

los sesenta años del Vaticano II

Una lectura teológica narrativa

Víctor Codina



La totalidad de este libro, tanto el contenido como el diseño están sometidos bajo licencia  <<Reconocimiento-No comercial-Obras derivadas>> que puede consultar en la red en <https://creativecommons.org/licenses/?lang-es>

Edita CRISTIANISME I JUSTÍCIA
Roger de Llúria, 13. 08010 Barcelona
933 172 338 / info@fespinal.com
www.cristianismeijusticia.net

ISSN: 2014-6485
Edición: Santi Torres Rocaginé
Diseño y maquetación: Pilar Rubio Tugas
Abril del 2024

ESTA PUBLICACIÓN ES GRATUITA.

Colabora con Cristianisme i Justícia: Bizum código 05291
www.cristianismeijusticia.net/es/donativos

A los sesenta años del Vaticano II

Una lectura teológica narrativa

Víctor Codina

Sumario

- 006 Introducción
- 008 Sant Sugat del Vallés, una teología conciliar
- 017 Ignacio Ellacuría y la teología de la liberación
- 027 Olivier Clément y la teología cristiana oriental
- 036 Casaldáliga, una teología poética
- 047 Gabriel Siquier, el diálogo interreligioso
- 064 Mujeres teólogas
- 075 Los pobres, lugar teológico
- 091 Amazonia y ecología integral
- 113 Pedro Arrupe, místico y profeta
- 123 Conclusiones

Víctor Codina. Jesuita. Estudió filosofía y teología en Sant Cugat, en Innsbruck y en Roma. Doctor en Teología, fue profesor en Sant Cugat viviendo en L'Hospitalet y Terrassa. Desde 1982 hasta 2018 residió en Bolivia donde ejerció de profesor de teología en la Universidad Católica Bolivia de Cochabamba alternando con el trabajo pastoral en barrios populares. Ha publicado varios cuadernos en Cristianisme i Justícia. Víctor nos dejó el 22 de mayo del 2023.

El texto que estás a punto de empezar a leer es el último libro de Víctor. El pensaba titularlo *A los 60 años del Vaticano II*. Nosotros nos hemos permitido cambiarlo.

En él encontrarás su vida, su itinerario teológico, aquello que le ayudó a ser un hombre de Dios y desde Dios, dando palabra a su experiencia y otorgándonos una palabra para poder comprender, amar y servir mejor.

No es un libro corriente, puesto que fundamentalmente se trata de notas que ha ido tomando Víctor, en las que nos presenta personas e incluso textos que le han influido y le han constituido como teólogo y, evidentemente, como persona.

Léelo así, acompañando a lo largo de sus páginas a Víctor en el encuentro con tantos hombres y tantas mujeres de buena voluntad, caminado junto a él, recorriendo sus pasos. Esperamos que los disfrutes y que le reencuentres a lo largo de sus palabras.

Introducción

No es fácil señalar el género literario de este libro. Es historia de la teología desde el concilio Vaticano II (1962-1965) hasta el día de hoy. Pero no es una simple historia sistemática de los sesenta años del posconcilio, sino una teología narrativa histórica y personal. Son páginas en las que narro el encuentro con diversas personas y colectivos que simbolizan varios momentos de la historia teológica de la Iglesia del postconcilio.

La presentación de los diversos capítulos del índice temático sin duda aclara el sentido y orientación del libro.

El primer capítulo está dedicado a la Facultad de Teología de San Francisco de Borja de Sant Cugat del Vallés, donde fui profesor de 1965 a 1982; allí se refleja la pobreza teológica del preconcilio y la gran efervescencia teológica del Vaticano II y del primer postconcilio.

6

Mi larga estancia de cerca de cuarenta años en América Latina, concretamente en Bolivia, ha marcado fuertemente mi quehacer teológico. He escogido algunas figuras simbólicas en torno a la teología de la liberación alrededor de las cuales mi teología ha crecido y se ha enriquecido: Ignacio Ellacuría, pensador y teólogo de la liberación; Pedro Casaldáliga, obispo de la Iglesia de los pobres y teólogo poeta; Gabriel Siquier que, como pastor en zona boliviana-guaraní, inicia una teología indígena del diálogo interreligioso.

El capítulo dedicado a Olivier Clément concentra el influjo recibido por parte de la teología de la Iglesia Ortodoxa Oriental e incluye también a personajes como Jean Claude Guy, Irenée Hausherr y Paul Evdokimov.

Hay un capítulo especial dedicado a las mujeres teólogas que he conocido en Europa y sobre todo en América Latina, que me han abierto nuevos caminos hacia una teología más feminista.

Un capítulo se refiere al mundo de los pobres, a su fe y religiosidad, que no son expertos en teología, pero sí un lugar teológico que ha alimentado mi fe y mi teología.

Otro capítulo sobre mi experiencia del Sínodo de la Amazonía, relata la importancia de este encuentro eclesial de cara a una ecología integral y a la sinodalidad de la Iglesia.

Finalmente acabo con un excursus sobre Pedro Arrupe, como figura simbólica y profética de referencia que ha impulsado y sufrido, la renovación de la vida religiosa y de la Iglesia conciliar.

De este modo en estas páginas aparecen testimonios teológicos de la Iglesia de los sesenta años desde el Vaticano II a nuestros días: de la teología latinoamericana de la liberación, de la teología de la Iglesia Oriental, de la teología indígena, de la teología feminista, de la teología de los pobres y de la teología de la ecología integral.

Por ello, este libro puede interesar tanto a quienes han vivido los apasionantes años del postconcilio como a quienes hoy se inician en la reflexión teológica mirando al futuro. Para unos puede ser memoria del pasado, para otros apertura e iniciación al futuro

Al escribir estas páginas quiero dar testimonio de aquella fuerza del Espíritu que en Pentecostés se derramó sobre aquella primera comunidad eclesial y continúa presente hasta nuestros días y que, en medio de dificultades y limitaciones, suscita personas capaces de reflexionar sobre la fe cristiana y de dar razón de su esperanza al mundo de hoy.

Sant Sugat del Vallés, una teología conciliar

La sección de Sant Francesc de Borja de Sant Cugat del Vallés (Barcelona) dirigida por la Compañía de Jesús, y la sección de Sant Pacià, dirigida por la Diócesis de Barcelona, constituían la Facultat de Teologia de Barcelona que más tarde se convertiría en la Facultat de Teologia de Catalunya.

No es necesario comparar Sant Cugat con otros centros teológicos, como Innsbruck, Fourvière o Le Saulchoir, pero lo que sí es cierto es que cada centro teológico posee su estilo propio y diverso de enfocar la teología.

Una teología preconiliar

8

Antes de entrar en la teología postconciliar de Sant Cugat de los años 65 a 80 que yo viví, es preciso señalar que la teología que recibimos en Sant Cugat quienes estudiábamos en los años anteriores al Vaticano II era la típica de la mayoría de los centros teológicos de la época: una teología escolástica o neo-escolástica, sumamente especulativa y alejada de la realidad, muy poco bíblica, centrada en concilios y magisterio, una teología del *Denzinger*, con obsesión por la ortodoxia y con miedo a provocar conflictos con el magisterio eclesiástico, una teología desarrollada en forma de tesis, con adversarios a los que había que refutar, definiciones claras y distintas, una teología apologética, muy poco ecuménica y muy poco pastoral, siempre en latín, lo cual frenaba espontaneidad y libertad.

Los grandes tratados teológicos al ser abordados de forma tan especulativa, despertaban muy poco interés personal y pastoral. Muchos alumnos en clase se tapaban los oídos y leían otras cosas de su interés. No podemos criticar a aquellos meritorios profesores, expertos y dedicados a su tarea docente, pues eran hijos de su época, vivían dentro del paradigma teológico de la Cristiandad preconiliar.

Eran los años de Pío XII, que había proporcionado aportes positivos a la liturgia (*Mediator Dei*), a la escritura (*Divino afflante Spiritu*) y a la ecle-

siología (*Mystici corporis*) que recogían lo mejor de los movimientos teológicos que desde 1945, al final de la segunda guerra mundial, habían surgido en la Iglesia, sobre todo europea y que luego daría fruto en el Vaticano II

Sin embargo, la encíclica *Humani generis* (1950) contra la *Nouvelle théologie*, la destitución de sus cátedras a De Lubac, Danielou, Congar y Chenu, así como la prohibición de los sacerdotes obreros de la Misión obrera francesa, marca un cambio de rumbo teológico y un punto de inflexión negativo magisterial y pastoral.

En este clima teológicamente enrarecido y un tanto asfixiante los estudiantes de teología de San Cugat de los años 50-60 compensábamos la pobreza y penuria de la teología oficial con una teología clandestina y subterránea que íbamos conociendo y elaborando a través de escritos y traducciones que conseguíamos de Rahner, Congar, Schillebeeckx, Küng, etc. Desde la base, algunos teólogos creamos unos foros nocturnos donde, al margen de los profesores, discutíamos los problemas reales candentes tanto sociales y políticos (eran los años de tardo franquismo), como eclesiales y teológicos (ya se había convocado el Concilio Vaticano II).

9

Cuando se convocó el Vaticano II, algunos de nuestros profesores quedaron asombrados y turbados ante la convocatoria de un concilio que no veían necesario. Un ejemplo gráfico: Karl Rahner nos dio una charla en latín sobre teología y el Misterio de Dios; al día siguiente nos leyeron en el comedor la encíclica *Humani generis*.

Un cambio de rumbo: el concilio Vaticano II

Esta situación cambió radicalmente con el concilio Vaticano II, convocado por Juan XXIII, con su doble movimiento de vuelta a las fuentes (DV, SC, LG) y de diálogo con el mundo contemporáneo (GS, DH, AG). El Vaticano II fue una irrupción del Espíritu, una experiencia realmente Pentecostal que renovó la Iglesia de raíz, intentó cerrar la época de Cristiandad constantiniana y dar un paso hacia adelante.

Cuando al cabo de algunos años, los nuevos jóvenes profesores de teología regresamos a Sant Cugat, luego de haber estudiado en Frankfurt, Innsbruck, Lovaina, París, Oxford, Jerusalén o Roma, estábamos bajo la euforia del Vaticano II y queríamos transmitir a los alumnos esta nueva forma de ser y vivir la fe en la Iglesia y en el mundo actual.

Evidentemente, se pasó del latín a la lengua vernácula. Los estudios de teología se abrieron no solo a estudiantes jesuitas, como antes, sino a seminaristas de diversas diócesis, a religiosos y religiosas y a miembros del laicado.

Estos cambios que tenían su origen en el Vaticano II, fueron impulsados en la Compañía de Jesús por el P. Pedro Arrupe, Padre General que abrió la Compañía en sus Congregaciones Generales 31 y 32, no solo al Vaticano II, sino también a la promoción de la justicia y la opción por los pobres.

En este contexto se fue desarrollando el nuevo estilo de la Facultad de Teología de Sant Cugat del Vallés.

La lista de profesores de teología que compartimos aquellos años el claustro de Sant Cugat era muy amplia: Josep Vives, José Aleu, Rafael Gil Colomer, Marius Sala, Xavier Alegre, José Ignacio González Faus, Jordi Escudé, Josep Maria Millás, Antoni Badía, Valentí Fàbrega, Rafael de Sivatte, Josep Oriol Tuñí, Josep M. Rambla, Ferran Manresa, Josep Boada, Gabriel Bayés, Héctor Vall, Antoni Borrás, Josep M. Coll...

10

Indudablemente también había diálogo con los profesores de la sección Sant Pacià de la diócesis de Barcelona, como Josep Maria Rovira Belloso, Evangelista Vilanova, Ramon Pou, Andreu Marqués, Josep Maria Tubau, Gaspar Mora, Frederic Raurell, Joan Bada, Josep Rius Camps, Pere Tena...

En cambio tuvimos poco contacto con las Facultades de la Compañía de Jesús de Deusto, Comillas y Granada, fuera de una reunión para ver cómo integrábamos en la teología la opción fe y justicia de la Congregación General 32, con la publicación consiguiente del libro conjunto de J. Alonso, J. I. González Faus, J. M. Castillo, J. Vives y mi persona, *Fe y Justicia* (Sígueme, Salamanca 1981).

En este nuevo clima teológico de Sant Cugat nacieron las revistas *Selecciones de teología* que llevaban adelante los estudiantes y *Actualidad Bibliográfica* con recensiones bibliográficas y estudios monográficos sobre todo de los profesores de filosofía y teología

Una obra conjunta: *La justicia que brota de la fe*

Pero quizás donde se refleja mejor la nueva mentalidad teológica de Sant Cugat fue en algunas obras conjuntas de algunos profesores de teología, unidos por vínculos de amistad y cercanía teológica.

Un ejemplo es la publicación de la obra conjunta, de R. de Sivatte, X. Alegre, J. Vives, J. I. González Faus, V. Codina, J. M. Rambla y F. Manresa, *La justicia que brota de la fe* (Claret, Barcelona 1982), fruto de un seminario interno y por esto, aunque cada autor era responsable inmediato del capítulo que firmaba, todos asumimos solidariamente y con convicción la totalidad de la obra. Su eje central es la convicción de que la práctica de la justicia es el criterio de identidad del cristianismo.

La obra está dedicada a todos los condenados de la tierra, a los sin trabajo, los que desesperados se han lanzado a la droga o a la delincuencia, a los migrantes que no pueden regresar a su lar de origen, etc. Probablemente nadie de ellos leerá esta obra y seguramente tampoco la entenderá. Los condenados de la tierra son hermanos nuestros.

11

1. La primera parte es de teología bíblica. Rafael de Sivatte expone que la práctica de la justicia es el criterio de discernimiento de la verdadera experiencia de fe en el Antiguo Testamento: Éxodo, profetas pre-exílicos y post-exílicos, salmos y escuela sapiencial. La fe verdadera encuentra su identidad no en la mera repetición verbal de la ortodoxia sino que reconoce a Dios en hacer justicia al prójimo y al pobre. Esto prepara la revelación del Dios cristiano que culminará en Jesucristo.
2. Xavier Alegre presenta un estudio sobre la justicia como clave para la comprensión de los evangelios sinópticos.

Mateo ofrece una fundamentación cristológica de la ética mesiánica del Reino que consiste en la praxis radical del amor al prójimo, sobre todo al excluido, vivida y posibilitada por Jesús de Nazaret, una praxis que anticipa ya la escatología del Reino, pero que presupone una conversión personal a las bienaventuranzas interiores y espirituales del Reino.

Marcos está preocupado por el olvido del seguimiento de Jesús, pero mantiene la radicalidad de la vida cristiana que exige una conversión que implica apartarse del pecado y del amor a las riquezas

y liberar del mal a los desheredados de este mundo, todo lo cual es cumplimiento de lo anunciado por los profetas y signo de la proximidad del Reino.

Lucas es el que más claramente resalta los temas de la justicia y los pobres: necesidad de cambio de estructuras (*Magnificat*), bienaventuranzas de los pobres, peligro de las riquezas materiales, opción de Dios por los pobres.

3. Josep Vives ofrece una reflexión teológica sistemática, sobre Dios y su justicia bajo el título «El ídolo o la voz». Vives quiere proponer criterios para distinguir el Dios bíblico de los dioses falsos que se convierten en ídolos. El Dios del Antiguo Testamento se revela como un Dios liberador, un Dios protector, que hace justicia a los pobres, oprimidos y desvalidos.

Es un Dios diferente del dios de los filósofos, (Motor inmóvil, Primer motor, Causa primera, Ser necesario, Divino Arquitecto, Geómetra del Universo), que no puede amar pues esto significaría que carece de algo, un Ser Absoluto, Autosuficiente, Inmutable, Impasible,

12

El Dios bíblico es diferente, con su Palabra crea el universo, es un Dios comunicativo y gratuito; Comunión y amor, que libremente se comunica fuera de sí, crea a su imagen, algo que es bueno, porque Dios es principio de toda bondad que da sentido a la libertad humana, capaz incluso de negarse a Dios; es un Dios responsable de que los hombres sean responsables, garante de la historia particular y general; un Dios que quiere la justicia en este mundo, aunque la justicia humana no equivale a la justicia divina. El silencio de Dios ante la injusticia humana (Auschwitz) solo se ilumina a la luz de la cruz pero también de la resurrección. Creer en Dios es creer en la resurrección de Jesús.

En síntesis, Dios no es un ídolo mudo, es la Voz que crea la vida de la nada, es Comunión que sostiene la vida, es la Voz infinita fuera de la cual nada se puede escuchar y en cambio genera una sinfonía infinita, es la Voz Origen de todo e interpelación absoluta de todos, juicio definitivo de todo. Es el Amor que clama al amor, ¿no la escucháis?

4. José Ignacio González Faus, reflexiona sobre la relación entre la cristología y la lucha por la justicia: Cristo justicia de Dios, Dios justicia nuestra.

La praxis de Jesús, el anuncio del Reino, su crítica a la religiosidad vacía del templo, su vinculación entre la justicia y los pobres, sus exorcismos, que tienen un sentido teofánico. El Dios que anuncia Jesús no es el Dios del templo desligado de los pobres, por esto Jesús es acusado y condenado como blasfemo.

González Faus da un paso más a partir de la cita paulina de que Cristo es justicia de Dios por nosotros (1Cor 1,30) y se pregunta si nuestra fe cristológica tiene que ver con la justicia a los pobres. Tras una larga reflexión sobre el Antiguo y el Nuevo Testamento concluye que Jesús es justicia de Dios no por ser una justicia más intimista, extraña a las relaciones humanas, sino por la forma como Dios realiza en Cristo la justicia interhumana.

La justicia y justificación tiene a Dios por autor que nos reconcilia y salva por la cruz y resurrección de Cristo y la justicia de Dios (que es Cristo) muestra el carácter divino de la justicia interhumana, como aparece en la dimensión teofánica de la praxis de Jesús hacia los pobres.

5. El capítulo eclesiológico, «La Iglesia y el trabajo por la justicia, claves para una Ecclesiología solidaria», corrió a mi cargo.

El estudio comienza con una reflexión sobre la historia de la ecclesiología. La ecclesiología clásica preconiliar definía a la Iglesia como sociedad perfecta, el Reino de Dios en la tierra. Tenía una orientación apologética y tendía a identificar Iglesia y jerarquía, una Iglesia autoridad y poder. Este modelo que tiene raíces en el constantinismo y sobre todo en la reforma de Gregorio VII, se consolida en la contra-reforma tridentina y alcanza su punto álgido en el Vaticano I. Es el modelo de Iglesia de Cristiandad.

El Vaticano II elimina este modelo de Cristiandad, recoge la tradición primitiva de Iglesia comunión, pueblo de Dios, movido y animado por el Espíritu.

Esta ecclesiología del Vaticano II, desarrollada en los países del Norte en la línea de la secularización y la modernidad, en los países del Sur y singularmente en América Latina ha desarrollado la dimensión de justicia, desde el reverso de la historia: el pueblo crucificado, comunidades de base e Iglesia de los pobres.

De ahí se deducen algunos principios orientadores para una eclesiología:

- Prioridad de la Iglesia sobre la eclesiología; la eclesiología reflexiona sobre el nosotros eclesial y se orienta a la edificación de la Iglesia.
- Prioridad cristológica y pneumatológica de la Iglesia; ya que la Iglesia es fruto de la doble misión trinitaria del Hijo y del Espíritu.
- Prioridad del Reino sobre la Iglesia; la Iglesia es el sacramento del Reino.
- Prioridad de los pobres en el Reino que Jesús anunciaba; lo cual exige que la Iglesia, como sacramento histórico del Reino, sea hoy una Iglesia solidaria y de los pobres.

Finalmente se exponen algunas notas de una eclesiología solidaria: ser memorial y testimonio vivo del amor de Jesús a los pobres; que anuncie proféticamente el Reino en el cual los pobres son predilectos; una Iglesia que no se centre en ella misma y sus instituciones sino en la humanidad empobrecida; que escuche la voz de los pobres; que se preocupe de que los pobres sean evangelizados prioritariamente; que denuncie el pecado del mundo y anuncie la utopía del Reino; que se abra a la cultura y a la ciencia moderna porque el Espíritu desborda los muros de la Iglesia; que confíe en el Espíritu que resucitó a Jesús de entre los muertos y alienta la utopía del Reino de comunión y solidaridad.

6. Josep M. Rambla, desarrolla el tema de la espiritualidad cristiana en la lucha por la justicia.

Rambla comienza diciendo que para muchos puede resultar nuevo e incluso extraño relacionar espiritualidad y lucha por la justicia.

Por esto comienza por explicar qué se entiende por espiritualidad cristiana. La espiritualidad cristiana es la prolongación en la existencia humana de la acción del Espíritu que es Señor y dador de vida. La espiritualidad no es algo solamente interior, sino todo lo que está marcado y conducido por el Espíritu. El Espíritu no suprime la entidad de las cosas sino que les da consistencia. La característica del Espíritu (*ruah*, viento) es dar vida, tanto a la creación como al hombre, nos da la vida de Dios y nos lleva a convertir nuestra vida al servicio de los otros. La espiritualidad no afecta solo a una parte de la vida, sino que es una calidad que el Espíritu imprime, de

modo que toda la vida esté bajo la acción del impulso del Espíritu. Afecta a la conciencia y la libertad.

La acción del Espíritu lleva a poseer una cierta experiencia de Dios, que va más allá de los límites creaturales. Es una experiencia integral, no limitada a una zona parcial de la existencia. Y es una experiencia que nos lleva hacia los otros, no nos encierra en nosotros mismos, es una experiencia comunitaria.

El Espíritu condujo a Jesús al servicio a los demás, con palabras y obras. Una experiencia espiritual hoy solo será auténtica si une la dimensión más personal con la histórica, la mística y la profética, como en Jesús. Por tanto, la experiencia espiritual cristiana se vive en la historia, es histórica, conduce a promover la historia según el Espíritu de Dios. Esto lleva a que muchas veces esta experiencia espiritual sea conflictiva, como lo fue la experiencia de Jesús que le llevó al desierto y a la cruz. A veces llevará a ser perseguidos por la justicia e incluso al martirio, como hemos visto en la historia del pasado y del presente. Rambla avanza más y afirma que la opción por los pobres es clave y piedra fundamental de la espiritualidad cristiana. El Espíritu dirige a los cristianos hacia los pobres: la vida espiritual aun siendo universal es asimétrica.

