas, perfumarlas, acomodarlas un poco y domesticarlas. También los buenos teólogos, como los buenos pastores, huelen a pueblo y a calle y, con su reflexión, derraman ungüento y vino en las heridas de los hombres” (Francisco, *Carta al Gran Canciller*…, cit.).

[8] P. Coda, *“La Chiesa è il Vangelo*”…, cit., 75 s.

[9] Francisco, *Discurso en la Pontificia Facultad Teológica de Italia Meridional*, cit.

[10] Id., *Veritatis gaudium*, n. 3.

[11] Id., *Discurso en la XXV Asamblea General de la Pontificia Academia para la Vida*, 25 febbraio 2019.

[12] Ivi.

[13] Cfr. Id., *Veritatis gaudium*, n. 4c.

[14] *Documento sobre la fraternidad humana para la paz mundial y la convivencia común* (Abu Dhabi, 4 de febrero de 2019), firmado por el papa Francisco y el Imán Ahmad al-Tayyeb.

[15] Francisco, *Christus vivit*, nn. 206-207; cfr. Sínodo de los obispos, *Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional. Documento final*, Ciudad del Vaticano, Libr. Ed. Vaticana, 2018, nn. 119-127.

[16]. Cfr. Pontificia Comisión Bíblica*, Bíblica y Moral. Raíces bíblicas de la acción cristiana*, Ciudad del Vaticano, Libr. Ed. Vaticana, 2008, en particular n. 4. Sobre la dimensión ética del diálogo, cfr. D. Abignente – S. Bastianel, *Le vie del bene. Oggettività, storicità, intersoggettività*, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe, 2009, 51-95.

[17] Cfr. Francisco, *Mensaje en el Congreso Internacional de Teología*…, cit.

[18] “A veces, escuchando un lenguaje completamente ortodoxo, lo que los fieles reciben, debido al lenguaje que ellos utilizan y comprenden, es algo que no responde al verdadero Evangelio de Jesucristo. Con la santa intención de comunicarles la verdad sobre Dios y sobre el ser humano, […] les damos un falso dios o un ideal humano que no es verdaderamente cristiano” (*EG* 41).

[19] “No se es cristiano de la misma manera en la Argentina de hoy que en la Argentina de hace 100 años. No se es cristiano de la misma manera en la India, en Canadá, que en Roma. Por lo que una de las principales tareas del teólogo es discernir, reflexionar: ¿qué significa ser cristiano hoy? ‘en el aquí y ahora’; ¿Cómo ese río de los orígenes logra regar hoy estas tierras y hacerse visible y vivible?” (Francisco, *Mensaje en el Congreso Internacional de Teología* …, cit.).

[20] Cfr. G. Lafont, *Piccolo saggio sul tempo di papa Francesco*, Bolonia, EDB, 2017.

[21] Cfr. *EG* 231, donde el papa subraya también la necesidad de “evitar diversas formas de ocultar la realidad: los purismos angélicos, los totalitarismos de lo relativo, los nominalismos declaracionistas, los proyectos más formales que reales, los fundamentalismos ahistóricos, los eticismos sin bondad, los intelectualismos sin sabiduría”.

[22] Francisco, *Lettera apostolica Summa familiae cura*, 8 de septiembre de 2017.

[23] P. Sequeri, «Tra fede e realtà», en *Oss. Rom*., 19 de julio de 2019, 7.

[24] Cfr. Francisco, *Discurso en la Pontificia Facultad Teológica de Italia Meridional*, cit., donde el papa afirma: “Las escuelas de teología se renuevan con la práctica del discernimiento y con un modo dialógico de proceder, capaz de crear un correspondiente clima espiritual y de práctica intelectual. […] Un diálogo capaz de integrar el criterio vivo de la Pascua de Jesús con el movimiento de la analogía, que lee —en la realidad, en la creación y en la historia— nexos, signos y referencias teologales”.

[25] Cfr. Ch. Schönborn, «Préface», en A. Thomasset – J.-M. Garrigues, *Une morale souple, mais non sans boussole. Répondre aux doutes des quatre cardinaux à propos d’*Amoris laetitia, Paris, Cerf, 2017, 12. Para profundizar sobre algunos puntos controvertidos, cfr. ivi, 66-100.

[26] Francisco, *Discurso en la Pontificia Facultad Teológica de Italia Meridional*, cit.