15

La justicia es algo interior a la experiencia de Dios, pues es la forma de amar en un mundo injusto, la forma de buscar el Reino y así responder al amor liberador, salvífico y redentor de Dios. La opción real por la justicia ha de marcar la experiencia de fe de los cristianos y por tanto, la espiritualidad o es espiritualidad por la justicia, o no es cristiana. La lucha por la justicia puede ser el centro articulador de una experiencia espiritual profunda.

7. Ferran Manresa aporta el tema de la hermenéutica teológica desde la tarea del servicio de la fe y promoción de la justicia.

Este denso trabajo se mueve dentro del ámbito de la teología fundamental y solo ofreceremos un muy breve resumen.

Parte del desconcierto de las comunidades cristianas que en los últimos años han tenido que confrontar su fe con sus compromisos sociales y políticos. ¿Qué relación tiene su fe con sus compromisos sociales y políticos? Estas cuestiones son una novedad para la teología y el método teológico y suponen una novedad para la teología fundamental.

No se trata simplemente de aplicar la fe a la realidad socio-política, sino de preguntarse si esta realidad ofrece un sentido nuevo y una luz nueva a la fe. En este caso la teología ha de tener una dimensión grupal, más allá de cada teólogo individual, pues la realidad afecta a todos los teólogos. El lugar social se convierte en lugar teológico, la sociología no es como la filosofía clásica una simple ayuda al servicio de la teología, sino que aquí la mediación sociológica tiene peso teológico. La teología ahora se deja afectar por este lugar social, por esta nueva temática vivida por grupos y comunidades cristianas enfrentadas a la injusticia.

La hermenéutica teológica tiene un carácter analítico (análisis de la realidad), un carácter sapiencial (una luz nueva surge de la realidad) y un carácter práctico (un nuevo compromiso con esta realidad). Y si esta hermenéutica quiere ser teológica ha de estar relacionada con la fe de las comunidades y grupos cristianos y con la conciencia de que el Espíritu continúa clamando a las Iglesias.

Hasta aquí una breve síntesis de la obra conjunta *La justicia que brota de la fe*, donde aparece una nueva configuración teológica que abarca a la Escritura, al concepto de Dios, a la Cristología, la Eclesiología, la Espiritualidad y la Teología fundamental. Esta obra resume y compendia el nuevo contexto social, eclesial y teológico del grupo básico de los teólogos que enseñábamos en Sant Cugat, en aquellos años del postconcilio, que coincidían con el tardo franquismo español, con los comienzos de la teología latinoamericana de la liberación y con la opción de la Compañía de Jesús por la fe y la justicia.

Ignacio Ellacuría y la teología de la liberación

La teología de la liberación que surge en América Latina en la década de los setenta, bajo la órbita de Medellín (1968) que releyó y recibió el Vaticano II desde un continente pobre y empobrecido, ha tenido numerosos representantes desde que Gustavo Gutiérrez la formuló en 1971. Yo he conocido y participado con la mayor parte de ellos en reuniones, asambleas, escritos, etc. Con Juan Luis Segundo, Hugo Asmann, Leonardo Boff, José Comblin, Juan Bautista Libanio, Pablo Richard, Ivonne Gebara, María Clara Lucchetti Bingemer, Elsa Támez, Jon Sobrino, Enrique Dussel, Segundo Galilea, Carlos Mesters, José Marins, Diego Irrarázaval, Frei Betto, Carlos Palacio, Alfonso Murad, Pedro Trigo, Marcelo Barros, Sergio Torres, Ronaldo Muñoz, Alvaro Quirós, Francisco Taborda, Javier Jiménez Limón, José Luis Caravias, Noé Zevallos, Arturo Paoli, José María Vigil, Clodovis Boff, Julio de Santa Ana, J. Míguez Bonino, Ignacio Ellacuría, etc.

17

La teología de la liberación ha sido novedosa y profética en la sociedad y en la Iglesia, precisamente por partir de la realidad de la pobreza y la injusticia de gran mayoría del pueblo latinoamericano y caribeño. Por esto ha sido conflictiva para la sociedad y para la Iglesia jerárquica.

La Congregación de la doctrina de la fe que presidía el Cardenal Josef Ratzinger emitió en 1984 una *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, sumamente crítica que consideraba que la teología de la liberación propiciaba una reducción de la salvación al ámbito socio-político, tenía riesgo de influjos marxistas y fomentaba una Iglesia popular al margen de la jerarquía. Al teólogo Leonardo Boff se le hizo un juicio sobre su obra *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de ecclesiología militante* y se le impuso un año de silencio que él aceptó con humildad franciscana. En 1986 Ratzinger emitió una segunda *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*, un documento más conciliador, en el que, sin negar el anterior, afirmaba que la idea de liberación, bien entendida, tenía un fundamento bíblico y teológico.

Los gobiernos neoliberales y dictatoriales de América Latina y el Caribe, alentados por Estados Unidos, tomaron una postura de crítica frontal y violenta contra esta teología y sus representantes, con represión

y numerosos asesinatos, en defensa de la «Civilización cristiana occidental» y en contra del comunismo marxista.

Más que exponer de forma teórica y abstracta la historia y pensamiento teológico de la teología de la liberación, me centraré en la persona de Ignacio Ellacuría al que conocía hacia tiempo, tomándolo como figura simbólica de mi encuentro amistoso con los teólogos y la teología de la liberación.

Tampoco pretendo escribir una biografía de Ignacio Ellacuría, sino exponer en forma de teología narrativa mis diversos encuentros con él.

En Innsbruck, bajo el influjo de Karl Rahner

Conocí a Ignacio Ellacuría (Portugalete 1930) en la bella ciudad alpina de Innsbruck, el año 1961, cuando los dos, recién ordenados de presbíteros, cursábamos el 4.º año de teología.

18

Eran los años gloriosos de Innsbruck, con profesores ilustres como Karl Rahner, Hugo Rahner, Josef Andreas Jungmann, etc. Evidentemente la figura más destacada y famosa era Karl Rahner, tanto en las clases de la Facultad, como en los seminarios y los coloquios de los viernes por la noche donde respondía a todos los temas teológicos con gran libertad y lucidez.

Entre los estudiantes jesuitas había un amplio grupo de hispanos, que fueron más tarde famosos: Ignacio Ellacuría, Juan Carlos Scannone, Alfonso Álvarez Bolado, Florencio Segura, Fernando Manresa, Segundo Montes, Jesús Arroyo, Jesús Vergara, Manuel García Doncel, Julio César Terán, Ricardo Falla, Manuel Cabada, Antonio Vargas-Machuca, etc. Había algunos norteamericanos y en años anteriores había estudiado en Innsbruck Avery Dulles.

Pero el vasco Ellacuría destacaba por su lucidez, claridad e inteligencia. A decir verdad, le veíamos un tanto distante y frío. Algún malicioso lo llamaba «el Rey Sol» y a los que iban a su habitación a preguntarle dudas teológicas, los llamaban «la adoración nocturna».

Ya Juan XXIII había convocado el Vaticano II, reinaba una gran expectativa, pero al mismo tiempo en algunos, mucha desconfianza. Karl Rahner no podía publicar sus obras sin pasar por la censura previa del Santo Oficio que presidía el Cardenal Ottaviani. El obispo de Innsbruck Rush,

tampoco simpatizaba con Karl Rahner y no lo nombró asesor del Concilio, sino que fue König, Cardenal de Viena quien lo nombró perito suyo.

A diferencia de su hermano Hugo Rahner, cercano y con sentido del humor, Karl Rahner era un tanto distante y serio, un tanto desconcertante, pues tanto guardaba silencio y hablaba de la inefabilidad de Dios como pedía sellos para los niños de un hogar o buscaba ayuda para un misionero alemán de África al que se le había estropeado la moto.

Rahner influyó mucho en Ellacuría: el ser humano como oyente de la Palabra y abierto al misterio, al *Geheimnis*, la dimensión histórica de la revelación de Dios, su auto-comunicación (*Selbstitteilung*) a la humanidad a lo largo de la historia, la importancia de la historia de salvación, los «cristianos anónimos», la dimensión histórica y dinámica de la fe, de la Iglesia y de la teología, etc.

Sin duda Ellacuría también captó de Rahner su dimensión de creyente abierto al Misterio y al silencio de Dios, que obliga a hacer una teología arrodillada, en medio de una fe oscura, contemplativa y en silencio. El Rahner de la teología trascendental es también el Rahner de las profundas y devotas oraciones de cada día.

19

Años después, volví a encontrarme con Ellacuría varias veces cuando acabada su tesis doctoral sobre Zubiri, con el que tuvo una gran relación intelectual y humana, con un mutuo influjo entre ambos.

Ignacio Ellacuría, profesor y luego Rector de la Universidad Centro Americana José Simeón Cañas de San Salvador, viajaba por USA y Europa para dar a conocer la situación de El Salvador: una pequeña nación, con una gran tensión entre una minoría poseedora de la tierra, con grandes riquezas y un pueblo, mayormente campesino, marginado y pobre. Pero su palabra ardiente y dialéctica no se quedaba en el análisis de la realidad socio-política, sino que iba a sus causas estructurales y al desafío creyente de liberar al pueblo de la opresión, a la luz del evangelio.

Cuando asesinaron a Monseñor Romero, Ellacuría decía que los poderosos no toleran a un profeta por mucho tiempo: solo toleraron tres años a Jesús, y otro tanto a Mons. Romero. No sé si él era consciente de que tampoco iban a soportarle a él por mucho tiempo los poderosos y el ejército de El Salvador. El Ignacio Ellacuría de aquellos años se había vuelto mucho más humano y cercano, más tierno por dentro. Los pobres lo humanizaron y le evangelizaron.

Ellacuría se movía en la zona fronteriza entre filosofía y teología y apostaba por una teología latinoamericana liberadora.

En un libro en homenaje a Karl Rahner (*Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1975), Ellacuría expone en un cuadro sinóptico las tres versiones del cristianismo, la verticalista conservadora, la horizontalista materialista y la histórica que él defiende. Presento algunos ejemplos:

- Dios / Mundo / Reino de Dios
- Salvación sobrenatural / Salvación meramente histórica / Historia de salvación
- Cristo de la fe / Jesús histórico / Jesu-Cristo
- Espíritu Santo / Espíritu objetivo / Espíritu de Cristo
- Ortodoxia / Ortopraxis / Seguimiento
- Iglesia / Sociedad / Pueblo de Dios
- Ofensa a Dios / Injusticia / Pecado personal-histórico
- Perdonar / Cambiar la situación / Quitar el pecado del mundo
- Oración / Activismo / Contemplativos en la acción
- Autoridad / Anarquía / Servicio
- Oficial religioso / Organizador político / Testigo de Jesús
- Amor de Dios / Amor del hombre / Amor de Dios en el hombre.

20

No es casual que en este libro en homenaje a Karl Rahner, Ellacuría aborde el tema de la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana. Este ensayo refleja el influjo tanto de Xabier Zubiri como también de Karl Rahner.

Ejercicios Espirituales con Ellacuría

Esta dimensión a la vez creyente e histórica de la fe y de la teología de Ellacuría, la percibi sobre todo cuando asistí en diciembre de 1984 a los Ejercicios espirituales ignacianos que Ellacuría dirigió a los jóvenes estudiantes jesuitas de Cochabamba (Bolivia). Anoté sus presentaciones y resumo aquí algunos de los aspectos más novedosos e impactantes de su exposición.

Para Ellacuría, el Principio y fundamento, con el que se abren los Ejercicios de San Ignacio, no habla directamente de Dios, sino del hombre, de la humanidad, la cual solo puede ser entendida desde Dios. La historia es el lugar donde Dios se dona, la historia es historia de Dios, en la

historia no hay nada profano, hay que salvar la historia que es obra de Dios. Pero no sabemos quién es Dios, Dios es un misterio al que solo podemos acceder a través de Jesús. En la creación nada es ajeno al plan de Dios, hay que respetarla, pues la creación es para toda la humanidad, no solo para unos pocos. La mejor manera de comprender el destino de la creación es verla desde los pobres.

Al comenzar la Primera semana de Ejercicios, centrada en el pecado y la conversión, Ellacuría señalaba la gran intuición de Ignacio de comenzar desde la negatividad, desde el pecado. Una negatividad de la cual hay que alegrarse por la conversión, una conversión que no se limita a pedir y recibir el perdón sino a quitar el pecado del mundo. El pecado del mundo es algo histórico que forma parte del misterio de iniquidad, aunque uno se arrepienta del mal cometido; el pecado, tanto personal como estructural, mata la vida, la vida trinitaria de Dios en el mundo y esto culmina en la crucifixión de Jesús. El pecado personal ha entrado en nuestra biografía personal, llevamos dentro una cloaca que daña la vida que Jesús trajo al mundo. Destacó la importancia del pecado de omisión, claramente expuesto en Mateo 25: la dura crítica de Jesús en el evangelio de Mateo a las jóvenes necias que no se habían provisto de aceite para sus lámparas; la crítica al siervo perezoso que no negoció con los talentos; y la crítica a todos los que dejaron de ayudar al que sufría hambre, sed, frío, enfermedad y cárcel. Todos ellos son criticados por un pecado de omisión.

Hay que liberar a la historia del pecado, hay que emprender una lucha contra el pecado del mundo, que en cada contexto histórico y social se ha de concretar, hay que enfrentarse a todo lo que niega el Reino de Dios. No podemos caer en un optimismo ingenuo, hay que quitar el pecado del mundo y todo ello pasa por la cruz.

Años más tarde, en una charla en Estados Unidos, actualizó las tres célebres preguntas ignacianas del final de la primera meditación de la Primera semana en el coloquio ante el Cristo crucificado, «¿Qué he hecho, qué hago y qué he de hacer por Cristo?», con estas tres concreciones históricas: «¿Qué he hecho, qué hago y qué he de hacer por los crucificados de este mundo?».

La célebre contemplación del Reino que Ignacio propone con la parábola del Rey temporal, según Ellacuría, ayuda a comprender, una doble tarea, la temporal y la eterna que son inseparables, hay que transformar el mundo en el Reino de Dios.

El «más» ignaciano (los que querrán «más» afectarse, pedirán pobreza, etc.) responde a una gran intuición ignaciana: hay que seguir a Jesús en pobreza.

Para Ellacuría, la Segunda semana es la más típicamente ignaciana pues se centra en el seguimiento histórico de Jesús. Es un seguimiento por adhesión personal a Jesús, es estar con Él; Jesús no es un modelo a imitar, sino una vida que se sigue, que se prosigue. No se puede eliminar el seguimiento histórico de Jesús y pasar directamente a la liturgia sacramental, sino que lo sacramental ha de situarse dentro del seguimiento, en la historia, somos pro-seguidores de la vida del Jesús histórico y anunciadores de la Resurrección.

El seguimiento de Cristo tiene un carácter público, hay que evitar tanto el secularismo (de derechas o izquierdas), como el «religiosismo» piadoso. Jesús es secular, su acción es pública, no cae en la huida del mundo (como los esenios), ni en la violencia (como los zelotes), ni en el legalismo religioso (como los sacerdotes, escribas y fariseos), no funda una institución religiosa sino que busca el Reino de Dios. La institución, siempre necesaria, debe someterse al seguimiento, no al revés. El criterio del auténtico seguimiento de Cristo es la persecución histórica. Ellacuría habla de la continua conversión de la Iglesia al Reino.

22

La encarnación de Jesús es la humanización de Dios que asume nuestra historia para salvarla, pues solo lo que se asume se puede salvar. Jesús, desde su nacimiento choca con los poderes de este mundo (Herodes), su nacimiento se anuncia a los pobres, a los pastores.

Las tentaciones de Jesús en el desierto después de su bautismo son tentaciones mesiánicas sobre el tipo de mesianismo que ha de asumir: un mesianismo de poder, de gloria y de prestigio o un mesianismo de pobreza y humildad. Escoge este último camino como se manifiesta en su proclamación en Nazaret (Lc 4), donde reconoce que el Espíritu le ha ungido para anunciar la buena nueva a los pobres y liberar a los cautivos.

La meditación ignaciana de las Dos Banderas se reduce a elegir entre la riqueza que significa dominar a los demás y no ser dominado, y la pobreza, pues el pobre es el dominado. Para instaurar el Reino hoy se requiere optar por la pobreza actual, lo cual siempre supone estar con los pobres sin pretender hacerles como los ricos.

La Tercera semana sobre la pasión de Cristo es la respuesta que el mundo de pecado da a Jesús: es consecuencia de su enfrentamien-

to religioso (sacerdotes, escribas, saduceos y fariseos,) y con el poder romano (Pilato). Le matan no por el deseo del Padre de satisfacer y reparar su honor con la sangre de Jesús, sino por motivos históricos, por la vida que lleva Jesús, por ser fiel al proyecto del Padre, es una muerte histórica, política, es una pasión histórica. No basta compararse psicológicamente de Jesús, sino que hay que vivir la pasión en la historia de hoy, existe una dimensión permanente de la Tercera semana en nuestra historia.

Según Ellacuría en la Cuarta semana se da el paso del Jesús histórico al Cristo de la fe, por la experiencia del Resucitado y el don del Espíritu. La Resurrección tiene un carácter histórico, se ha de hacer presente en nuestra historia por la realización del Reino.

La Contemplación para alcanzar amor con la que se cierran los ejercicios es una invitación a ser contemplativos en la historia, en la acción histórica, porque el amor es histórico, activo, la comunión es dar vida, Dios se seculariza en las cosas, nada es profano. La mediación privilegiada para ver a Dios es la vida de Jesús. En el gemido de los oprimidos se hace presente Dios y en toda acción histórica liberadora de pecado, Dios está ahí.

23

Ellacuría durante los Ejercicios nos dio diversas pláticas o charlas sobre temas diversos: los Ejercicios como un método que ayuda a discernir los signos de los tiempos; la teología de la liberación como un hecho eclesial de América Latina, que según Ratzinger fue tan importante como la Reforma; sobre la relación cristianismo y marxismo: hay que desmitificar el marxismo, el marxismo no puede ser sacralizado, pero tampoco puede ser demonizado.

Habló sobre Monseñor Romero asesinado hacia cuatro años; sobre la necesidad de consolidar las organizaciones populares; sobre la importancia en El Salvador de la presencia cristiana en el mundo universitario, algo más importante que el hecho de crear una universidad católica.

Ellacuría no cree en «la fuerza histórica de los pobres» ni que sean «el sujeto histórico de la historia», ya que la historia requiere de otras estructuras, pero sí que son una fuerza teológica, con un gran rol, ligado al ser voz profética de la conciencia oprimida del pueblo, el ser negación de la negación, algo así como lo que era Jesús en su tiempo. Los pobres, más que un lugar histórico son un lugar teológico, un lugar donde Dios se nos revela.

Es importante destacar que esta dimensión creyente y profundamente espiritual de Ellacuría constituye la raíz última de su reflexión filosófica y política, de su postura universitaria.

Una visita a El Salvador en 1986

Al acabar los Ejercicios en Cochabamba, Ellacuría me invitó a dar un semestre clases en la UCA de El Salvador. Fui en 1986 a dar clases sobre sacramentos de iniciación y eucaristía.

Ellacuría como Rector de la UCA (Universidad Centroamericana José Siméon Cañas de San Salvador), puso su gran lucidez intelectual y su extraordinaria dialéctica al servicio de los derechos humanos, convirtió la UCA en un centro de investigación y de formación al servicio de la justicia. Ellacuría era la persona clave no solo de la universidad sino también del país. Continuamente recibía consultas y visitas de los más diversos lugares.

Conviví en la comunidad con los jesuitas que luego fueron asesinados. Trabajadores infatigables, su único descanso era jugar al frontón una mañana a la semana. Visité también la casita donde vivía Mons. Romero y el templo donde fue asesinado. El sepulcro de Romero en la catedral estaba lleno de flores y de exvotos del pueblo salvadoreño.

24

Llegaron de noche

Para comprender el contexto del asesinato de Ellacuría y de sus compañeros jesuitas, junto con dos mujeres del pueblo, hay que situar esta masacre dentro de la explosiva tensión social y económica de El Salvador entre una minoría poderosa y la mayoría de un pueblo sumamente empobrecido, presente desde 1970, pero que explotó en una guerra civil que duró de 1980 a 1992 entre las Fuerzas Armadas de El Salvador (FAES) apoyadas por USA y la guerrilla del Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMNL).

En esta guerra que produjo 70.000 muertos y 15.000 desaparecidos, los gobiernos salvadoreños de derechas querían mantener la situación social capitalista neoliberal y tildaban de comunistas a todos los que hablaban de justicia y deseaban un mundo más justo. Esto explica el asesinato de muchos campesinos, mujeres y niños, de sacerdotes,



de Rutilo Grande y de sus dos catequistas, del arzobispo Oscar Romero en 1980 y de los jesuitas de la UCA en 1989.

Ellacuría veía necesaria la negociación entre el ejército y la guerrilla, pues si ganaba la derecha, continuaría la represión y la falta de derechos humanos, continuaría la explotación y la pobreza. Si ganaba la izquierda, habría graves problemas por falta de capacidad para gobernar, tanto desde el punto de vista político como técnico y con el riesgo de una intervención de Reagan como la que hizo con la «contra» de Nicaragua. Por esto Ellacuría propiciaba el cese de la violencia y el diálogo entre los dos frentes contendientes, para salvar vidas y construir un país más justo. Pero el gobierno no aceptaba mediaciones y quería derrotar por las armas a la guerrilla.

Ellacuría conocía el peligro que corría, ya que los jesuitas habían sufrido varios atentados en su casa. Ellacuría incluso afirmó que si los mataban de día eran los de la guerrilla del FMLN, pero si llegaban de noche sería el ejército nacional. Por esto los soldados llegaron de noche para matarlos. Este es el título de la película de Imanol Uribe sobre la matanza de los jesuitas: *Llegaron de noche*.

25

El 6 de noviembre de 1989 Ignacio Ellacuría había recibido en Barcelona el premio Alfonso Comín. Y en su discurso habló de revertir el curso de la historia y construir una civilización basada en el trabajo y la sobriedad compartida. Ellacuría pensaba que el ejército no se atrevería a matarlo. En esto fue demasiado confiado e ingenuo.

Diez días después de recibir el premio Comín, regresó a El Salvador, y el 16 de noviembre de 1989, Ellacuría fue asesinado junto con cinco compañeros jesuitas de la Universidad José Simeón Cañas: Ignacio Martín-Baró, Segundo Montes, Amando López, Juan Ramón Moreno y Joaquín López y López; con ellos también fueron asesinadas Julia Alba, trabajadora doméstica, y su hija Celina Ramos, que pidieron hospedaje aquella noche en la residencia de los jesuitas pensando que estarían más protegidas.

Se escaparon de la masacre Jon Sobrino que estaba dando un retiro en Tailandia y Rodolfo Cardenal que, ante la posibilidad de un atentado, se había ido a la comunidad vecina de Santa Tecla.

El asesinato de los seis jesuitas dio la vuelta al mundo y desveló la crueldad de la guerra y la responsabilidad del gobierno de USA en estas muertes, por su gran apoyo político y económico al ejército sal-

vadoreño. Fruto en gran parte de este asesinato fueron los Acuerdos de paz del Salvador en 1992 en Chapultepec.

Nueva visita a El Salvador

No volví a visitar El Salvador hasta el año 2000. Todos mis antiguos compañeros jesuitas ahora yacían enterrados en la capilla de la UCA. En el jardín de la UCA, el jardinero, Don Obdulio, el esposo de Alba y padre de Celina, plantó seis rosas rojas en memoria de los jesuitas y dos rosas blancas en memoria de su mujer y de su hija.

Sobre este jardín martirial, el obispo poeta Pere Casaldàliga escribió:

El juramento cumplido,
la UCA y el pueblo herido
dictan la misma lección
desde las cátedras fosas.
Y Obdulio cuida las rosas
de nuestra liberación.

26

Como dijo Ellacuría en Barcelona diez días antes de su asesinato, «hemos de revertir el curso de la historia».

Ignacio Ellacuría simboliza el origen, sentido y líneas de fondo de la teología de la liberación latinoamericana y caribeña, una teología que, aunque tendrá a lo largo de la historia diversos acentos y versiones, posee unas intuiciones comunes y por ser profética, muchas veces se ha convertido en una teología martirial.

Olivier Clément y la teología cristiana oriental

Contexto histórico

Antes de entrar en la personalidad de Olivier Clément (1921-2009), es necesario contextualizar su figura en el marco histórico político y eclesial de la Europa del siglo xx y comienzos del xxi.

El siglo xx vivió dos guerras mundiales, el surgimiento del comunismo soviético ruso y de los países del Este, dictaduras que desembocarían tanto en el Archipiélago Gulag soviético como en el Auschwitz nazi y la bomba atómica norteamericana de Hiroshima.

Se han vivido procesos de descolonización de países africanos y revoluciones latinoamericanas y caribeñas, guerra fría y surgimiento de nuevas revoluciones culturales, juveniles, feministas, sexuales, ecológicas, religiosas, pacifistas; el mayo francés, el movimiento contra la guerra del Vietnam, el paso de la música clásica al rock juvenil, etc. Tanto la secularización como el ateísmo materialista avanzan y se extienden sobre todo por occidente.

Eclesialmente, como ya hemos visto, desde la mitad del siglo xx habían surgido una serie de movimientos teológicos y espirituales, como el movimiento bíblico, litúrgico, ecuménico, comunitario, pastoral y misionero que fueron el caldo de cultivo del Concilio Vaticano II convocado por Juan XXIII y concluido por Pablo VI.

La figura de Olivier Clément solo se puede comprender dentro de este marco social, eclesial y teológico.

Antecedentes de mi encuentro con Olivier Clément

Acabados mis estudios filosóficos y teológicos, fui a Roma el año 1963 para un doctorado en teología espiritual en la Universidad Gregoriana.

Quería reflexionar teológicamente sobre la vida religiosa, pero no quería centrarme en Ignacio y la Compañía de Jesús, sino buscar las raíces históricas y la fundamentación teológica de la vida religiosa para comprender un poco más la vida religiosa actual.

Tras un tiempo de reflexión y consulta con el historiador francés y especialista en espiritualidad Jean Claude Guy, opté por trabajar la dimensión cristológica de la espiritualidad de Juan Casiano, un autor oriental que ha influido notablemente en la vida religiosa posterior. Jean Claude Guy me sugirió que pidiera ser dirigido por el jesuita alsaciano Irenée Hausherr, profesor del Instituto Oriental de Roma.

Irenée Hausherr es uno de esos pocos genios con que uno se encuentra en la vida. Profundo conocedor de la espiritualidad oriental, profesor durante largos años y escritor notable con aportes muy importantes sobre la dirección espiritual en el Oriente cristiano antiguo, sobre laicado y santidad bautismal, sobre los jóvenes, la obediencia y la voluntad de Dios, la oración, sobre compunción (*penthos*), sobre el egoísmo (*philautia*), sobre Evagrio Pónico, el hesicasmo, etc. Nuestros diálogos pasaban de la tesis de Casiano a temas teológicos y eclesiales, como la necesidad de fundamentar bíblicamente la espiritualidad, la importancia del Vaticano II que recuperaba raíces de la tradición de la Iglesia oriental, etc.

28

Irenée Hausherr fue para mí no solo profesor y maestro sino como uno de aquellos «ancianos» de monacato primitivo que orientan, disciernen, aconsejan y engendran espiritualmente a un mundo más profundo, humano y evangélico.

El mayor fruto de mi doctorado fue el haberme aproximado al mundo del Oriente cristiano y haber intuido que este encerraba una gran riqueza teológica y espiritual. Por esto, a mitad de los setenta, después de haber trabajado algunos años duramente como profesor y formador de jóvenes jesuitas, pedí un semestre sabático y fui a estudiar teología oriental en el Institut Saint Sèrge de París, de la Iglesia Ortodoxa.

Personalmente me encontraba no solo cansado, sino con una sensación de asfixia teológica y espiritual.

La teología moderna, incluso la de Rahner y del Vaticano II, me resultaba demasiado fría y racional, excesivamente preocupada por temas como el ateísmo, la secularización y la increencia, pero un tanto aleja-

da y poco sensible a temas de justicia y pobreza, es decir demasiado centrada en lo que se ha llamado clásicamente la Primera ilustración, de inspiración kantiana: «atrévete a pensar», típica de los países nortatlánticos y centroeuropeos.

Por otra parte, como ya hemos visto, yo sintonizaba con la teología de la liberación que desde Medellín (1968) había surgido en América Latina con un fuerte compromiso por los pobres, la justicia y el cambio de las estructuras pecaminosas e injustas. La Compañía de Jesús había redefinido en 1974 su carisma como «fe y justicia». Incluso compartí mi vida comunitaria en Terrassa con compañeros jesuitas de la Misión obrera que trabajaban en fábricas.

Pero el compromiso social y constante de la praxis, típica de la Segunda Ilustración con resonancias marxistas, me resultaba excesivamente moralista y voluntarista, asfixiante a la larga. Necesitaba aire puro, oxígeno, poder respirar un poco más libremente. Entonces intuí que volver a la teología del Oriente cristiano que había comenzado a descubrir en Roma durante mi tesis, me podría ayudar. Así fue, en efecto. Aquí se enmarca la figura de Olivier Clément.

Olivier Clément, del ateísmo al cristianismo oriental

Olivier Clément nació en Francia (Aniane 1921) en el seno de una familia marcada por el ateísmo militante socialista. No fue bautizado. Estudia historia en Montpellier durante la segunda guerra mundial y comienza una búsqueda de sentido y de otra luz en su vida que le lleva al silencio de la India, al existencialismo francés y a los Padres de la Iglesia. Lee Dostoyevski y Berdiaev, queda impactado por la teología mística de Lossky y de Evdokimov y queda totalmente atrapado ante un icono oriental, donde Olivier encontró a Dios, o mejor, Dios le buscó. Olivier Clément halló otra luz, el azul pleno, se sintió buscado y fue bautizado en la Iglesia ortodoxa.

Profesor en el Liceo Louis le Gran, en el Instituto Saint Sèrge y en el Institut Catholique de París, Olivier Clément se convierte en una pieza clave del diálogo ecuménico entre Oriente y Occidente, respira con los dos pulmones, y promueve una fe cristiana encarnada en la familia y en la sociedad. Superando la postura un tanto resentida de los migrantes rusos, se abre a toda la problemática moderna del mayo del 68. Constata la rebelión contra los padres e invita a vivir en la cresta de la montaña, entre las sombras y la luz hacia el Reino. Considera que

toda la realidad, aun pervertida, puede ser sanada por la fuerza de la resurrección y puede ser transfigurada.

Sus numerosos libros abordan temas como el hombre, la oración, la Iglesia ortodoxa, la fe, la belleza, el rostro interior, la alegría de la Resurrección, la simpatía de Dios, el cuerpo, la tierra de los vivos, Paul Evdokimov, Atenágoras, los rostros del Espíritu, otra forma de ser Pedro, etc.

Olivier Clément, un mistagogo que inicia al Espíritu

Si mi encuentro con Irenée Hausherr me abrió el camino hacia el Oriente cristiano, Olivier Clément fue el maestro que me acompañó en el camino del cristianismo oriental. No solo asistí a sus clases en Saint-Serge y en el Institut Catholique de París, sino que me invitó a leer y profundizar la teología de Paul Evdokimov, del cual él había sido discípulo y me orientó y acompañó en los apasionantes y para mí novedosos caminos del Oriente cristiano.

30

Trabajé la teología de la transfiguración en Evdokimov y fui descubriendo poco a poco el misterio del Espíritu, del que Olivier Clément era testigo y teólogo. Olivier más que un creador original, es un testigo fiel de la tradición patristica y oriental. Resumo brevemente algunos de los aportes que para mí fueron más novedosos.

Desde el Espíritu todo el misterio de la fe cristiana adquiere una nueva fuerza, una perspectiva luminosa y cálida.

Espíritu creador

El Espíritu es el soplo vivificador que actuaba en la creación, incubándola maternalmente, como un ave, las aguas primordiales en una especie de pentecostés cósmico. El Padre es la causa última de la creación y de la redención, el Hijo es su artífice, su finalidad es la vida y la belleza del Espíritu.

El Espíritu es vida, belleza, tensión hacia la plenitud, el amor que mueve el sol y las estrellas, la tensión hacia una vida más elevada, es el que anima las religiones cósmicas y las religiones de la ley; el Espíritu actúa en las conciencias, también en las de los paganos, hace presente a Cristo allí donde es desconocido, está presente en toda búsqueda de la belleza, el amor, la bondad, la humildad y la bendición.

Espíritu y encarnación

Para los Santos Padres del Oriente, Dios se encarna para que el hombre pueda recibir el Espíritu. La finalidad de la encarnación, de la cruz y de la resurrección de Jesús, es Pentecostés. Dios se hizo hombre para que el hombre pudiera hacerse Dios, Dios se ha hecho portador de la carne (*sarcóforo*) para que el hombre pueda hacerse portador del Espíritu (*pneumatóforo*). Cristo es el gran portador del Espíritu. La encarnación es la obra del Espíritu vivificador y divinizante, el Espíritu reposa sobre él en la unción mesiánica del bautismo; Jesús obra milagros, resucita muertos y anuncia el Reino por el Espíritu. En muchos Santos Padres, Reino y Espíritu se identifican: «Venga tu Reino» equivale a «Venga tu Espíritu».

Oriente privilegia una cristología pneumática, Jesús es ungido por el Espíritu, la carne y la humanidad de Jesús queda pneumatizada, espiritualizada. El acontecimiento Cristo debe ser considerado como constitutivamente pneumatológico: Cristo no sería tal si no tuviera la existencia en el Espíritu.

Espíritu y misterio pascual

31

Cristo ofrece la humanidad al Padre en la cruz para que este la vivifique en el Espíritu, para que los hombres se conviertan en cristos, en pneumatóforos. La paternidad divina derrama el Espíritu. Estamos lejos de la concepción feudal de la redención de Anselmo de Canterbury. Anselmo considera que la encarnación y la muerte de Jesús son una exigencia necesaria para reparar al Padre de la ofensa infinita del pecado humano.

En 1978, Olivier Clément escribió los textos para el Via Crucis del Papa Pablo VI en Roma. En su última estación decía:

Este muerto ni ha muerto, ni siquiera duerme. Su ser de luz penetra aún más la roca del sepulcro. Baja a aquel confin donde el mundo, abandonado, se precipita hacia la nada. Desciende y con su mano imperiosa, toma al Hombre y a la Mujer, a todos los hombres y mujeres y los recrea en la luz. Cristo resucitará de entre los muertos, los resucitará y todo vivirá para siempre.

El Espíritu es el que resucita a Jesús, su cuerpo es pneumático, no desmaterializado, sino vivificador y vivificante, se convierte en cuerpo

eclesial, lugar sacramental donde el Espíritu puede actuar con fuerza, en un Pentecostés que es una lenta maduración de la parusía.

El Espíritu que reposaba sobre el Hijo en la encarnación, reposa ahora sobre cada ser humano convertido en hijo en el Hijo.

Espíritu e Iglesia

La Iglesia es sacramento de Cristo en el Espíritu para la vida del mundo. La era del Espíritu es la era de la Iglesia, Pentecostés funda la Iglesia, la Iglesia es el lugar del Pentecostés permanente, donde está la Iglesia está el Espíritu y donde está el Espíritu de Dios, allí está la Iglesia y toda gracia.

La acción del Espíritu en la Iglesia no se reduce a que habló por los profetas, sino a una Iglesia que es una, santa, católica y apostólica; gracias al Espíritu, la Iglesia espera la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro. El Espíritu aparece como el poder resucitador del Padre que ha resucitado a Cristo y que promete la resurrección nuestra; el Espíritu está presente en los sacramentos y gracias al Espíritu la escatología ya está en acto.

32

La eucaristía es Espíritu y fuego, según la tradición siria. La eucaristía es presencia de Cristo, pero también del Espíritu, es *koinonía* y comunión, la epiclesis, invoca no solo la presencia del Cristo que ha venido, sino la del Cristo que ha de venir: «Ven, Señor, Jesús».

Tanto el ministerio sacramental como los diversos carismas son fruto del Espíritu.

Oriente ve la Iglesia a la luz del Espíritu (creó la Iglesia), en una óptica de fe, a través de sus límites y pecados. Occidente contrapone Espíritu e institución, profecía y sacramento, libertad y sacerdocio, iglesia visible e invisible. La Ortodoxia contempla la Iglesia como sacramento pneumático del Resucitado, parusía de Cristo en el Espíritu, enviado por el Padre en respuesta a la epiclesis, cuerpo de Cristo espiritualizado. El profetismo es sacramental, los carismas se enraizan en la asamblea eucarística, la liturgia es carismática, la Iglesia actualiza la primera venida de Cristo y anticipa la segunda.

Y el único rostro totalmente espiritual es el de María, toda santa.

La Iglesia actual parece que tiene miedo al Espíritu, se cerró a la vida y a la libertad personal en un moralismo jurídicista en Occidente y en un moralismo ritualista en Oriente. El Espíritu no tiene una palabra diferente de la del Verbo, pero la revelación no está cerrada, su esencia es inefable y escatológica. Y el Espíritu puede suscitar hasta la parusia revelaciones de la única revelación.

Espíritu y tradición

La tradición es la vida perenne de la Iglesia, no es nueva revelación, sino el único modo de recibirla. El Espíritu establece el canon de las Escrituras y a través de las Escrituras nos inserta en el misterio del Resucitado que nos resucita. La tradición no es complemento de la Palabra sino el Soplo que la sostiene y actualiza, enlaza con el pasado y preanuncia el futuro. Es memoria viva y capacidad de innovación. El silencio del Espíritu se manifiesta como antinomia, paradoja que hace explotar los conceptos; el Espíritu es el mistagogo de la vía apofática o del silencio, cuyas negaciones indican la presencia del Innombrable, Ilimitado, Plenitud; el Misterio permanece oculto en las enseñanzas de la Iglesia.

33

Vida cristiana

El fin de la vida cristiana es la adquisición del Espíritu. Espiritualidad significa vida en el Espíritu por la cruz, el ámbito de la muerte se convierte en ámbito del Espíritu, comienza una respiración dilatada del Espíritu, capaz de convertir todas las cosas en eucaristía. Nos introduce en las profundidades de Dios, nos permite confesar que Jesús es el Señor y nos permite llamar a Dios, Abba, Padre. El Espíritu nos libera de la muerte y nos comunica su Respiración, espacio infinito de gozo y de vida y de libertad. El Espíritu une nuestra respiración a la respiración de Dios, nos hace pneumáticos y crísticos.

Existe una analogía entre el Espíritu Santo como Soplo vivificador de Dios y la respiración como soplo humano. El hombre está llamado a mezclar su aliento con el Soplo divino: a respirar el Espíritu.

El fruto del Espíritu es el amor, gozo, paz, bondad, fidelidad, dulzura, dominio de sí. El Espíritu constituye el fundamento, la respiración de nuestra existencia, inunda de luz nuestras experiencias de muerte. La Trinidad ya no está fuera de nosotros, ella nos lleva, nos comunica su modo de existir: nos penetra.

El hombre se convierte en sacerdote de la liturgia cósmica y es llamado a realizar la síntesis entre Iglesia y tierra, espíritu y materia, increado y creado: espiritualiza el mundo. Lo espiritual es *estauróforo* (portador de la cruz) y *pneumatóforo* (portador del Espíritu) porque la cruz es portadora de la vida. El hombre, poco a poco, por la ascesis y la conversión, comienza a respirar el Espíritu

Espíritu y Trinidad

El Espíritu es el Dios interior, el Dios invisible, el misterio de las cosas y de los seres, la profundidad más abismal, Dios en todo, panenteísmo y omnipresencia. El Espíritu es una persona anónima, es el Soplo que manifiesta la Palabra, mientras el Hijo distribuye el Espíritu que viene del Padre a toda la creación.

Occidente subraya que el Espíritu es el Espíritu del Padre y del Hijo (*Filioque*), pero esta perspectiva se complementa con la de Oriente que afirma que el Espíritu es quien hace posible la encarnación y quien resucita a Jesús de entre los muertos. El Hijo nace del Padre y del Espíritu (*Spirituque*). Estos dos aspectos se reflejan en la Iglesia, una dimensión más sacramental y otra dimensión más profética y carismática.

Espíritu y transfiguración de la historia

El Espíritu no se encierra en la Iglesia. La era del Espíritu es al mismo tiempo la era de la divino-humanidad. La libertad humana fecundada por el Espíritu puede acelerar la transfiguración de la historia y del universo. El cristianismo no consiste en recetas y prohibiciones, sino que es vida, fuego, sentido, inspiración continua.

El Espíritu es dado a todos, no solo para sumergirse como los místicos en Dios, sino para actuar como Dios, como el profeta. Hay que ver con los ojos de la «Paloma», mirar a través del Espíritu el dinamismo de la historia, aprender a «pascualizar», a unir la resurrección a cada circunstancia incluso a la agonía y la muerte, tanto personal como histórica, anticipar la transfiguración del mundo. En medio de la opacidad de la historia se filtra la luz del Reino. La contemplación de la naturaleza precede a la contemplación de Dios: es una verdadera eucaristía cósmica.

Pero el conocimiento de Dios en la Escritura, en la naturaleza y en la historia que constituye la vía positiva para acceder a Dios, debe ser

completado por la vía negativa o apofática abierta al Misterio, al Dios infinito, al totalmente Otro, a la tiniebla mística, al silencio al éxtasis. Esta vía negativa nos lleva por el amor al encuentro con Cristo muerto y resucitado y transfigurado, rostro del Padre y en él a una pentecostés interior, a una pascua interior. Es el equivalente oriental de las noches oscuras carmelitanas.

Tareas pendientes

Olivier Clément es consciente de que la teología ortodoxa tiene tareas pendientes:

- Profundizar el sentido espiritual de la creación, la sociedad, la cultura y la historia.
- Significar que el encuentro entre las personas humanas, entre el hombre y la mujer, también es apofático.
- La contemplación de la naturaleza puede ayudar a la ciencia occidental a articular en conocimiento racional y espiritual del universo.
- Contribución del apofatismo al encuentro entre religiones.
- Remitir al Dios crucificado que es amor: todo se resume en el difícil ejercicio crucificado y luminoso del amor.

35

Conclusión

Mi encuentro en París con la teología ortodoxa gracias a Olivier Clément y a la lectura de Paul Evdokimov, me hizo descubrir o mejor, redescubrir la dimensión del Espíritu en la fe y la vida cristiana que ya había intuido en los años de mis estudios en Roma con Irenée Hausherr. Olivier Clément, en su paso del ateísmo a la fe cristiana ortodoxa, fue para mí un fiel testigo de la tradición cristiana oriental.

Esto me posibilitó respirar con los dos pulmones de occidente y oriente. Desapareció mi asfixia teológica y existencial y pude respirar hondo bajo el hálito del Espíritu, Señor y vivificador. En resumen, pude comenzar a ser cristiano de otro modo.

Casaldáliga, una teología poética

En América Latina y Caribeña desde la década de los 60 ha surgido una notable pléyade de obispos, verdaderos pastores y padres de los pobres, sumamente evangélicos e inspiradores, que con su testimonio, su palabra y algunos incluso con su sangre, han iluminado y fortalecido el surgimiento de una Iglesia de los pobres.

José Comblin los compara con los Santos Padres de la Iglesia primitiva y los llama «Santos Padres de la Iglesia de los pobres»: Helder Cámara, Luciano Mendes de Almeida, José María Pires, Paulo Evaristo Arns, Cláudio Hummert, Aloisio Lorscheider (Brasil), Manuel Larraín, Raúl Silva Henríquez, Enrique Alvear (Chile) Leónidas Proaño (Ecuador), Sergio Méndez Arceo, Samuel Ruíz (México), José Dammert, Juan Landázuri (Perú), Jorge Nývák, Jaime de Nevares, Enrique Angelelli, Eduardo Pironio, Joaquín Piña (Argentina), Oscar Romero (El Salvador), Juan Gerardi (Guatemala), Jorge Manrique, Manuel Eguiguren (Bolivia), Ramón Bogarín (Paraguay), etc.

36

A este grupo puede añadirse hoy Pedro Casaldáliga, Obispo de la Prelatura de São Felix de Araguaya, que además de ser un obispo comprometido con los pobres y los indígenas, expresa su vivencia evangélica y su teología de forma poética.

Un doctorado frustrado

En 1978, con motivo del aniversario de la Facultad de Teología de Barcelona que unió las dos facultades de San Francisco de Borja (Sant Cugat) y Sant Pacià (Barcelona), se decidió unánimemente en el claustro de profesores nombrar al obispo Pedro Casaldáliga Doctor honoris causa. Pero hubo un veto de parte del obispo de Barcelona, el Cardenal Narcís Jubany, quien afirmó que Casaldáliga no era teólogo, sino poeta. Una afirmación un tanto sorprendente, proviniendo del Dr. Jubany que era un obispo y teólogo abierto.

Lamentando esta negativa, el teólogo benedictino de Montserrat Lluís Duch dijo que el hecho de que Casaldáliga no fuera reconocido oficial-

mente como teólogo, quizá fue para él una suerte, pero para la institución hubiera podido significar la posibilidad de reconocer un profeta en su patria.¹

A mí me dolió este hecho y aunque todavía no conocía personalmente a Casaldàliga, había leído sus escritos y decidí, años más tarde, estando ya en Oruro, Bolivia, mostrar en un largo escrito que la poesía de Casaldàliga era teológica.² Envié este artículo a Casaldàliga, que nada sabía de aquel conflicto y me agradeció mucho mi escrito que dijo que apreciaba más que un Doctorado Honoris Causa.

Años más tarde pude conocer personalmente a Casaldàliga, dos veces a su paso por Bolivia y más tarde cuando me invitó a ir a Sao Paulo para dar una charla sobre Pneumatología a un grupo de obispos latinoamericanos que cada año se reunían para profundizar y actualizar aspectos teológicos. Allí pude hablar largamente con él.

Si entendemos por teología una reflexión sistemática y doctrinal sobre Dios y los misterios de la fe, expresada de forma académica, entonces Casaldàliga no es teólogo. Su teología no es la de las Sumas Teológicas ni la del *Denzinger*. Pero si consideramos que el Misterio de Dios es inefable y que se llega a Él más desde la experiencia espiritual que desde de la pura razón y que las Cantatas de Bach, las pinturas de Fray Angélico y las poesías de Juan de la Cruz y de Ernesto Cardenal son teológicas, entonces se puede hablar de la teología poética de Pedro Casaldàliga. Es una teología narrativa, mística y profética al mismo tiempo y por esto también conflictiva:

Te llamarán poeta / para reírse de tus razones / que desentonan de su razón; / para zafarse de tu Evangelio / que les cuestiona a su propio Dios. / Te llamarán profeta / para exigirte lo que no son, / para llevarte hasta la muerte / y darte un póster de salón (TEP 58).

Una biografía mística y poética

La teología poética de Casaldàliga, es narrativa, se va desarrollando a lo largo de su vida.

Nacido en Balsareny (Barcelona) en 1928, su familia era muy cristiana y conservadora, poseía una lechería. Por esto, más adelante, cuando Pedro maldecirá el latifundio, excluirá los ojos de las vacas:

1 DUCH, Lluís (1979), *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*, Barcelona: Edebé, p. 11.

2 CODINA, Víctor (1990), *Parabolas de la mina y el lago. La teología poética de Casaldàliga*, Salamanca: Sígueme, pp. 206-261.

Maldito sea el latifundio. [...] menos los ojos de sus vacas (TN 128).

Una infancia vivida en plena guerra civil y una vocación, primero al sacerdocio (en el seminario de La Gleva del obispado de Vic) y después religiosa en los claretianos para ir a misiones. Una vocación primeriza, expresada poéticamente:

Instinto de soledad. / Vocación de compañía / Mercaderes y
tratantes / Pastores y «pagesía». / La palabra de mi madre. / fácil,
nerviosa, incisiva. / Los silencios de mi padre / y sus esperas
tullidas. / La guerra, porque «es la guerra». / La paz, porque es paz
vencida. / Y la llamada de Dios. / tan precoz como la vida (TN 56).

Más tarde, explicará el motivo de aquella vocación:

Me has seducido, Señor / y me dejé seducir, / desde que aprendí tu
nombre / balbuceado en familia (FC 92).

Ordenado sacerdote en 1952 durante el Congreso Eucarístico de Barcelona, comienza su tarea pastoral en diversos lugares de España y después de un tiempo en Guinea, el año 1968 es enviado al Mato Grosso a la misión claretiana de São Felix do Araguaia. Allí vivirá hasta su muerte el 2020, en una casa sencilla y pobre, en medio del pueblo.

38

En 1971 es nombrado obispo de la Prelatura de São Felix y escribe su primera carta pastoral *Una Iglesia de la Amazonia en conflicto con el latifundio y la marginación social*. Comienza la represión contra él, es acusado de comunista y subversivo; hay sectores de la Iglesia brasileña que desean su expulsión del país. Padece tres intentos de asesinato. Tiene miedo a una muerte violenta:

Ronda la muerte rondera, / la muerte rondera ronda. / Lo dijo
Cristo / antes que Lorca. / Me rondarás bala, / me rondarás noche, / me
rondarás ala, / me rondarás coche. / Me rondarás puente, / me rondarás
río, / secuestro, accidente / tortura, martirio / ... Si con Él morimos / con Él
viviremos (MC 13-14).

Y también:

Moriré de pie como los árboles. / Me matarán de pie. / El sol como testigo
mayor, pondrá su lacra / sobre mi cuerpo doblemente ungido (TN 97).

Las causas de su vida

Casaldáliga es conocido por su lucha a favor de la justicia, por la denuncia de los latifundios, de la represión militar y de los escuadrones de la muerte. Vivió bajo la represión militar y la dictadura de Brasil de los años 70. Era muy sensible al sufrimiento del pueblo pobre, de los indígenas Tapirapé, de las mujeres y los niños; apreciaba las diferentes lenguas y culturas, la tierra y el río Araguaia. Apoyó el movimiento sandinista, escribió la letra de la Misa indígena de la tierra sin males y de la Misa africana de los quilombos, colaboró activamente en la creación del Consejo Indigenista Misionero (CIM 1972) así como en la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT 1975). Casaldáliga es un símbolo de humanismo y de evangelio en el mundo de hoy. Pero un símbolo contradictorio:

Yo soy, a cada paso que insinúo, / testimonio o escándalo, / testimonio y escándalo (TE 36).

Me llaman subversivo. / yo les diré que lo soy. / Por mi pueblo en lucha vivo. / Con mi Pueblo en marcha, voy. / Tengo fe de guerrillero / y amor de revolución. / Y entre evangelio y canción / sufro y digo lo que quiero (TN 117).

Pero las causas de Casaldáliga y su última motivación, nacen de una fe cristiana, muy arraigada a la vida, a la historia y a los pobres:

Donde hay pan, / allí está Dios (FC 81).

Creo en Dios. / Creo en el hombre. / Creo en el Señor Jesús. / Creo en la pobre María y en toda la Iglesia pobre (DMG 15).

Y para evitar equívocos añade:

Donde tú dices ley, / yo digo Dios. / Donde tú dices paz, justicia, amor, / iyo digo Dios! / Donde tú dices Dios, / !Yo digo libertad, / justicia, / amor! (TN 89).

Y desvela el misterio de su persona con estas palabras muy claras:

Si no sabéis quién soy. / Si os desconcierta / la amalgama de amores que cultivo / una flor para el Che, toda la huerta / para el Dios de Jesús. / Si me desvivo / por bendecir la Alambrada abierta / y el mito de una aldea re-

divivo / [...] Sabed: del Pueblo vengo, al Reino voy. / Tenedme por latinoamericano / tenedme simplemente por cristiano, / si me creéis y no sabéis quién soy (TE 13).

En referencia al Primer mundo escribe:

¿Cómo / hablar de Dios / después de Auschwitz?, / os preguntáis vosotros, / ahí, al otro lado del mar de la abundancia. / ¿Cómo / hablar de Dios / dentro de Auschwitz?, / se preguntan aquí los compañeros, / cargados de razón, de llanto y sangre / metidos en la muerte / diaria / de millones (TE 45).

El centro de la fe de Casaldáliga es una Trinidad «venida a menos» en la encarnación de Jesús; y Jesús es «Versión de Dios en pequeñez humana» (SNP 25). De este Jesús de Nazaret escribe:

En el vientre de María / Dios se hizo hombre. / Y en el taller de José / Dios se hizo también clase (PC 11).

Casaldáliga tiene especial afecto a la figura de María, imagen de totes les mujeres marginadas del pueblo:

40

María de Nazaret, esposa prematura de José el carpintero / -aldeana de una colonia siempre sospechosa- / [...] indiecita masacrada de El Quiché, / favelada de Rio de Janeiro, / negra segregada en el Apartheid, / *harrijan* de la India, / gitaniella del mundo, / obrera sin calificación, madre soltera, monjita de clausura / niña, novia, madre, viuda, mujer / [...] queremos creer como tú, / queremos orar contigo, / queremos cantar tu mismo Magnificat (ER 137).

La teología de Casaldáliga está enraizada en el Reino de Dios:

Nunca te canses de hablar del Reino, / nunca te canses de hacer el Reino, / nunca te canses de discernir el Reino, / nunca te canses de acoger el Reino, / nunca te canses de esperar el Reino (PC 12)

Y esto le lleva a una clara elección:

No se puede servir a dos señores: / al Pueblo y al Poder, / al Reino y al Sistema / al Dios de Jesucristo y al Diablo del dinero (FC 79).

Y el Reino exige una actitud de pobreza:

No tener nada./No llevar nada./No poder nada/No pedir nada./Y de pasada./no matar nada./no callar nada./Solamente el Evangelio como una faca afilada (TN 51).

El pobre, como Jesús, es piedra de escándalo y piedra angular:

El pobre,/ como Tú,/ piedra de escándalo./ El pobre / como Tú,/ piedra angular / ¡Jesús! (TE 11).

Esta actitud es muy realista, porque estamos en tiempo de pasión:

Es tiempo de pasión/ en la liturgia/ en la tierra violada, / en la lucha, en la agonía de estos Pueblos/primeros/ en la tenaz incertidumbre de mi pueblo siempre preterido. /¿Será tiempo de Pascua/en la encendida Pasión que nos hermana,/ de Norte a Sur, del Poniente a la Aurora? (MT 69)

América Latina vive tiempos de pasión, de la agonía de Getsemaní y de la cruz. Oscar Romero es una víctima:

¡San Romero de América, Pastor y Mártir nuestro! / Romero de la paz casi imposible / en esta tierra de guerra. / Romero en flor morada de la Esperanza incólume / de todo el Continente. / Romero de la Pascua latinoamericana (EP 237).

Pero esta pasión, más allá del sufrimiento, la angustia y la soledad, es una pasión con esperanza:

América, Amerindia, / todavía en la Pasión, / un día esta tu Muerte / tendrá Resurrección (TN 86).

Por esto la imagen de Jesús, ligada a la pasión y a la cruz, se abre al Jesús pascual junto al lago de Tiberíades:

Jesús de Nazaret, hijo y hermano,/viviente en Dios y pan en nuestra mano/camino y compañero de jornada,/Libertador total de nuestras vidas /que vienes junto al mar, con la alborada,/las brasas y las llagas encendidas (TE 25).

Y entre Jesús de Nazaret y nosotros está la Iglesia, movida por el Viento de Pentecostés. Su teología del Espíritu, es poética y simbólica:

Al Viento de su Espíritu / que se llevó, en Pentecostés / los prejuicios, los intereses y el miedo de los Apóstoles / y abrió de par en par las puertas

del cenáculo / para que la comunidad de los seguidores de Jesús / fuera siempre abierta al Mundo / y libre en palabra / y coherente en su testimonio / e invencible en su esperanza (FC 7-8).

Pero no siempre la Iglesia ha sido fiel al «Viento de Pentecostés». La eclesiología de Casaldàliga es crítica. En 1980, escribe, refiriéndose a la muerte de Romero:

Pobre pastor glorioso, abandonado / por sus propios hermanos de Báculo y Mesa! / (las curias no podían entenderse: / ninguna sinagoga bien montada puede entender a Cristo) (EP 238).

Y al Papa Juan Pau II le dice:

Deja la curia Pedro, / desmantela el sinedrion y la muralla, / ordena que se cambien todas las filacterias impecables / por palabras de vida, temblorosas (TE 48-49).

Su liturgia sacramental es profética:

El Espíritu / ha decidido / administrar / el octavo sacramento: / ¡la voz del Pueblo! (FC 64).

42

Y también:

La eucaristía / que no es mesa / acaba siendo / pura blasfemia (TEP 95).

La noche oscura de la fe

Podemos caer en la tentación de pensar que, en medio de esta situación de pasión del pueblo, el obispo Pedro se mantiene sereno y seguro, con una fe firme y luminosa. Pero la fe del obispo Pedro, como toda auténtica fe cristiana, es oscura:

Servir bajo el día a día / creer contra toda evidencia. / Decir siempre una palabra / última de lucha, para / caer luego de rodillas / en silencio (TE 75).

Claroscuro del sentido / claroscuro de la fe. / Creo la luz que se ve / veo el misterio escondido (TE 99).

Vive la soledad y el cansancio:

La soledad por fin,/la lejana y la próxima./La soledad total/¿Dónde están los caminos conocidos?/¿Es esta la última vispera?/¿Por qué me abandonaste? (TN 137).

Pero esta soledad misteriosa es fecunda:

Vivo en soledad/pero engendro pueblo. Y mi corazón/envejece nuevo (FC 30).

Su fe, su oscuridad, su fracaso se arraigan en Cristo:

Mi Fuerza y mi Fracaso /eres Tú./ Palabra de mis gritos./Silencio de mi espera, Testigo de mis sueños./ ¡Cruz de mi cruz! / Causa de mi Amargura./ Perdón de mi egoísmo./ Crimen de mi proceso./ Juez de mi pobre llanto./ Razón de mi Esperanza, / Tú (TN 137).

Esperando contra toda esperanza

A pesar de las amenazas de muerte, a pesar de su la impotencia frente a los poderes económicos y políticos que provocan la muerte de los pobres y de indígenas, a pesar de las tensiones eclesiales, a pesar de la debilidad y el peso de los años, el obispo Pedro es un hombre de esperanza, que camina «de derrota en derrota hacia la victoria final», que espera contra toda esperanza, como Abrahán (Rm 4,1):

Contempla las estrellas, Abrahán./ No intentes numerarlas (FC 72).

Como la esperanza de María

Señora de la Esperanza,/ porque creíste en la Pascua,/ porque palpaste la Pascua,/ porque comiste la Pascua,/ porque moriste en la Pascua,/ porque eres Pascua en la Pascua (FC 78).

Es una esperanza ligada a la justicia y a la libertad:

La Libertad / para ser hombre. Y la Pobreza / para ser libre. / La fe cristiana,/ para andar de noche,/ y sobre todo para andar de día. / Y en todo caso, hermanos, / yo me atengo a lo dicho: / ¡La Esperanza! (TN 148).

Pero esta esperanza no es una invitación a la pasividad:

Saber esperar, sabiendo/al mismo tiempo forzar/las horas de aquella urgencia/ que no permite esperar... (TN 86).

Es una esperanza que se transforma en rebelde fidelidad, insurrección evangélica, al servicio de las grandes causas del Reino de Dios. La Pascua es el fundamento de su Utopía, la sangre de los mártires es la semilla de la Tierra sin males:

América Amerindia, / todavía en la Pasión, / un día esta tu Muerte / tendrá Resurrección. [...] / Los pobres de esta Tierra / queremos inventar / esta tierra-sin-males / que viene cada mañana (MT 56).

Y confiesa:

Yo pecador y obispo, me confieso / de abrir cada mañana la ventana del Tiempo; / de hablar como un hermano a otro hermano; / de no perder el sueño, ni el canto, ni la risa / de cultivar la flor de la Esperanza / entre las llagas del Resucitado (TEP 56).

El final del camino

44

La teología del final de la vida, la escatología de Casaldàliga es esperanzadora. Casaldàliga hace suya la formulación del teólogo Karl Rahner, que a sus 80 años, no añoraba su pasado, sino que se preparaba con esperanza al gran encuentro definitivo con el Misterio del Señor:

Rahner lo ha dicho. Y ya no hay más lecciones. / La cima de la vida está aún por llegar / es el abismo: / del misterio de Dios / donde nos despeñamos / libres al fin, / Muriendo... (TE 39)

Después de unos dolorosos años de Parkinson, «el hermano Parkinson», que le inmovilizaron y disminuyeron hasta reducirlo al silencio, Pedro Casaldàliga murió el 8 de marzo de 2020.

Ya no habla más, pero como dice Michael Moore,³ los gestos de su muerte son una interpelación evangélica. Enterrado junto al Araguaia, sobre una pequeña barca como féretro, en una tumba en tierra prestada, sus manos con el rosario no llevan un anillo de oro, sino un anillo de *tucum*, en señal de su identificación con los indígenas. Y la estola de colores es signo de fiesta y no de duelo.

3 Michael P. MOORE (2021), *Pedro Casaldàliga: cuando la fe se hace poesía*, Barcelona: Claret, p. 125-138.

Sus pies desnudos, sin calzado, parecen recordar su caminar a pie por la tierra roja. La barca como fèretro, simboliza sus viajes por el río Araguaia y su viaje final:

Nuestras vidas son los ríos / ¡Mi vida es este Araguaia! / Indescriptible. / Indescifrable. / Que se ama y se agradece, y se teme y se desea, / al que se vuelve siempre, / como a un hogar fatídico y dichoso (TN 37).

Sobre la muerte había escrito:

Al morir recibiremos / como sacramento último / el Olvido de lo malo. / La Gloria será, en gran parte, / un recuerdo agradecido (TE 83).

Y también:

Va conmigo la Muerte, / como una madre antigua / que me acuna la suerte. / Como una casta amiga / que evito y me espera. / Como mi única hija verdadera (FC 57).

Enterrado entre una prostituta y un peón desconocido, muere como había vivido, sin tener nada:

¡Y mais nada! (CE 32).

Morir siempre es vencer / desde que un día / Alguien murió por todos, / matado como muchos (CL 45).

Finalmente, Casaldáliga ha llegado a la casa «pairal» del Padre:

Al final del camino me dirán: / ¿Has vivido? ¿Has amado? / Y yo, sin decir nada, / abriré el corazón lleno de nombres (T 100).

Y habrá encontrado finalmente al Padre:

Llegar, por fin, a su anhelado Rostro / y echarme entre Tus brazos con todos los llegados. / Dejar toda mi vida sobre Tu Corazón, / como un niño dormido, despierto para siempre, / ¡y darte a boca llena el nombre: Padre! (TE 95).

Este es Pedro Casaldáliga, poeta, místico, profeta y teólogo. Pedro Casaldáliga ha muerto, pero permanecen abiertas sus causas, aquello que para él constituía lo único importante: «Dios y el hambre del mun-

do». Con Casaldáliga y su poesía me he sentido hermanado e identificado. Él expresa poéticamente lo que siento teológicamente y a veces no logro expresar.

Siglas de las obras de Pedro Casaldáliga

CE, *Clamor elemental*, Salamanca 1971
 CEL, *Cantares de la entera libertad*, Managua 1984,
 FC, *Fuego y ceniza al viento*, Santander 1984
 MC, *La muerte que da sentido a mi credo*. Diario, Bilbao 1978
 SNP, *Sonetos neobíblicos precisamente*, Madrid 1996
 TE, *El tiempo y la espera*, Santander 1986
 TEP, *Todavía estas palabras*, Estella 1989
 TN, *Tierra nuestra, libertad*, Buenos Aires 1974

Gabriel Siquier, el diálogo interreligioso

El Concilio Vaticano II cambió la postura considerada tradicional de que fuera de la Iglesia no hay salvación por la afirmación de que Iglesia es el sacramento de salvación universal (LG 1), nadie queda excluido de la salvación (LG 16), defiende la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*) y el diálogo con las religiones (*Nostra aetate*).

Esta apertura se mantiene después del Vaticano II por Pablo VI (*Ecclesiam suam*), Juan Pablo II (*Redemptoris missio*) y por el Pontificio Consejo para el diálogo interreligioso que propone cuatro formas de diálogo: el diálogo de la vida, el diálogo de la acción, el diálogo teológico y el diálogo de la experiencia religiosa. En 2002 el encuentro interreligioso de todas las religiones en Asís, donde asistió Juan Pablo II, fue un momento muy significativo en el proceso del diálogo interreligioso.

47

También en este tema, voy a acercarme al diálogo interreligioso no de forma genérica y abstracta sino narrativa a través de una persona concreta, el jesuita Gabriel Siquier (1925-2005) que durante 40 años inició y progresó en este diálogo vital, activo, teológico y espiritual con el mundo guaraní en la ciudad de Charagua, del Departamento de Santa Cruz, en Bolivia. Gabriel Siquier puede ser un símbolo vivo y cercano de la problemática actual de diálogo interreligioso

¿Quién era Gabriel Siquier?

Para comprender la novedad e importancia del tema, hay que situar esta aproximación a la teología guaraní dentro de la biografía espiritual y misionera de Gabriel Siquier.

La vocación misionera de Siquier forma parte de su temprana vocación a la Compañía de Jesús, de su llegada a Bolivia y de su deseo de trabajar entre los más pobres. Para él esta vocación misionera estaba estrechamente ligada a su experiencia de los Ejercicios Espirituales ignacianos, donde se encendió su pasión por trabajar por el Reino en seguimiento del Jesús de Nazaret pobre y humillado.

La vida entera de Siquier, como la de Jesús, es una vida de entrega a los más pobres y marginados, que para Gabriel se concretó sobre todo en el servicio al pueblo guaraní en la parroquia de Charagua.

Hay que decir desde el comienzo que aunque Gabriel muchas temporadas se perdía solo en las comunidades del Izoso, que era su opción de fe por vivir la vida de Nazaret, vivió en Charagua siempre acompañado por una comunidad de compañeros jesuitas (Abad, Mery, Recolons, Vilardell, Gantier, Pifarré, Verwilghen, García Mora, Arnoldo Gutiérrez...) con los cuales convivió y compartió ampliamente sus experiencias y afanes misioneros y de los que durante algunos años fue también su superior. Añadamos la presencia en Charagua de algunos jesuitas expulsados del Paraguay donde trabajaban con sectores guaraníes y que pasaron largas temporadas en Charagua, como Gelpí y Farré, así como también las visitas periódicas del antropólogo y gran especialista en el mundo guaraní Bartomeu Meliá. Todos ellos enriquecieron y acompañaron el proceso de Siquier, pero él fue el único que permaneció siempre en Charagua durante 40 años.

48

Siquier también se sentía estrechamente vinculado a la Provincia jesuítica de Bolivia, participaba de sus retiros y reuniones. Estaba muy de acuerdo con las opciones de la planificación boliviana que apoyaban a los centros de evangelización integral en medio de los sectores indígenas aymaras, quechuas, guaraníes, moxeños...

Cuando Gabriel en 1964 llegó a Charagua con la primera expedición de jesuitas que asumió esta parroquia, el Concilio Vaticano II (1962-65) todavía no había concluido.

La formación teológica y espiritual que Gabriel había recibido antes del Vaticano II fue sin duda sólida pero sumamente tradicional. Esto puede explicar que su espiritualidad, realmente profunda y su estilo de vida sumamente edificante, estuviesen marcados por un cierto ascetismo y rigidez. En sus escritos espirituales aparecen con frecuencia sus propósitos de tener una mayor apertura y flexibilidad en sus criterios, de procurar una mayor acogida a otros modos de pensar, de mayor optimismo y alegría.

También su teología tradicional se fue lentamente abriendo a los aires de la Iglesia Conciliar y a las nuevas corrientes teológicas y pastorales latinoamericanas que desde Medellín (1968) marcaron a la Iglesia del continente: la opción por los pobres, la lucha contra las estructuras

injustas, la liberación. Sus anteriores experiencias espirituales de los Ejercicios ignacianos se le confirmaron y se profundizaron a la luz de Medellín. Jesús de Nazaret no sólo fue pobre y humilde, sino que se compadeció del pueblo que sufría como ovejas sin pastor, anunció que venía a evangelizar primariamente a los pobres y se solidarizó con ellos.

Gabriel Siquier en la segunda mitad de los 80 se retiró algunos meses a Oruro para conocer los aportes de la teología de la liberación y me pidió que le orientase sobre temas como Cristología, Ecclesiología, Sacramentos, Moral, Pastoral, Espiritualidad, desde la perspectiva de la teología de la liberación. Leía, tomaba notas, rezaba, preguntaba y cuestionaba con mucho interés.

Pero durante todos estos años, en las décadas de los 70 y 80, Gabriel veía al pueblo guaraní sobre todo como a un pueblo pobre y marginado, conocía su lengua para poderle evangelizar mejor, se desvivía en conocerlo, compartía su vida por ejemplo trabajando con ellos en la zafra de la caña de azúcar, lo amaba intensamente, buscaba que recuperase su sentido de pueblo y se organizase (Asamblea del pueblo guaraní, APG). Pero podríamos decir que el pueblo guaraní era más objeto de su trabajo pastoral que sujeto activo de la misión. Gabriel se concentraba sobre todo en dar testimonio del evangelio y anunciarlo al pueblo guaraní.

Para comprender mejor el proceso evolutivo que Gabriel vivió y sus posteriores opciones puede ayudarnos el situarlo dentro del cambio de paradigmas que algunos sociólogos y pensadores han detectado y formulado como el paso de la Primera ilustración a la Segunda ilustración y más tarde de la Segunda ilustración a la Tercera ilustración.

La llamada Tercera ilustración, (Lévinas, Ricoeur...), redescubre otras dimensiones más profundas, cualitativas y simbólicas de la realidad humana: lo diferente, lo «otro», lo diverso, el otro sexo, las otras culturas, las otras religiones, las otras cosmovisiones, la naturaleza no simplemente como objeto de explotación, el Otro como misterio último... No se vive sólo de pan, necesitamos flores, fiesta, música, abrazos, silencio, contemplación, soñar...

Podríamos decir que Siquier después de la Iglesia del Vaticano II se abrió a la modernidad de la Primera ilustración, luego de Medellín se incorporó al proceso liberador de la Segunda ilustración y en la dé-

cada de los 90 intuyó la importancia de la Tercera ilustración, aunque seguramente nunca lo formuló de este modo.

En efecto, hacia el final de la década de los 80, Siquier comienza a interesarse no sólo por la lengua y la cultura guaraní sino sobre todo por la experiencia espiritual del pueblo guaraní y comienza a reflexionar sobre su teología. Del testimonio y el anuncio, de sus primeros años, se abre ahora al diálogo, quiere escuchar al mismo pueblo guaraní, saber qué siente y qué piensa sobre Dios, cuál es la razón de su esperanza, cuál es el sentido de su vida, por qué y cómo ha resistido durante siglos...

Sin duda influyó en esta opción el contexto social y eclesial que se vivió en América Latina desde 1992, cuando se recordaban los 500 años tanto de la conquista como de la primera evangelización. En 1992 se reunió en Santo Domingo la IV Conferencia del episcopado latinoamericano, en la cual el tema de la inculturación del evangelio en las culturas, tanto originarias como en la cultura moderna adveniente, fue ampliamente debatido y analizado. En Santo Domingo la Iglesia latinoamericana aceptó el reto de «profundizar el diálogo con las religiones no cristianas presentes en el continente, particularmente las indígenas y afroamericanas, durante mucho tiempo ignoradas y marginadas» (Santo Domingo 137) y se comprometió con los pueblos indios a «acompañar su reflexión teológica, respetando sus formas culturales que les ayudan a dar razón de su esperanza» (Santo Domingo 248).

Se puede decir que desde esta fecha en la pastoral latinoamericana se comienza a ver a los pueblos indígenas y originarios de un modo diferente. Son ciertamente pobres, marginados, excluidos, oprimidos en sus derechos humanos fundamentales, pero son al mismo tiempo «otros», poseedores de grandes riquezas culturales y espirituales, herederos de sabidurías milenarias, anteriores al cristianismo, que las han conservado en medio de los atropellos culturales, políticos y también religiosos que han sufrido en estos 500 años últimos. La primera evangelización nunca llegó a apreciar ni a valorar a las religiones indígenas a las que tildó de *idolatrias*, *supersticiones* y ritos diabólicos que debían ser extirpados si los indígenas querían salvarse.

Evidentemente la eclesiología del Vaticano II que pasa del «fuera de la Iglesia no hay salvación» a la afirmación de la voluntad salvífica universal que, a través del Espíritu de Jesús, de modo misterioso, asocia a todas las personas de buena voluntad, sea cual sea su credo religioso,

al misterio pascual de Jesús (GS 22), ofrece un marco diferente y positivo para dialogar con las religiones indígenas, en las cuales están presentes «las semillas del Verbo».

Coincidiendo con esta nueva apertura de la Iglesia, desde la década de los 90 comienza un movimiento teológico en toda América Latina que busca dialogar no sólo con las culturas originarias sino también con sus experiencias religiosas, que son el corazón y el alma de las culturas. Se comienza a hablar de teología india o de teologías indias; se celebran varias asambleas y congresos ecuménicos sobre este tema (México 1990, Panamá 1993, Bolivia 1997, Paraguay 2002, Manaos 2006, etc); se aborda este tema en numerosas publicaciones teológicas, en libros y revistas. Los pobres tienen rostros diferentes, tienen diversos géneros, diversas edades, diversas culturas, diversas etnias, diversas cosmovisiones y diversas religiones. El sacerdote mexicano zapoteca Eleazar López será uno de los impulsores de esta teología india.

A nivel de la Compañía de Jesús, la Congregación General 34, presidida por el P. Peter Hans Kolvenbach amplió el compromiso de la fe por la justicia de la Congregación General 32 en tiempos de Pedro Arrupe con el compromiso de la fe con la cultura (Decreto 4) y el diálogo interreligioso (Decreto 5).

51

En este contexto hay que situar y valorar el aporte de Siquier a la teología guaraní, contribución que no nace de la simple lectura de libros o de la asistencia a congresos sobre teología india, que seguramente no conoció, sino de su larga experiencia de inserción en el pueblo guaraní, de sus múltiples contactos, de su cariño por este pueblo, de su intuición de profeta y testigo del evangelio que discierne los signos de los tiempos y percibe que está ante un nuevo reto misionero.

¿Qué pretendía él con estos contactos y diálogos, qué descubrió, cómo le afectó a su metodología misionera y evangelizadora? ¿Qué caminos de futuro se abren? Esto es lo que intentaremos descubrir en estas páginas.

Con profundo respeto me adentré en el Archivo Gabriel Siquier de Charagua, donde en 30 archivadores se guardan sus escritos. De este inmenso arsenal de documentos me aproximé a sus archivos sobre Teología guaraní que corresponden básicamente al tiempo comprendido entre los años 1992 y 2002.

Primeros pasos

El centenario de la batalla y masacre del pueblo guaraní en Kuruyuki, (1892-1992), donde se quiso rescatar no sólo la memoria histórica y colectiva sino también su impulso para el futuro desarrollo del pueblo, puede ser considerado como el punto de arranque simbólico para captar la religiosidad del pueblo guaraní y su teología implícita.

Ya el 27 de septiembre de 1990 Siquier organiza el primer taller sobre teología guaraní en Charagua donde se reflexiona sobre la experiencia profunda del pueblo guaraní a partir de su cultura. A este taller, como a los siguientes, fueron invitados varios *ipayes* o sabios ancianos, provenientes de diversas zonas de la parroquia. No fue una clase sino un taller donde se dialogaba, todos enseñaban y se escuchaban unos a otros. A este taller siguieron otros nueve, donde también fueron invitados jóvenes para que pudieran recoger la tradición de sus mayores. Era importante partir de la experiencia espiritual guaraní, narrada por ellos mismos, no de elucubraciones o de especulaciones racionales. Toda teología auténtica nace de una experiencia espiritual. Esta experiencia es la que da fuerza al pueblo guaraní en sus procesos históricos, del pasado (batalla de Kuruyuki) y del presente (Asamblea del pueblo guaraní, APG). Es un tesoro para la cultura universal, como es el caso del compartir (*mborekua*).

52

Gabriel estaba convencido que Dios habla al mundo a través de sus dos brazos, en expresión de Ireneo: el brazo de la encarnación del Hijo (Jesús) y el del Espíritu cuyo soplo no tangible está fuertemente presente en los pueblos, en sus culturas y religiones. El evangelio ha de ser anunciado de modo que no destruya los valores de las culturas, sino que los asuma, purifique y trascienda.

La teología guaraní es definida en estos talleres como el conocimiento y enseñanza de Dios desde el modo de ser guaraní (*ñandereko*). Se busca su sistematización en orden a poder transmitir el evangelio a esta cultura, para evitar que el guaraní se sienta obligado a dejar su visión de Dios para ser cristiano.

Esto supone una actitud de gran respeto hacia el pueblo guaraní, apreciar su modo de ser más profundo que estriba en su visión sobre Dios. Esto implica una actitud de «discípulo» sabiendo que la teología guaraní nos ayuda a comprender mejor el evangelio y el evangelio ofrece la madurez de la teología guaraní con la plenitud de Cristo (Hb 1,1-3).

Esta teología ayuda a orientar a la persona humana en la sociedad y en la historia, a tener actitudes humanas correctas, auténticas, sanas y éticas en la vida. Esta teología ha de estar al servicio del pueblo guaraní y ayudar a la inculturación del evangelio, debe conducir a una visión nueva de la Iglesia y de la pastoral.

Como podemos ver a partir de estas primeras aproximaciones, en Gabriel Siquier prevalece sobre todo la perspectiva pastoral de inculturación del evangelio, su actitud personal no es la del teólogo profesional ni la de un investigador antropológico, sino la del pastor que, ante todo, quiere evangelizar al pueblo y por esto se pone a su escucha.

Contenidos básicos de la experiencia teológica guaraní

En los 10 talleres que fueron organizados por Gabriel se van elaborando los conceptos básicos de la experiencia religiosa guaraní: palabras teológicas, símbolos teológicos, modo de ser guaraní (*ñandereko*) y Biblia, Palabra teológica (*Ñee*), algunos mitos, cosmovisión, Vida (*Te-kove*), las edades de la persona humana y su visión desde la Teología guaraní, elementos esenciales del modo de ser guaraní (*ñandereko*) y su sentido teológico.

53

Sin ninguna pretensión de exhaustividad presentamos un resumen de algunas de las conclusiones de estos diez talleres, a partir de las síntesis que el mismo Gabriel Siquier iba elaborando.

El Padre de todos los seres humanos

Ñanderu Tumpa es el Padre de todos los seres humanos, de las personas y de los pueblos, principio de todos los poderes buenos, de quien vienen también todos los otros poderes subalternos. Es providente, nos quiere con todo su hígado (centro de la afectividad guaraní): Es el principio de la Palabra fundamental, Palabra que para el guaraní es todo, pues el guaraní es la cultura de la Palabra. *Ñanderu Tumpa* es el que nos aconseja, nos cuida, nos defiende, nos corrige, nadie se iguala a su poder. Es el principio del bien.

Pero también hay el principio del mal, que causa daños físicos y espirituales, pero aunque hay una fuerte lucha, siempre gana el principio del bien. Ambos principios actúan a través de sus peones, el mal a través del brujo (*imabekua*), el bien a través del *ipaye* o *peón de Dios*. Uno produce males o sombras, el otro alegría, paz y salud.

Para la teología guaraní sólo existe una historia que integra lo material y lo espiritual. Siquier intenta aproximar estas nociones al cristianismo. Ve en la experiencia guaraní no sólo semillas del Verbo, sino verdaderos bosques. *Ñanderu Tumpa* significa el Dios Padre de los cristianos. Esta visión integral de la historia se confirma con los relatos de Mt 25,14-30 (parábola de los talentos) y de Ex 17 (el agua viva que brota de la roca en el desierto).

En resumen, concluye Siquier, la noción de *Ñanderu Tumpa* es esencial para comprender el *Nandereko*, es decir la dimensión religiosa es básica para el modo de ser guaraní. El pueblo guaraní es un pueblo profundamente religioso, en contra de lo que los primeros misioneros creyeron. Su historia es de integración y aunque tiene algunas dimensiones maniqueas es profundamente monoteísta. Para Gabriel la teología guaraní es una herramienta imprescindible para la inculturación del evangelio. Aquí aparece ya la perspectiva eminentemente pastoral de Gabriel.

La Palabra

54

Ahondando un poco más en los talleres se descubre la importancia de la Palabra (*Nee*) en la teología guaraní. El modo de ser guaraní (*Nandereko*) es la cultura de la Palabra, lo principal es la Palabra. Lo central de una persona es el peso de su Palabra, palabra pronunciada, que tiene más valor que lo acordado por un papel escrito. La Palabra es dinámica, tiene fuerza.

Desde el punto de vista teológico Dios es Palabra, Palabra fundamental. Siquier para describir esta experiencia religiosa guaraní de la Palabra se apoya en los trabajos de su coterráneo mallorquín Bartomeu Melià, donde se citan viejos himnos guaraníes en los que se canta que Dios se abre en flor en la Palabra fundamental, de la que participan los mortales. Estos antiguos y bellos himnos guaraníes recuerdan el prólogo del evangelio de Juan (Jn 1,1-18).

El guaraní en toda su vida, desde su concepción a la muerte se define en función de esta Palabra única y singular que hace lo que dice, que se consustancia con la persona. El nacimiento humano es una Palabra enviada a la tierra para que se ponga en pie y se yerga. La concepción, más que un acto erótico, es la comunicación de una palabra soñada: el hombre avisa a su esposa y esta Palabra se hace carne en el seno de la madre como regalo de Dios.

El don divino de la Palabra y la participación de la palabra por parte de los mortales es lo que constituye lo que es y puede ser un guaraní. El alma humana estrechamente ligada a la palabra se va haciendo a lo largo de la vida y el *ipaye* es el que, a través de una revelación, da el nombre al niño. La educación del joven se orienta a que sea capaz de comprender la palabra que le será revelada, generalmente a través del sueño. El guaraní es en potencia un profeta y un poeta, según el grado de su experiencia religiosa, experiencia que se manifiesta en palabra y canto, verdadera oración. Esta palabra se convierte en sabiduría, tradición, refresca y anima en el trabajo, alegría y apacigua. Gabriel compara esta palabra llena de sabiduría con lo que nos describen los libros sapienciales del Antiguo Testamento.

Y resume este tema afirmando que la palabra *Ñee* es don de Dios (*Ñanderu Tumpa*) para el pueblo; constituye una de las riquezas de la persona humana; es cuestionante; origen de la ética porque compromete a la veracidad de la persona; es activa y constituye la esencia del mismo hombre.

Cosmovisión de la naturaleza

55

Respecto a la cosmovisión guaraní de la naturaleza, Gabriel Siquier después de los varios talleres y diálogos sostenidos con los sabios guaraníes, afirma que el guaraní no se limita a tener una mirada fría y objetiva de la naturaleza (*aecha*) sino que tiene una mirada contemplativa (*amäe*), desde el «higado» y fácilmente contempla en ella la paternidad de Dios. Para ellos, naturaleza es todo lo que no ha sido hecho por el hombre: animales, ríos, plantas, astros, estrellas. Para Siquier esta capacidad contemplativa guaraní, muy superior a la occidental, es sumamente enriquecedora.

En la naturaleza hay carismas especiales encaminados al bien de la comunidad: pájaros y otros animales que avisan los cambios climáticos, la buena o mala suerte. También hay hombres que tienen cualidades para el bien de la comunidad. Siquier los compara a los carismas paulinos descritos en 1 Cor 12, 1-11.

La visión guaraní de la naturaleza es muy ecológica: hay que guardarla, hacerla producir según las necesidades, hacerla descansar, amarla. Siquier ve aquí una veta pastoral muy rica para enfocar el trabajo, el respeto a la naturaleza, el pensar en las generaciones futuras.

Pero para los guaraníes la persona humana es el centro de la naturaleza: puede influenciarla, está al servicio del ser humano, es regalo de Dios al hombre, tiene un carácter comunitario.

Gabriel se preocupa de sacar consecuencias pastorales de la cosmovisión guaraní:

- Es de una gran riqueza teológica y ayuda a tener una visión crítica del neoliberalismo actual.
- Puede dar pie para una experiencia espiritual profunda y contemplativa de la naturaleza.
- Puede ayudar a una sociología profundamente humana.
- Puede ayudar a buscar alternativas que estimulen a cambios estructurales profundos del mundo actual.
- Puede evitar una visión alienante de la juventud, reconociendo el lugar central que ocupa la persona en la cosmovisión guaraní.
- Es muy actual su visión ecológica de la naturaleza.
- Estimula el sentido comunitario de las habilidades en el sentido teológico de los carismas.

La persona humana

56

Este tema suscitó mayor fluidez de participación en los talleres de teología guaraní y un gran deseo de narrar experiencias personales, sobre todo de los sueños. También hubo una gran discusión sobre los poderes de algunas personas, poderes que pueden perderse y el caso de algunos *ipayes* que pueden convertirse de curanderos en brujos (*mbaekuas*).

Lo esencial de la antropología teológica guaraní es la afirmación de que la vida humana (*tekove*) no muere, porque es un pedazo de Dios que vuelve a Dios al morir el hombre. La persona humana es hija de Dios, Dios es visto más en su paternidad que en su omnipotencia, ya que por amor Dios pronunció su Palabra fundamental la cual al hacerse carne se convierte en persona humana. Como ya hemos visto, en la gestación, el marido comunica su palabra a la esposa y de allí se origina el hijo que es fruto de su amor.

Ser pedazo de Dios obliga a guardar la vida del niño todavía no nacido. De ahí surge, afirma Siquier, una moral del respeto hacia la mujer embarazada, el profundo amor de los padres, la inmoralidad del aborto y el sentido religioso del nacimiento.

Por otra parte, la persona humana encuentra a Dios en todas las culturas y religiones.

Así como el techo y el hogar dan abrigo y sombra a la persona, Dios (*Ñanderu Tumpa*) también se asemeja al techo del hogar, pues da paz, alegría y frescor. Pero, así como toda casa necesita un cerco, que guarde de los enemigos y conserve la privacidad también la familia, fruto del amor, podría derrumbarse ante los ataques del enemigo. Los enemigos de la persona humana pueden ser tanto a nivel individual como familiar y comunitario. Se señalan algunos: el ateísmo que ataca el principio teológico de ser hijos y pedazo de Dios, la falsa democracia, la instrumentalización del hombre, el individualismo hoy sacralizado por el mercado, etc.

Los Talleres abundaron mucho en este tema: la persona humana es hija de Dios. Al orar se conversa con él como si conversáramos con un miembro de la familia, como una niña habla con su padre, no hace falta una casa para orar, la naturaleza es un sitio para orar y Dios habla a los guaraníes a través de los fenómenos naturales. Dios habla también a través del sueño. Dios no nos castiga, nos prueba, nunca hay maldición de Dios para el hombre. Pero Dios tiene un contrario que es el demonio.

57

La persona humana tiene el alma o vida (*tekove*), que es un pedazo de Dios y vuelve a Dios. El ser humano está destinado a la felicidad perpetua. Tiene cuerpo (*tete*) y tiene una sombra (*iägue*) que queda en este mundo y si la persona ha sido buena alegre a los suyos, pero si ha sido mala, los intranquiliza con ruidos, etc.

Persona y comunidad

La persona humana tiene una estrecha vinculación con la comunidad (*tenta*), no es un ser individual, todos ellos son «compaisanos» con los otros miembros de la comunidad. Gabriel Siquier ve en ello un elemento teológico de grandes consecuencias, pues todos somos hijos de Dios para la vida comunitaria. Pero al mismo tiempo ve el riesgo de que esta dimensión comunitaria se pierda como consecuencia del individualismo típico del neoliberalismo ambiental.

Todo esto tiene grandes consecuencias, Dios ha dado la tierra a la comunidad, y solamente por la autoridad guaraní uno tiene su chaco particular que no puede dar a uno que no sea guaraní, ni se puede

lotear. El motivo es teológico: Dios ha dado la tierra al pueblo guaraní como comunidad.

También los hijos son la mayor riqueza del pueblo guaraní, pero son comunitarios, es riqueza de la comunidad.

La persona humana anda, camina siempre hacia la tierra sin mal, que Gabriel Siquier afirma que no equivale exactamente al Reino de Dios cristiano, pues parece que la tierra sin mal es solamente una meta terrena.

Hay que entender correctamente la expresión guaraní de que el ser humano es «un pedazo de Dios», ya que no se trata de ninguna forma de panteísmo sino una forma sencilla, simbólica y popular de decir algo que la tradición cristiana también formula. Aunque hay una distancia abismal entre el Creador y el ser creado, todos somos imagen y semejanza de Dios, hemos sido creados a imagen de Cristo y por medio de Él podemos ser partícipes de la naturaleza divina. Más concretamente, ser hijos del Padre en Cristo por el Espíritu, lo que la Iglesia oriental llama la divinización del cristiano. Siquier cita un texto de San Gregorio Nacianceno, en el que este Santo Padre afirma que Dios al crear al hombre de la tierra al insuflarle vida le comunicó un chorro de la invisible Divinidad, por lo cual el hombre aunque esté atado a la vida de aquí abajo, lleva también una parcela de la Divinidad. (PG 35,452)

Siquier afirma que esta visión de la teología guaraní es original y muy profunda y de grandes consecuencias para la sociología, moral y el desarrollo.

El conocer la teología guaraní nos muestra que el guaraní es un pueblo profundamente religioso, muy respetuoso de la libertad, bicultural más que sincrético. El modo de ser guaraní (*Ñandereko*) nos ayuda a conocer el evangelio

El desarrollo humano

El pueblo guaraní ha buscado siempre el desarrollo humano, cuando buscaba la tierra sin mal, cuando andaba con otros grupos étnicos, con la resistencia a la conquista española, luchando luego por la liberación, la misma Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) después del diagnóstico de 1985 es un eslabón de esta cadena.

Hay una serie de términos que significan este esfuerzo por el desarrollo: el pueblo guaraní siempre va adelante, busca un desarrollo conforme a su cultura, un desarrollo integral, comunitario, pues todos son hijos de Dios, pedazo de Dios, lo cual repercute en una visión comunitaria de la persona y de la tierra, guardada ecológicamente. El valor máximo es el de la persona humana comunitaria, con sentido ecológico del uso de la naturaleza.

El tema del desarrollo todavía debe profundizarse más, pero al final Gabriel Siquier propone una serie de textos bíblicos que ayudan a madurar el Ñandereko o modo de ser guaraní:

- Ser más que tener: Lucas 12,16-29
- Comunidad más que persona humana: Hechos 4,32
- Criticidad más que conformismo: Efesios 4,13-16
- Autenticidad más que palabra: Mateo 21,28s
- Servir más que ser servido: Mateo 20,20-2

Al acabar los talleres

59

Al acabar estos talleres, Siquier constata la gran riqueza de la experiencia religiosa guaraní, la necesidad de seguir profundizando en ella, pues hay temas que todavía están algo oscuros y parecen más hipotéticos que ciertos, hay que relacionar teología guaraní con la Biblia etc.,

En resumen, se tiene la convicción de que la teología guaraní es como el ojo de agua de una vertiente fresca que constituye un tesoro para el mismo modo de ser guaraní, porque llega a lo más profundo de su ser: su experiencia de Dios.

Es teología auténtica porque como toda teología parte de la experiencia espiritual que luego se va sistematizando. En ella se juntan varias materias como la espiritualidad, la antropología, la psicología, la pastoral, la teología misionera...

Esta teología estuvo presente en la búsqueda de la tierra sin mal, en la resistencia del tiempo de la colonia, en la batalla de Kuruyuki como acto religioso, en el nacimiento de la APG, en las crisis actuales. Es un tesoro para la propia cultura y para la cultura universal como por ejemplo el compartir (*mbororekua*).

El presupuesto es que Dios habla a todas las culturas y en todos los tiempos, según su modo de ser. Son no sólo semillas del Verbo sino

plantas grandes que forman verdaderos montes fértiles y hermosos. Implican un modo de organizar la sociedad, una visión especial de la historia, una valoración especial de la persona humana.

La teología guaraní ayuda a conocer mejor el evangelio y el evangelio nos ofrece la madurez de la teología guaraní, según Hebreos 1,1-3:

Dios que ha hablado de una manera fragmentaria y de muchos modos en el pasado a nuestros padres, por medio de los profetas, en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio de su Hijo.

No pide renunciar a ninguna experiencia religiosa del pueblo guaraní (al hacerse cristiano), más aún esta teología puede persistir en las varias confesiones cristianas

Parece que en esto consiste lo esencial de la inculturación del evangelio, es algo imprescindible para una pastoral profunda para lograr una Iglesia inculturada. Es una ayuda a un nuevo modo de ser Iglesia. Esta es la conclusión a la que llega Siquier al acabar los diez talleres.

Algunas reflexiones finales

Uno puede aproximarse a los archivos de Teología guaraní de Gabriel Siquier desde diferentes ópticas: como antropólogo, etnólogo, historiador de las religiones, teólogo del diálogo interreligioso, especialista en la teología india, etc. Sin duda cada una de estas perspectivas encontrará ricos materiales en sus reflexiones, apuntes, cursos...

Pero Gabriel Siquier nunca pretendió ser antropólogo, etnólogo, ni historiador de las religiones, ni siquiera un teólogo profesional. Seguramente algunos especialistas encontrarán que los aportes de la teología guaraní que Gabriel recoge, presentan lagunas, imprecisiones y, puntos discutibles. Posiblemente el tema de la búsqueda de la tierra sin mal podría ocupar un espacio mayor en sus talleres, lo mismo que el problema del mal y de la escatología. Seguramente los mitos de los orígenes se hubieran podido profundizar más. El etnólogo tal vez hallará un déficit en resaltar poco la importancia del canto, la danza o la liturgia ritual.

El teólogo profesional, a su vez, se interrogará sobre el lugar de Cristo en esta teología, cómo hacerlo presente, cómo anunciar el Misterio pascual, qué sentido tiene para el pueblo guaraní la Iglesia. Tampoco

presenta Siquier una fundamentación pneumatológica sobre la presencia viva del Espíritu en todas las culturas y religiones.

Tampoco aparece clara en Siquier la distinción actual entre la teología india-india (en este caso teología guaraní no cristiana) y la teología india-cristiana (teología guaraní-cristiana), ni se interroga sobre los sujetos de esta teología, su metodología y sus destinatarios. Algunos le pueden criticar que hable más de inculturación que de diálogo inter-cultural e interreligioso.

Tal vez incluso pueda dar la impresión de que Siquier es demasiado optimista al resaltar las riquezas del pueblo y de la teología guaraní, que busca demasiadas concordancias entre esta teología y la cristiana.

Pero Gabriel Siquier no era un ingenuo, más aún, seguramente en los últimos años de su vida sufrió una verdadera crisis y decepción al constatar en el pueblo guaraní la ambición y corrupción de algunos de sus líderes, el desinterés de muchos jóvenes en su propia cultura y su huida hacia la modernidad y post-modernidad del mundo globalizado. Tampoco su labor evangelizadora había obtenido los resultados que se podían esperar, muchos guaraníes se habían adherido más a las Iglesias evangélicas, que a la católica.

61

Sin embargo, él creyó que toda cultura viva está en proceso dinámico de cambio, que puede crecer y abrirse a otras culturas sin perder sus raíces y que puede enriquecer la fe cristiana más allá de las diversas denominaciones. ¿Llegó a intuir que en toda América latina y el Caribe hay un resurgir de los movimientos y pueblos indígenas y afroamericanos, que preanuncian signos de esperanza?

La postura de Siquier ante todos estos interrogantes y crisis es sencilla y a la vez profunda, es la postura del creyente, la del pastor, la del misionero, la del evangelizador, la del cristiano que ha sido testigo del Señor Jesús y quiere anunciarlo y comunicarlo a los demás, como hicieron los apóstoles y los evangelistas, los grandes misioneros de todos los tiempos.

Aunque no vea sus resultados Siquier llegó lentamente a la persuasión que no se puede conocer a un pueblo si no se penetra en su experiencia más profunda, en su vivencia religiosa, espiritual, mística.

Aunque Gabriel fue muy respetuoso de la institución eclesial, su postura es tremendamente crítica y profética frente a la pastoral que se ha

llevado en la Iglesia hasta el Vaticano II. Sin usar estas palabras, Gabriel apunta a una eclesiología de la Iglesia local guaraní, que no será plena mientras no tenga ministros autóctonos: laicos catequistas, diáconos, sacerdotes, vida religiosa nativa, obispos de su propia cultura...

Es muy consciente que una pastoral de simple inductación intelectual o de moralismos, no puede calar en un pueblo tan religioso si esto no conecta con sus raíces de su experiencia espiritual. ¿No puede esto explicar el hecho de que muchos guaraníes cristianos vivan un tanto al margen de la Iglesia institucional?

Gabriel Siquier no busca la simple conservación de un pueblo y su cultura sino su dinamismo humano, histórico y espiritual, el poder anunciarles una Buena nueva que, sin destruir sus raíces, las lleve a plenitud humana, histórica, social y eclesial. Podríamos decir, utilizando el actual lenguaje de Aparecida, que Gabriel deseaba que el pueblo guaraní tuviese vida plena.

Aunque Gabriel no fuera consciente de ello, su trabajo pionero en busca de una teología guaraní es un aporte precioso para la elaboración de una Teología india en América latina, o mejor para la elaboración de las Teologías indias, ya que en realidad no existe «la teología india», sino «las teologías indias»: aymara, maya, zapoteca, quechua, mapuche, guaraní...

Gabriel Siquier no es un teórico, es intuitivo, es personalmente un hombre contemplativo, un místico, un profeta. Esto le ayuda a descubrir la raíz más profunda del pueblo guaraní, su experiencia espiritual de Dios, su cosmovisión religiosa. Esto es lo que, según él, explica la postura humana y ética de los guaraníes ante la familia, la comunidad, la tierra, la historia. Según él, el guaraní no es primariamente un guerrero, un nómada, un cazador o un pescador, no es un artista o un músico, no es un agricultor o un líder social, es una persona profundamente religiosa, contemplativa, orante, mística.

En una Iglesia católica que desde el Vaticano II busca respetar Iglesias locales y en una Iglesia latinoamericana que en Aparecida (2007) pide descolonizar las mentes (Aparecida 118) y «fomentar el diálogo intercultural, interreligioso y ecuménico (Aparecida 95), la teología guaraní es una ayuda muy válida para edificar una Iglesia local, en comunión con las demás Iglesias que preside el primado romano que garantiza la unidad y la catolicidad de la Iglesia de Jesús.

Siquier no conoció las declaraciones de las Conferencias Episcopales de Asia que aceptan la pluralidad de religiones como elementos significativos y positivos en la economía del designio salvífico de Dios, y en concreto ven las tradiciones religiosas de Asia como expresiones de la presencia de la Palabra de Dios y de la acción universal del Espíritu de Dios en ellas. Tampoco conoció Siquier las encíclicas *Laudato si* y *Fratelli tutti*, del Papa Francisco, ni el sínodo de la Amazonía con *Querida Amazonía*, ni la llamada a la Iglesia hacia la sinodalidad.. Seguramente se hubiera alegrado mucho.

Siquier, quizá sin saberlo, ha sido un pionero, un verdadero profeta que ha avizorado estos tiempos nuevos. Ha sido el sembrador que ha lanzado la palabra, sin esperar ver resultados...

Mujeres teólogas

Hablar de mis encuentros y amistades con teólogos de nuestro tiempo sin hacer alusión a las mujeres, no solo es injusto, sino insensato.

Pero como en el caso de los varones, quiero referirme no a las mujeres teólogas del pasado, sino a las del presente, más concretamente a las que yo he conocido personalmente y que han aportado su sabiduría a la teología y al mundo

Por esto no voy a hablar de las mujeres bíblicas, ni de las proclamadas oficialmente doctoras de la Iglesia como Hildegarda de Bingen, Catalina de Siena, Teresa de Jesús, Teresa del Niño Jesús y Edith Stein.

Tampoco deseo detenerme en figuras más recientes como Madeleine Delbrel, Simone Weil, Etty Hillesum, ni en teólogas modernas que no he conocido personalmente, como es el caso de Elisabeth Schüssler Fiorenza, Elisabeth Moltmann-Wendell, Elisabeth Johnson, Joan Chittister, Dorothe Sölle, etc.. Tampoco he conocido personalmente a M^a Pilar Aquino, Isabel Gómez-Acebo, ni a otras muchas teólogas españolas.

64

Me limitaré a las teólogas que he conocido personalmente sobre todo de América Latina como Virginia Azcuy (Argentina), M^a Clara Luchetti de Bingemer (Brasil), Ivonne Gebara (Brasil), Elsa Tàmez (México), Ana M^a Tepidinho (Brasil), Teresa Porcile (Uruguay), María Agudelo (Colombia), Rosa Ramos (Uruguay), Rosario Hermano (Uruguay), Josefina Errázuriz (Chile), Margot Bremer (Paraguay), M^a José Caram (Argentina), Bárbara Bruckner (Brasil), Vilma Moreira (Brasil), Antonietta Potente (Italia-Bolivia), Martha Orsini (Bolivia), Martha Urioste (Bolivia), Teresa Rosazza (Bolivia), Erika Aldunate (Bolivia), Sofía Chipani (Bolivia), Tania Ávila (Bolivia), Bernardeth Caero (Bolivia), Eileen Fitzgerald (Irlanda-Bolivia), Carmen Margarita Fagot (Puerto Rico), Maricarmen Bracamontes (México), Georgina Zubiria (México), Socorro Martínez (México), Clara Temporelli (Argentina), Geraldine Céspedes (Guatemala), Luzia Weiler (Brasil), Gloria Liliana Franco (Colombia), Martha Zeichmaster (El Salvador), Patricia Gualinga (Ecuador), etc.

También he conocido personalmente a algunas teólogas de España, como Mercedes Navarro, María José Arana, Lucía Ramón, Felisa Eli-

zondo, Dolores Aleixandre, Claustre Soler, Nùria Caum, Teresa Forcades, Nuria Martínez Gayol, Margarita Saldaña, Ana Mª Schlüter Rodés, María Luisa Berzosa, Tere Iribarren, Dolors Oller, Cristina Inogés, etc.

He conocido personalmente a estas teólogas y aunque solo citaré concretamente algunas de ellas, expondré algunas de las constantes teológicas que aparecen en sus trabajos.

Crítica al patriarcado teológico y eclesial

Como afirma Lucía Ramón, la teología feminista surge cuando la mujer toma la palabra como sujeto teológico y comienza a hacer teología desde su experiencia doblemente crítica. Crítica, primero con respecto a los conceptos, valores, normas y estereotipos de una sociedad patriarcal y excluyente. En segundo lugar, crítica con respecto a las consecuencias que para la vida de las mujeres, la Iglesia y la sociedad han tenido y tiene la teología patriarcal.

Pero la teología feminista va más allá de la crítica, es creación de un nuevo paradigma teológico inclusivo, liberador para todos. Introduce a las mujeres en la hermenéutica de la sospecha creativa y reconstructiva.

65

Estas teólogas critican el patriarcado teológico y eclesial que parte de la idea de un Dios Padre, Señor, Omnipotente y Rey universal, idea que se proyecta y extiende a los varones de la Iglesia y de la sociedad: familia, ciencia, política, empresas etc., donde el varón goza todo poder y señorío mientras se margina a las mujeres que quedan relegadas a un segundo lugar en la creación, en la sociedad y en la Iglesia.

Más aún, la mujer es vista como un hombre fallido e incompleto, causante del mal desde Eva, proclive al pecado y creada por Dios para estar subordinada a los hombres, sobre todo a los hombres ricos y de raza blanca.

En la Iglesia las mujeres tienen cerrado el acceso a los ministerios ordenados, que quedan exclusivamente reservados a los varones que son la auténtica imagen de Cristo. Las mujeres quedan relegadas a la obediencia, la pasividad, al silencio en la familia; en la sociedad y en la Iglesia, se las encierra en la cocina, los niños y la devoción (*Kinder, Küche, Kirche*), según el eslogan alemán.

Por otra parte, los logros que el feminismo ha ido plasmando en la sociedad, encuentran siempre un freno en la Iglesia y muchas veces se intenta justificar desde unos principios bíblicos y dogmáticos discutibles o totalmente falsos.

Para las teólogas hay que partir de la base de que Misterio absoluto divino, es apofático, ningún nombre puede abarcarlo totalmente y por tanto la denominación masculina de Dios Padre, ha de ser compensada y relativizada desde otras visiones bíblicas alternativas de Dios como un Dios Madre que engendra vida, la *ruah* femenina que fecunda el caos original, la Sabiduría que llena el universo, la *sekinah* que se hace presente en nuestro mundo y acompaña al pueblo en su caminar hacia el Reino.

Dios queda representado por el padre del hijo pródigo, por el pastor que busca la oveja perdida, pero también por la mujer que busca la dracma perdida o por la mujer que fermenta la masa de harina con un poco de levadura. Tan legítimo es llamar a Dios Padre, como Madre, como afirmó Juan Pablo I en 1978. Pero incluso la formulación de Dios Madre queda corta, pues no todas las mujeres son madres y la maternidad no agota el rol femenino de las mujeres que se abre a otras dimensiones sociales, científicas, políticas y eclesiales, no solo a las ministeriales ordenadas.

La cristología no puede negar que Jesús fue un varón, pero la encarnación significa la presencia de Dios en la toda humanidad, en toda carne, el Hijo se hizo carne humana, historia humana, no exclusivamente asumió el sexo masculino. Lo importante no es su sexualidad, sino su humanidad. La encarnación no es androcéntrica sino universal. Por el bautismo todos formamos parte del cuerpo de Cristo, de la comunidad eclesial. El hecho de que Jesús sea varón no significa que Dios sea masculino

El objeto de la cristología es inclusivo, no solo masculino, Jesús no es solo el Logos y el Hijo sino también la Sabiduría encarnada (1 Cor 1,24).

Una exégesis únicamente literal de la Escritura, no histórico-crítica, y una antropología y una biología aristotélica y medieval según la cual solo el varón engendra vida («acto»), mientras que la mujer es meramente pasiva («potencia»), ha afectado y lastrado la teología y cristología hasta nuestros días.

Teología con ojos de mujer

Pero las mujeres teólogas no solo critican la injusta marginación de la mujer en la sociedad y especialmente en la Iglesia por parte del patriarcalismo y machismo eclesial, derivado en gran parte de una imagen sólo masculina de Dios, sino que hacen un aporte teológico específico propio, ya que leen la Escritura y la tradición eclesial «con ojos de mujer».

En primer lugar, las mujeres teólogas aportan una novedad hermenéutica diferente de la hermenéutica más tradicional elaborada por los teólogos varones que han sido los que han dominado el pensamiento hasta hoy día en todos los campos y también en la teología.

Frente a las ideas claras y distintas típicas del racionalismo cartesiano del *Cogito ergo sum*, vigente en los ambientes oficiales dirigidos por los varones, frente a la *Weltanschauung* o cosmovisión mundial, social e histórica de muchos pensadores y teólogos, frente a la *Denzinger Theologie* al uso, la hermenéutica femenina tiende a un sentir-pensar, a un pensamiento cordial, visceral, donde la inteligencia pasa por el afecto, el amor, la compasión, la ternura, el cuidado, la tierra, el cuerpo, el corazón, los sentidos, la vida, la cotidianidad, el aquí y ahora. En la hermenéutica teológica femenina la intuición antecede a la reflexión, la expresión es muchas veces más simbólica que especulativa, más narrativa que abstracta.

El pensamiento femenino es un pensamiento dinámico y abierto, sujeto a cambios, no es inamovible, es de algún modo provisional, nada dogmático.

Es cierto que siempre ha habido en el pensamiento dominante de los teólogos, algunos autores que se han abierto a dimensiones más afectivas y englobantes, como los místicos flamencos y carmelitas, los teólogos cristianos orientales, la escuela franciscana con Duns Scoto y Buenaventura, Pascal con el espíritu de *finesse* frente al espíritu matemático, artistas y músicos, Saint Éxupéry con el *Pequeño Príncipe* para el cual lo más profundo «solo se ve con el corazón». Pero estos autores han sido un tanto marginales y una excepción dentro del conjunto racionalista, prevalente incluso en teología.

Cuando esta hermenéutica femenina aborda los misterios de la fe, concretamente los misterios de la fe cristiana, la metodología femeni-

na adquiere una resonancia nueva, muy diferente de la patriarcal dominante.

En primer lugar, la metodología teológica femenina es muy sensible al Misterio, ante el cual prevalece la actitud de silencio y contemplación, de asombro, es más sapiencial que racional, con apertura a la novedad, con sentimiento de gratitud, una actitud apofática ante el Inefable e Innombrable, usa frecuentemente símbolos, paradojas, parábolas, metáforas y narraciones.

De ahí que, como afirman Antonietta Potente y Bernardeth Caero, la teología femenina posee un cierto aire de provisionalidad, es una teología *in fieri*, en camino, nomádica, en búsqueda, un tanto mendicante, humilde y kenótica, nada triunfalista ni colonial, es un pensamiento trans-cultural, siempre en relación con otros saberes, culturas, espiritualidades, religiones, mitos, una teología trans-disciplinar, siempre valorando más la experiencia que lo nocional y abstracto, crítica frente a la mentalidad clerical y colonial dominante, una teología que desmascara la complicidad de la teología con los poderes establecidos, es una teología hecha desde abajo.

68

Es una metodología, no individualista sino comunitaria, fraterno-sororal y cósmica, atenta a los nuevos sujetos emergentes: pobres, jóvenes, indígenas, religiones y espiritualidades, ecología,

Hay una especial connaturalidad entre la mujer y la tierra, existe un eco-feminismo renovador. También la mujer se siente ligada a la paz, a la no-violencia al perdón y a la reconciliación. Las teólogas son muy sensibles al clamor de los pobres y al clamor de la tierra.

La teología femenina es muy sensible al Espíritu Santo, a la femenina *ruah* hebrea, que es vida, aliento, fuerza, vida, fuego, viento. Este Espíritu es vida, no solo vida biológica (*bíos*), ni psíquica (*psyché*) sino vida plena y eterna (*zoé*).

La teología femenina sensible al Espíritu está muy abierta a la novedad, al desborde, a la gratuidad del don, a la alabanza, a la alegría, a lo definitivo. Lógicamente es muy crítica ante todo pensamiento colonizador, proselitista, mercantilista, conquistador, hegemónico, patriarcal y violento.

Este Espíritu conecta con la figura bíblica femenina de la Sabiduría y confiere a la creación y a toda la vida cristiana una dimensión de pene-

tración sutil, vida profunda, pureza, creatividad, relacionalidad e integralidad cósmica, humana y divina.

Evidentemente el Misterio trinitario es vislumbrado como comunidad interpersonal de vida y de amor, que recupera el sentido original de la *pericóresis* trinitaria como una danza amorosa, comunitaria e interpersonal.

Seguramente el *Filioque* latino que relega el Espíritu a ser un apéndice final y fomenta el cristomonismo y acentúa sobre todo la dimensión jerárquica y patriarcal de la Iglesia, afecta también negativamente a la *ruah* y potencia la dimensión patriarcal de Dios. Por esto Santo Tomás dice que el error de los que niegan el *Filioque* es semejante al error de los que niegan el primado de Pedro.

La Escritura leída con ojos de mujer

La Escritura, escrita por hombres, ha sido ordinariamente leída e interpretada por hombres. Ahora, desde los ojos femeninos se redescubren realidades hasta ahora ocultas o marginadas.

69

Ya hemos visto que la hermenéutica femenina destaca el género femenino de la *ruah* y de la Sabiduría.

Pero son muchos otros los elementos que las biblistas y teólogas destacan. No pretendo hacer aquí un estudio monográfico, sino ofrecer algunas pistas importantes que pueden ser completas en estudios ya realizados sobre todo por teólogas.

Eva deja de ser para las teólogas el símbolo de la maldad, la voluptuosidad y la tentación, lo contrario de María, sino que más bien se convierte en un símbolo humano de la vida, tan frágil como Adán que es bíblicamente el que personifica el pecado del mundo que será vencido por Jesús, el nuevo Adán.

Las matriarcas, las esposas estériles de los patriarcas, como Sara, Rebeca, Raquel, engendran por la acción y el poder de Yahvé, para quien nada es imposible. Pero teólogas, como Elsa Támez, también se fijan con cariño en Agar, la esclava de Abrahán que clama en el desierto y es escuchada por Yahvé.

También resaltan la valentía de las parteras que desoyen las órdenes del faraón y ayudan al nacimiento de Moisés que es salvado de las

aguas por la cooperación de varias mujeres de la familia y la hija del faraón.

María, hermana de Aarón, es la que canta la hazaña del paso del Mar Rojo.

Betsabé, víctima del amor apasionado de David, sufre la muerte de su marido y de su hijo.

La hija de Jefté es víctima de un voto insensato y cruel de su padre (Jc 11,31-40).

Las teólogas enfatizan personajes femeninos poco o mal conocidos, como la profetisa Judá, Ruth, Noemí, Ester y Judith.

La madre de los siete Macabeos es la primera mujer creyente que manifiesta en Israel la fe en la resurrección y el Dios de la vida (2M 7).

La esposa del Cantar de los Cantares, antes de ser vista simbólicamente como imagen de la Iglesia esposa que busca a Cristo esposo, es vista por las mujeres biblistas y teólogas como una mujer que manifiesta su amor erótico a su amado, un amor que es más fuerte que la muerte (Ct 8,6).

Esta nueva hermenéutica teológica femenina posibilita una lectura nueva de los evangelios.

Margarita Saldaña redescubre la vida de Jesús de Nazaret que no es una vida oculta sino una vida ordinaria, donde durante 30 años vivió como uno más de su pueblo, trabajando como carpintero y albañil, testigo del sufrimiento del pueblo, de su pobreza, de su fe y de sus sueños mesiánicos. En estos largos años de Nazaret, Jesús fue fraguando el ideal del Reino de Dios que luego proclamará en la vida pública.

Siguiendo a Dolores Aleixandre podemos acercarnos con ojos de mujer al seguimiento de Jesús.

Acostumbramos ordinariamente, a reflexionar y meditar sobre algunos seguidores de Jesús: los 12 discípulos, Pedro, Zaqueo, Pablo, el buen samaritano, el ciego de nacimiento, etc, pero es bueno abrirnos a mujeres modelos de seguimiento de Jesús:

- *Mujeres que buscan y hallan*: modelo de confianza, conmueven el corazón del Señor, consiguen lo que pedían: la mujer que busca la dracma (Lc 15,8-10); la hemorroísa (Mc 5,23-35); la cananea (Mt 15,21-28), la viuda de Naim (Lc 7,13); la mujer encorvada (Lc 13,10-17); la pecadora que unge los pies de Jesús (Lc 7,36-50).
- *Mujeres que superan distancias y establecen contactos*: derriban muros, acercan, pierden el miedo, evangelizan: la Samaritana (Jn 4); María Magdalena (Jn 20,17-18).
- *Mujeres que guardan la Palabra*, modelo de fidelidad y de actitud contemplativa: María de Betania (Lc 10,38-42); María de Nazaret (Lc 2,19,52).
- *Mujeres que siguen a Jesús: con generosidad* hasta el final: le ayudan con sus bienes (Lc 8,3); le siguen hasta la cruz (Lc 23,27-32; Jn 19,25).
- *Mujeres atentas a los signos de los tiempos*: clarividentes, con visión profética, ven esperanza donde, aparentemente, sólo hay muerte: María en Caná (Jn 2); mujeres que van al sepulcro (Lc 24,23-24); la mujer ante el parto (Jn 16,21-22).
- *Mujeres que derraman perfume*: modelo de generosidad, gratuidad, gestos que simbolizan amor: la pecadora en casa de Simón (Mc 14,3); María de Betania que anticipa la sepultura de Jesús (Jn 12,3); mujeres que van al sepulcro (Mc 16,1), el óbolo de la viuda (Lc 21,1-3).

Las mujeres aparecen en los evangelios ligadas a la vida, al pueblo, a la experiencia cotidiana, a la tierra, al dolor, a los pobres, no al poder ni a las armas, ni a las estructuras, ni a la violencia. Pueden ser un modelo de seguimiento y pueden ofrecer otras formas de vivir el evangelio desde su carisma, desde su experiencia de Dios, de la Palabra, de la Iglesia, de la vida.

Evidentemente la teología femenina ha trabajado la Mariología.

María Clara Luchetti de Bingemer e Ivone Gebara nos presentan una figura de María muy diferente de la que durante mucho tiempo ha prevalecido y que venía ser como el prototipo de la mujer en la Iglesia y la sociedad: pura, fiel, piadosa, callada, humilde, en silencio, pasiva, paciente que todo lo aguanta y padece, resignada, siempre en casa, encerrada en la vida doméstica familiar.

Las teólogas nos ofrecen una imagen diversa de María, la mujer que acepta la Palabra y el Misterio de la encarnación, que rompe todos sus esquemas y proyectos de su vida. La visitación a su prima Isabel señala

que evangelizar no es ante todo predicar sino ayudar a los necesitados y llenarlos de la alegría del Espíritu. El *Magnificat* en boca de María hace de ella una mujer profética, aunque toda su vida tenga que vivir en la oscuridad del Misterio y una fe oscura durante los largos años de Nazaret, en la vida pública de Jesús, en la crucifixión y el silencio del sepulcro.

María es la hermana que acompaña a los discípulos en Pentecostés y en el surgimiento de la Iglesia, la primera que participa de la resurrección de Jesús en su ascensión.

Las mujeres en los Hechos de los Apóstoles y escritos paulinos aparecen como fieles compañeras y servidoras, diaconisas y dirigentes del trabajo misionero y eclesial. María es nuestra hermana en el caminar hacia el Reino.

La tradición eclesial leída con ojos de mujer

Evidentemente, desde los ojos de la mujer, se lamenta la marginación de la mujer en la sociedad y en la Iglesia. Pero hoy las mujeres redescubren su importancia en la vida eclesial primitiva: vírgenes, madres de familia, viudas, muchas mártires (Felicidad y Perpetua, Águeda, Lucía, Inés, Cecilia, Anastasia, citadas en el Canon Romano), martirio que llega hasta nuestros días: mártires del nazismo y del comunismo soviético, mártires de las dictaduras latinoamericanas hasta nuestros días, por ejemplo el martirio de Dorothy Stang en Brasil.

Madres del desierto, *ammas*, junto a los Padres del desierto, maestras espirituales que aconsejaban y acompañaban espiritualmente, de las cuales se conservan apotegmas femeninos: Florencia, Rosalía, Sinclética, Teodora, Etheria, Amma María, Thais, Melania la joven, Paula etc.

Místicas medievales, como Hildegarda de Bingen, beguinas, algunas mujeres perseguidas como Juana Inés de la Cruz, otras consideradas brujas y martirizadas, como Juana de Arco.

Mujeres que están junto a grandes fundadores de vida religiosa como Clara, Escolástica, Catalina, Teresa de Jesús, Luisa de Marillac, y las santas y doctoras de la Iglesia (Catalina, Teresa de Jesús, Teresa de Lisieux, Edith Stein...). Muchísimas mujeres han sido fundadoras de congregaciones de Vida Religiosa.

El tema actual del diaconado femenino y del ministerio femenino no se reduce a pedir que la mujer ocupe los espacios que hoy día solo ocupan varones, sino a configurar otro estilo de Iglesia Pueblo de Dios, que no sea clerical ni machista, donde el genio femenino pueda iniciar otro estilo nuevo y diferente de laicado y de ministerios en la Iglesia, superando una lectura literalista de los evangelios y abriéndose a una exégesis histórico-crítica de la Palabra.

La actual crisis eclesial del mundo moderno occidental, está muy ligada a una Iglesia clerical y machista, poderosa, que acaba cayendo en abusos de todo tipo y escandaliza y aparta a los fieles. Es difícil imaginar lo que sería una Iglesia donde el genio y carisma femenino estuviese presente en la evangelización, la catequesis, la formación teológica, la liturgia, la moral y pastoral familiar, el gobierno, etc.

La praxis eclesial femenina

Desde el comienzo de la Iglesia tenemos el testimonio cristiano de la praxis de mujeres al servicio del Reino que están presentes de forma específica y femenina en muchos ámbitos: familia, educación, salud, pastoral, catequesis, liturgia, Ejercicios espirituales, acompañamiento espiritual, promotoras de la contemplación y el silencio.

La vida religiosa femenina, después del Vaticano II ha iniciado un largo camino profético de inserción en ambientes populares y pobres (trabajadores, campesinos, mineros, indígenas, equipo amazónico itinerante, etc) que ha producido frutos evangélicos y una renovación espiritual, carismática, misionera y eclesial.

Esta praxis social y eclesial femenina tiene características propias: cercanía, ternura compasión, cuidado, delicadeza, gratuidad, espiritualidad, sentido de la belleza, una praxis que busca no solo el pan sino también rosas (Lucia Ramón).

Conclusión

Como ha escrito el centenario P.Joseph Moingt sj «la mujer no es el problema, sino la solución de la Iglesia».

En este sentido se puede entender la afirmación del P. Alexander Men,

último sacerdote ortodoxo asesinado por la KGB soviética: «El cristianismo no ha hecho más que comenzar».

El día que la mujer ocupe en la sociedad y en la Iglesia el lugar que el Señor desea, la sociedad y la Iglesia comenzarán a existir de forma diferente, más plena, será más humana y también más evangélica.

Los pobres, lugar teológico

Si hasta ahora hemos hablado de amistades teológicas, simbolizadas en algunas personas, ahora nos referimos a un colectivo sin nombre, un grupo anónimo de gente pobre que han sido también nuestros inspiradores y maestros teológicos

Lugares teológicos

Para comprender correctamente la afirmación, para algunos todavía sorprendente, de que los pobres son un lugar teológico hay que recordar que ya en el siglo xvi el teólogo Melchor Cano (1509-1560) en su célebre tratado sobre los lugares teológicos (*Loci theologici*) distinguía entre lugares teológicos mayores o fundamentales (la Escritura, la Tradición que expresa el sentido de fe de la Iglesia interpretada por los Concilios, el magisterio y los teólogos) y lugares teológicos complementarios o derivados (la razón natural, la filosofía y los acontecimientos históricos). Estos lugares teológicos complementarios a lo largo del tiempo han ido tomando mayor relieve y concreción: la liturgia, el arte y los iconos, las Iglesias locales, los signos de los tiempos y en concreto, los pobres.

75

No se trata, de sustituir los lugares teológicos fundamentales por los complementarios sino de leer e interpretar la fe y la tradición de la Iglesia desde este lugar hermenéutico privilegiado que son los pobres. No se pretende ninguna canonización del pobre como universal negativo marxista, sino de elaborar una lectura teológica de la Escritura. Los pobres son pecadores, como todos nosotros, pero por ser pobres y oprimidos son objeto del amor y la benevolencia divina. El fundamento de esta prioridad no es pues antropológico, la santidad del pobre, sino teológico, se basa en la psicología de Dios, el corazón tierno y compasivo del Señor que no quiere ver sufrir a la humanidad y se indigna ante la injusticia que provoca pobres y que rompe su proyecto de vida para todos, el Reino de Dios (Puebla 1142).

El Éxodo, la praxis evangélica de Jesús de Nazaret y su identificación con los pobres en la parábola del juicio final (Mt 25, 31-46), fundamentan este lugar privilegiado de los pobres en la Iglesia y la teología. Su

situación de empobrecimiento y de víctimas nos desinstala y nos llama a la conversión y a la solidaridad. Son los crucificados de este mundo a los que hay que bajar de la cruz. Son «los vicarios de Cristo», en expresión medieval.

Tanto Medellín y Puebla como la teología de la liberación, han intentado leer la fe de la Iglesia desde los pobres. Esto ha conducido a la metodología del ver, juzgar y actuar, al uso de las mediaciones socio-analíticas, hermenéuticas y práxicas, que ha derivado en la opción evangélica y preferencial por los pobres (Puebla 1134-1164), que el mismo Benedicto XVI ha afirmado que está implícita en nuestra fe cristológica (Aparecida 392). Esta opción por los pobres, que se formuló desde la Iglesia de América latina, hoy ha pasado a ser patrimonio de la Iglesia universal, como el mismo Juan Pablo II expresó (TMA 51).

Más aún, la opción por los pobres, que al principio tal vez tuvo un cierto acento preponderantemente social, luego se integró en una visión más global: evangelizar a los pobres. Evangelizar a los pobres constituye un signo mesiánico (Mt 11, 5; Lc 7, 22), como el mismo Vaticano II recordó (LG 8). Pablo VI declaró que la evangelización está estrechamente ligada a la liberación y a la promoción humana (EN 31). Evangelizar a los pobres no equivale simplemente a enseñarles el catecismo, sino que implica un compromiso por un Reino de justicia y solidaridad.

De esta opción por los pobres, del compromiso liberador y del deseo de evangelizarlos surge una espiritualidad de la liberación, el ser contemplativos en la liberación, el beber en el propio pozo del pueblo, una fuente regada por sus lágrimas y por su misma sangre, como expresa Gustavo Gutiérrez

Todo esto es ya conocido, pero hay que avanzar un poco más.

De una Iglesia para los pobres a una Iglesia de los pobres

Tanto la opción por los pobres como el esfuerzo por evangelizarlos, por nobles y necesarios que sean, no dejan de considerar a los pobres como objeto de la solidaridad y de la evangelización de la Iglesia. Se opta por un sector de la Iglesia, al que se desea liberar y evangelizar. Pero podemos preguntarnos si no podemos dar un paso más. Cuando Juan XXIII un mes antes del Vaticano II, el 11 de septiembre de 1962, habló de la Iglesia de los pobres, seguramente entrevistó una Iglesia en

la cual los pobres no sólo eran objeto de compromiso y evangelización para la Iglesia sino sujeto de configuración eclesial.

En esta línea se debe interpretar lo que el magisterio latinoamericano afirma sobre el potencial evangelizador de los pobres y la dimensión evangelizadora de las comunidades de base (Puebla 1147). Todos los que han ido a compartir la vida de los pobres y se han insertado en medio de ellos afirman que los pobres les han evangelizado. El obispo Pedro Casaldáliga en su poema sobre Monseñor Romero, acaba diciendo: «Los pobres te enseñaron a leer el evangelio».

¿Qué nos aportan los pobres y en concreto los de tradición cristiana, a la Iglesia en su conjunto y a la teología en particular?

Para enfocar el problema podemos partir de las afirmaciones del Vaticano II sobre el sentido de la fe del pueblo cristiano, que tiene la unión del Espíritu (1 Jn 2, 20.27) y es infalible en su creencia cuando se adhiere con toda la Iglesia a la fe que ha recibido (LG 12).

Los comentaristas a este texto del Vaticano II exaltan la importancia de este *sensus fidelium*, del sentido sobrenatural de la fe, que no es simplemente la obediencia al magisterio, sino que es una captación lúcida de la fe, una especie de intuición o instinto sobrenatural, una recepción activa del misterio de la salvación. Es lo que Santo Tomás llama conocimiento por connaturalidad, gracias al cual la persona instintivamente se inclina a adherirse a lo que está en armonía con el verdadero significado de la palabra de Dios, la fe reconoce espontáneamente su objeto.

Los autores suelen poner algunos ejemplos de este *sensus fidelium*. A Newman le impresionaba mucho que la fe del pueblo cristiano en el siglo IV se hubiera mantenido en la ortodoxia a pesar de que muchos obispos cayeron en la herejía arriana. Hilario de Poitiers, por su parte, decía que los oídos de los fieles son más santos que los labios de los sacerdotes, es decir el pueblo interpreta correctamente aun aquellas verdades que no están bien formuladas por la boca de sus sacerdotes.

Pero todos estos autores y el mismo Vaticano II nada dicen respecto a la fe de los pobres.

La pregunta que podemos hacernos es la siguiente: ¿dentro del pueblo de Dios creyente, la fe de los pobres no tiene alguna especial sig-

nificación o importancia que pueda justificar las afirmaciones de que los pobres evangelizan y poseen un potencial evangelizador?

Los pobres, descartados e insignificantes

Llama poderosamente la atención que el texto lucano conocido como «la exultación mesiánica» de Jesús no haya sido suficientemente profundizado ni se haya tomado en cuenta en el contexto de una teología de los pobres.

Según Lucas 10,21-22, Jesús, lleno de gozo en el Espíritu Santo, bendice al Padre por haber ocultado estas cosas a los sabios e inteligentes y haberlas revelado a la gente sencilla (*nepioi*). Y esta exultación y alabanza acaba con una confesión de la misteriosa e íntima relación entre el Padre y el Hijo: nadie conoce al Hijo sino el Padre y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar.

Un texto tan solemne y profundo, con claras resonancias trinitarias, que Lucas coloca después de la misión de los setenta y dos discípulos, merecería un mayor comentario. En este texto se contraponen los sabios y prudentes, es decir los fariseos y doctores de la ley que no comprenden el misterio de Jesús ni su evangelio, a los sencillos a quienes el Padre les ha revelado los misterios del Reino. La palabra griega *nepioi*, significa literalmente la gente pequeña, que no puede hablar, infantil, inmadura y en este contexto se aplica a los discípulos que son gente sencilla y sin preparación ni estudios.

Podríamos decir que *nepioi* se refiere a la gente sin importancia, que no cuenta, que no sabe ni puede, el grupo de personas que en América latina E. Galeano llama «los nadies» y Gustavo Gutiérrez califica como «insignificantes» y Francisco llama los «descartados». Podemos, pues, traducir los *nepioi* por pobres, insignificantes o descartados que incluye a pequeños, ignorantes, gente sin recursos, mujeres, indígenas y afroamericanos, ancianos, excluidos y marginados sociales, migrantes y refugiados, víctimas de la violencia de todo tipo de abusos, los que no significan nada para los grandes y poderosos de este mundo. Son los mismos a los que Pablo llama débiles, plebeyos, despreciables, locos a los ojos del mundo, pero que han sido escogidos por Dios para confundir a los sabios y poderosos de este mundo (1 Cor 26-31).

No se trata aquí de afirmar una superioridad moral de la gente sencilla e insignificante, sino de reconocer la acción benevolente y gratui-

ta de Dios que ha querido revelarse a este grupo de personas. Jesús bendice al Padre por su designio amoroso, no por las virtudes de los pobres, muchas veces inexistentes. En los evangelios podemos encontrar muchos ejemplos de esta revelación del Padre a los sencillos e insignificantes.

El anuncio del nacimiento de Jesús en Belén se comunica a unos pastores desconocidos e insignificantes, mal vistos por el pueblo, quienes regresan alabando a Dios por todo lo que habían visto (Lc 2,8-29).

En la presentación del Niño Jesús al templo (Lc 2,22-38), mientras que los sacerdotes, escribas y fariseos presentes, no captan el misterio de la entrada de la gloria del Señor en el santuario, el anciano Simeón y la profetisa Ana descubren al Mesías prometido, luz de las gentes, en aquel niño, hijo de una pareja de campesinos pobres.

La profesión de fe de Pedro, que no se debe a la carne y sangre sino a la revelación del Padre (Mt 16,13-20 y paralelos), puede ser otro ejemplo claro de esta fe de la gente sencilla e insignificante, una profesión de fe sobre la que se fundamentará la fe de toda la Iglesia del futuro y una fe que no protege a Pedro de la ignorancia ni de sus futuras caídas. Pedro-roca es llamado luego «piedra de escándalo» y Satanás (Mt 16,23), para que nadie se glorie en sí mismo, sino en el Señor, como dice Pablo (1Cor 1,31).

Aplicando todo cuanto hemos visto antes sobre el sentido de la fe del pueblo (LG 12) a los pobres y sencillos, podemos afirmar que el Espíritu les confiere a ellos una especial connaturalidad con el Reino de Dios, les abre los ojos del corazón para que puedan comprender lo que los sabios, que se fían de su propia sabiduría, no logran captar. Esto explica por qué el pueblo sencillo de Galilea sintonizó con Jesús, mientras los escribas, fariseos y los sacerdotes lo rechazaron.

Los pobres comprenden con facilidad que el Reino es un proyecto de vida y de justicia que se opone a la idolatría del dinero, de Mamón, que es la causa de los males y de la pobreza del pueblo (Mt 6, 24). Pero muchas veces hemos hecho la teología del Pueblo de Dios (*laós*) pero no de los pobres y marginados, la chusma, que es la gente que sigue a Jesús (*óclhos*).

Como afirma desde Asia A. Pieris, Dios y los pobres han establecido una alianza para la realización del Reino de Dios, que implica una batalla contra el enemigo común concreto: Mamón, el ídolo de la riqueza.

Allí donde se ama y se sirve a Dios, son los pobres y no la pobreza los que reinan; allí donde se ama y se sirve a los pobres, es Dios y no Mamón quien reina.

Por esto los pobres son llamados bienaventurados y a ellos se les promete el Reino, no por ser mejores, ni porque el sufrimiento sea bueno y así merezcan el cielo, sino porque ellos son los que comprenden el misterio del Reino gracias a la revelación del Padre y ellos son los destinatarios privilegiados de este proyecto del Padre que Jesús revela.

Hay que distinguir como en la vieja teología escolástica entre la *fides quae* y la *fides qua*. La *fides quae* son los contenidos de la fe, que para el pueblo sencillo muchas veces son muy pobres y limitados. La *fides qua* es la actitud creyente, la gran confianza en Dios que poseen. El pueblo sencillo del tiempo de Jesús y de nuestro tiempo, aunque posean unos contenidos teológicos de la fe limitados, tienen una gran fe y una gran esperanza en Dios; por esto el pueblo no se suicida colectivamente, sino que siente por connaturalidad que Dios está de su parte.

80

Todo ello implica una metodología nueva para hacer teología, partir de la realidad, escuchar al pueblo pobre como lugar teológico: una teología narrativa, profética y simbólica.

Una teología narrativa

La narración no es una forma inferior de hacer teología, sino la forma concreta de comunicar el mensaje de salvación, aunque muchas veces haya teólogos que la consideren pre-crítica.

Nuestro *kerigma* no es abstracto y metafísico sino histórico. Por esto, tanto el Antiguo como el Nuevo testamento son fundamentalmente relatos, *anamnesis*, memoria de lo que ha sucedido.

El credo del Antiguo testamento no consiste en una definición abstracta de Dios, sino en una narración concreta:

Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto y fue a refugiarse allí siendo pocos aún, pero se hizo una nación grande, poderosa, numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron, nos impusieron dura servidumbre. Clamamos entonces a Yahvé, Dios de nuestros padres, y Yahvé escuchó nuestra voz; vio nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión, y Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte y tenso brazo en

medio de gran terror, señales y prodigios. Nos trajo aquí y nos dio esta tierra, tierra que mana leche y miel. Y ahora yo traigo las primicias de los productos de la tierra que tú, Yahvé, me has dado (Dt 26,4-10).

Y en el Nuevo Testamento, el primer kerigma o anuncio de la salvación es el relato de Pedro después de Pentecostés que narra la pasión, muerte y resurrección de Jesús, una narración que hace comprender a los israelitas su historia a partir de Jesús y conmueve el corazón de los oyentes que llenos de compunción, piden el bautismo (Hch 2,22-41).

Los credos cristianos son narraciones de la historia de salvación, tan concretas que incluso citan a Poncio Pilato.

En este sentido, el cristianismo y la Iglesia no son comunidades argumentativas, sino narrativas que narran la experiencia de Dios, cómo Dios ha obrado su salvación en la historia del pueblo. Sobre esta base se edifica la reflexión teológica (J. B. Metz), donde se une lo kerigmático con lo narrativo (P. Ricoeur). El que ha tenido una experiencia se vuelve testigo (E. Schillebeeckx) y así se unen la experiencia espiritual y la reflexión teológica (Ch.Theobald).

81

La fuerza narrativa de los relatos no proviene del valor lingüístico de los textos sino de la fuerza del Espíritu, presente en la creación, en los profetas, en la vida, muerte y resurrección de Jesús, en el nacimiento de la Iglesia y en toda la historia de salvación hasta la escatología. Este Espíritu es quien ilumina a los escritores bíblicos y a los lectores de la Palabra a través de la historia. Y este Espíritu actúa a través del relato, muchas veces a través de gente sencilla y pobre, que narran lo que Dios ha obrado y obra en la historia. El contenido del relato es cristológico pero el modo de transmisión narrativa es pneumatológico.

Y en un mundo donde la Iglesia ha perdido relevancia, lo narrativo es lo único que puede comunicar desde su debilidad y pobreza (M. de Certeau).

Un ejemplo de teología narrativa: «Diosito nos acompaña siempre»

Estando en Cochabamba dirigí un taller de cristología para una comunidad cristiana de base del pueblo de Vallehermoso, a pocos kilómetros de la ciudad de Cochabamba, cerca del popular santuario del Señor de Santa Vera Cruz. Al acabar el curso, una mujer del grupo, queriendo resumir brevemente el contenido del curso, exclamó una frase que recoge el sentido religioso profundo del pueblo sencillo

creyente: «Diosito nos acompaña siempre». Esta afirmación típica del pueblo sencillo tiene una gran profundidad teológica, es un auténtico lugar teológico.

«Diosito» no es el Motor inmóvil aristotélico, ni el *Ens a se*, o la Causa de las causas de la escolástica, ni el Dios del que no se puede pensar nada mayor del argumento ontológico anselmiano, ni el Dios del apofatismo oriental envuelto en la nube de la incognoscibilidad, ni el misterioso *Geheimnis* sin orillas de Karl Rahner, ni el Dios tremendo y fascinante, totalmente Otro, de los fenomenólogos de la religión, ni la nebulosa esotérica de la *New Age*, ni el Yahvé Sabaot de los ejércitos israelita; tampoco es el Dios omnipotente y todopoderoso del credo niceno-constantinopolitano y de la liturgia cristiana. No es el Dios esencialista, lejano y abstracto de la mística renano-flamenca, ni Dios el terrible y espantoso del juicio final de la Capilla Sixtina de Miguel Ángel.

Se trata de Diosito, un diminutivo familiar y cariñoso con el que el pueblo latinoamericano llama con afecto a lo cercano de cada día: pan-cito, cafecito, tecito, maestrito, soldadito, papito, madrecita, muertito, angelito...

Es un Dios familiar y cercano, el Niño Manuelito de Navidad que en un momento de angustia en Getsemaní se dirige confiadamente a su Padre con el nombre de Abba, papito (Mc 14,36). Diosito implica encarnación en nuestro mundo y en nuestra historia, es la *kénosis* de Jesús (Fil 2,6-7), que vive 30 años en el pueblo desconocido de Nazaret, ejerciendo el oficio de carpintero, albañil y agricultor; es el Jesús al que se le conmueven las entrañas ante el dolor del pueblo y la viuda de Naim; es el Jesús que lava los pies de los apóstoles. Gracias al don del Espíritu del crucificado-resucitado podemos llamar a Dios Abba, papito, Diosito (cf. Rm 8,15; Gal 4,4).

Es el Dios que anda entre los pucheros de Teresa de Jesús, el Dios de la infancia espiritual de Teresa de Lisieux, el Dios al que Etty Hillesum quiere ayudar.

Este Diosito no es un Dios lejano e insensible, como los dioses del Olimpo griego, desinteresados del pueblo. Es el Dios que libera al pueblo de Egipto porque escucha su clamor (Ex 3), es el Dios que nos acompaña siempre, como hizo Jesús con la pareja de discípulos que huyen a Emaús, desanimados por la muerte de Jesús y el Señor les enseña las escrituras y parte con ellos el pan (Lc 24, 13-35). Es el Dios

que por medio de su Espíritu estará siempre con nosotros hasta el fin de los tiempos (Mt 28,20).

Y este Diosito es el que se oculta a los sabios y poderosos y se revela a los pequeños y sencillos, al pueblo pobre, a las mujeres y a los niños (Lc 20, 21). Y aunque a los teólogos profesionales nos cueste aceptarlo, los pobres ocupan un lugar privilegiado en el Pueblo de Dios (EG 197-201) y la piedad y la mística popular son un verdadero lugar teológico (EG 126).

Esta sencilla mujer de un pequeño pueblo, de un país del Sur, marginado en muchos aspectos, expresa una gran verdad de fe y teológica. Los pobres, y de un modo especial las mujeres, nos revelan los misterios del Reino de Dios de forma profunda y sencilla. Los y las pobres, nos evangelizan. Una Iglesia sinodal ha de escuchar la voz de los pobres.

Una teología profética

La teología que surge del clamor de los pobres es necesariamente profética, alternativa al *statu quo* sumamente crítica con la sociedad y muchas veces también con la Iglesia. Es una teología desde abajo, desde la impotencia y dolor, desde el *de profundis* de la historia, que critica el mundo neoliberal, colonial, patriarcal y destructor de la creación

83

Un ejemplo de teología profética: «Vivir bien»

Los pueblos originarios andinos de América Latina, como propuesta el «Vivir bien, *suma qamaña* en aymara, *sumaj causay* en quechua. La Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional Boliviano (2009) asume esta propuesta como principio ético moral de la sociedad plural (artículo 8). También en Ecuador se invoca este principio.

¿Qué es el «Vivir bien»?

«Vivir bien» no significa vivir cómodamente y con alto nivel de vida, no es el ideal de la burguesía acomodada en el bienestar del primer mundo. «Vivir bien» se opone al vivir siempre mejor del mundo burgués capitalista, un vivir siempre mejor que ordinariamente se logra a costa de la exclusión de muchos y del maltrato a la tierra.

Vivir bien significa vivir en armonía con uno mismo, en armonía con la comunidad (dimensión familiar y social, economía compartida y de

participación en trabajos comunes), en armonía con la naturaleza (dimensión ecológica y de respeto a la tierra, la Pacha Mama, etc) y en armonía con el mundo religioso y trascendente (Dios o su equivalente religioso y cultural).

Vivir bien significa vivir en equilibrio, estar bien, no tener enfermedad, pensar en lo que se hace, educar a los hijos en contacto con la naturaleza, respetarla, poseer equilibrio corporal y espiritual, armonía personal y familiar.

Vivir bien significa para estos pueblos vivir en armonía con todos y con la Madre Tierra, la Pacha Mama, porque todos dependemos de todos y todos nos complementamos. Cada piedra, cada animal, cada flor, cada estrella, cada árbol y su fruto, cada ser humano forman un solo cuerpo.

La tierra no es solo un espacio geográfico, es pasado y futuro, es soberanía territorial, organización, pensamiento, espiritualidad, economía y cultura, todo es integral. Este vivir bien no significa para los pueblos originarios andinos volver al pasado sino recuperar su horizonte de sentido para dar contenido al presente.

Frente al discurso de la modernidad ilustrada, con su fe ciega en el progreso y en la adquisición de siempre más bienes para «vivir mejor», frente al mundo del neoliberalismo, del consumo, de la explotación desenfadada y mercantilista de la tierra, frente a las ilusiones del capitalismo, frente al desastre actual de una sociedad que destruye la tierra y es incapaz de eliminar la pobreza, el vivir bien ofrece una alternativa a la humanidad que hoy busca modelos y proyectos de sentido.

«Vivir bien» presenta una forma de vida diferente, abierta a la naturaleza, busca construir relaciones humanas más igualitarias y justas entre todos, sin discriminaciones ni exclusiones.

Se trata de un imaginario social diferente y alternativo al de la modernidad ilustrada y al de la post-modernidad, implica un nuevo paradigma, una nueva lógica, algo diferente que supone liberarse de tantos bienes inútiles, centrarse en lo esencial, respetar la tierra, saber compartir, vivir sin lujos, con sencillez y austeridad, para que los bienes de la tierra alcancen a todos los pueblos y a las futuras generaciones.

Esta propuesta tradicional y originaria del «vivir bien» tiene profundos orígenes históricos. Ya en la *Nueva crónica* de Felipe Guamán Poma de

Ayala (1535-1616) sobre el buen gobierno se habla del «buen vivir», del derecho a existir en su alteridad de los indígenas, frente a la opresión inhumana de la conquista española.

«Vivir bien» es una afirmación popular sumamente profética que comporta profundos cambios en nuestro modo de pensar y de vivir, significa valorar la dignidad de los pobres, de las diferentes culturas y religiones, de las diferentes formas de vivir la sexualidad, valorar la dignidad de la tierra, la dignidad de la vida, la dignidad de la fe en el misterio de Dios revelado en Cristo y que por el Espíritu se hace sacramento visible y comunitario en la Iglesia, significa luchar por un mundo diferente, una sociedad diferente y una Iglesia diferente, más evangélica y nazarena. Las culturas de los pueblos originarios, hoy social y económicamente marginados, poseen una sabiduría milenaria que algo nos puede enseñar a nuestro mundo de hoy.

Este ideal del «buen vivir» y el «vivir bien» enlaza perfectamente con los proyectos del Foro Social Mundial de Porto Alegre que afirma que «Otro mundo es posible», con las propuestas de las cumbres para el cambio climático y los derechos de la Madre tierra. Frente al vivir mejor para unos pocos, hay que enarbolar la bandera del «vivir bien» para todos.

La pandemia de la Covid y la actual guerra ruso-ucraniana han puesto en evidencia el desastre de una humanidad que destroza la naturaleza y que para alcanzar más poder agrede a otros países, mata, fabrica armamento, genera muerte, destrucción, prófugos, refugiados, infancia y jóvenes sin futuro, elimina a ancianos y mujeres etc. Y aumenta el riesgo de una guerra atómica que puede eliminar a toda la humanidad.

El «vivir bien» nos permite recuperar y actualizar la dimensión bíblica central de la vida, don del Creador, que implica desde la vida material (*bíos*, el pan de cada día) hasta la vida divina y espiritual, pasando por la vida familiar, comunitaria, social, económica, cultural y espiritual. Dios es el Dios creador de la vida, Jesús es la vida verdadera y ha venido para que tengamos vida en abundancia (*zoé*, Jn 10,10), el Espíritu es Señor y dador de vida, la Iglesia es una comunidad sacramental que genera y acompaña la vida, y nos anuncia que el Espíritu es capaz de hacernos pasar de la muerte a la vida, hasta poder participar de la resurrección de Jesús, en un mundo nuevo, sin dolor ni muerte (Ap 21).

Para los cristianos este «vivir bien» forma parte de la sabiduría del Reino, del mensaje evangélico de las bienaventuranzas de Jesús, del

proyecto de comunión o *koinonía* que hunde sus raíces en el misterio trinitario de Dios, que es comunión en la diversidad.

Estamos llamados a vivir en comunión y armonía con toda la humanidad y sus diferentes razas, sexos, culturas y religiones y a vivir en armonía con la tierra y toda la creación y a vivir en comunión gozosa con el Padre, en Cristo, por el Espíritu que nos comunica su vida divina. Estamos invitados a sentarnos en la mesa del banquete de la creación, en la mesa del Reino, donde todos compartimos fraternalmente el pan nuestro de cada día. La eucaristía es el símbolo eclesial de este proyecto de comunión.

Laudato si y *Fratelli tutti* son versiones actuales del vivir bien.

Una teología simbólica

El mundo moderno, el mundo científico y técnico, el mundo social y político, el mundo intelectual e incluso el mundo teológico, tienden a ser racionales, abstractos, físicos y metafísicos y desprecian todo lo que no sea científico.

86

Desde esta cosmovisión universalista y abstracta, todo lo que sean mitos, símbolos, ritos e imágenes son considerados como una realidad ingenua, primitiva, propia de pueblos poco desarrollados.

También en el cristianismo siempre han surgido corrientes espiritualistas, carismáticas y especulativas que despreciaban el Antiguo Testamento por considerarlo demasiado carnal y terreno, negaban la realidad de la encarnación de Jesús por considerar su naturaleza humana indigna de Dios, o buscaban una espiritualidad gnóstica, racional y sin misterios, «un Dios sin Cristo, un Cristo sin Iglesia, una Iglesia sin pueblo» (*Gaudete et exultate* 36).

Hoy día hay corrientes que buscan un cristianismo sin religión, una fe sin Iglesia, sin dogmas, normas y ritos, una espiritualidad sin credos, sin dioses sin creencias, sin comunidad, solo un silencio apofático personal ante el Cosmos y la Naturaleza...

Frente a estas tendencias pseudo espiritualistas el mundo de los pobres, pequeños, insignificantes, marginales y descartados nos ofrece unas experiencias que solo pueden ser captadas desde una mentalidad y una teología simbólica.

La piedad popular como un ejemplo de teología simbólica

La fe y religiosidad popular permanecen vivas en América latina y el Caribe tal y como en el documento de Aparecida se afirma continuamente: es el precioso tesoro de la Iglesia católica, refleja la sed de Dios que sólo los pobres y sencillos reconocen (Aparecida 258; 549), profesa su fe en el Dios cercano a los pobres, cree en el Dios de la compasión, del perdón y la reconciliación, en el Cristo sufriente, en el Señor presente en la eucaristía, tiene una profunda devoción a la Virgen María en sus diversas advocaciones, su fe está presente en la lucha por la justicia, espera contra toda esperanza, posee la alegría de vivir aun en condiciones muy difíciles (Aparecida 7).

Esta fe se manifiesta en muchas expresiones populares: en el arte de imágenes y santos, fiestas y tradiciones, danzas religiosas, procesiones, peregrinaciones a santuarios, vía crucis, promesas, oraciones en familia, (Aparecida 262). En esta fe hay una experiencia teológica, una sabiduría sobrenatural, una verdadera espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos, en una síntesis de fe cristiana y culturas (Aparecida 264). Es una expresión del *sensus fidelium* (LG 12) de los pobres.

87

Sin embargo, también Aparecida reconoce que una fe reducida a prácticas de devoción fragmentadas, a participación ocasional de los sacramentos, a repetición de principios doctrinales y morales, poco a poco se erosiona y no resistirá a la larga el embate del tiempo (Aparecida 12).

Por esto Aparecida insiste en pasar de una pastoral conservadora a otra misionera, pues estamos en estado de misión (Aparecida 370), hay que ofrecer al pueblo creyente una mayor formación cristiana.

Aquí aparece la importancia de todo el gran esfuerzo que se está haciendo para devolver la Biblia a los pobres, para iniciar a una lectura popular de la Biblia, para que la gente sencilla, los insignificantes, puedan leer la Escritura.

Son, podemos afirmar, una realización de la Iglesia de los pobres que Juan XIII soñó antes del Vaticano II.

El ideal es que la religiosidad popular se vaya enriqueciendo con la Palabra y se puedan ir constituyendo CEBs que sean foco de evangelización y promoción social.

El magisterio de Francisco

Con Francisco la tradición eclesial latinoamericana adquiere una dimensión universal y católica. Francisco es heredero de la tradición latinoamericana de Medellín a Aparecida, de cuya conferencia fue uno de los redactores finales.

Francisco, como buen argentino, recoge también la tradición de la teología argentina del pueblo (Lucio Gera, Juan Carlos Scannone....) que ve al pobre no solo como objeto de nuestra solidaridad y lucha por la justicia sino como sujeto lleno de riqueza humana, social y evangélica.

Por esto en su amplio magisterio, Francisco no solo habla de una Iglesia en salida, solidaria, hospital de campaña, samaritana, sino de los pobres y su piedad popular como un lugar privilegiado en la revelación de Dios, un lugar teológico (EG 197-201) y en su propuesta de una Iglesia sinodal acentúa la importancia de una Iglesia Pueblo de Dios comunidad en camino hacia el Reino, donde hay que escuchar a todos, sin elitismos ni clericalismo, pero de modo especial a los pobres.

88

También Francisco critica una teología hecha únicamente desde el despacho, sin tener en cuenta el clamor de los pobres.

Y alaba «la fe firme de esas madres al pie del lecho del hijo enfermo que se aferran a un rosario aunque no sepan hilvanar las proposiciones del Credo, o en tanta carga de esperanza derramada en una vela encendida en un humilde hogar para pedir ayuda a María, o en esas miradas de amor entrañable al Cristo crucificado» (EG 125).

Imágenes, velas y rosarios, son expresiones simbólicas de la fe del pueblo sencillo como lo son las romerías, procesiones, flores, incienso, campanas, cantos y bailes en las fiestas religiosas, donde la fe se entremezcla con la cultura y tradición popular.

Desde el punto de vista litúrgico, para el pueblo sencillo muchas veces los sacramentales son tan importantes o más que los sacramentos: el agua bendita, las bendiciones de casas, coches, frutos de la tierra y animales, las velas encendidas ante un santuario, las arras del matrimonio, los diversos rituales de nacimiento, la ceniza del comienzo de la cuaresma, las palmas del domingo de ramos, las ofrendas en la eucaristía, el pesebre y adoración del Niño, el Viacrucis, los altares en To-

dos los santos y Difuntos, los diversos ritos en el velorio y cementerio, los ritos en torno al fuego de la Vigilia Pascual, la música, las diversas expresiones de la alegría pascual, etc.

En todas estas expresiones simbólicas, lo sensible, material, visible y táctil, encarna y complementa la fe del pueblo, como la hemorroísa que tocó la orla del manto de Jesús o las mujeres que le ungieron los pies o iban al sepulcro de Jesús con aromas.

Los sacramentos representan el punto álgido de esta encarnación simbólica de la salvación de la fe a través de símbolos como agua, pan y vino, óleo, imposición de manos, etc. El Espíritu Santo se expresa bíblicamente a través de símbolos cósmicos: viento, aliento, agua, fuego, perfume, paloma.

Un ejemplo de teología simbólica: La fiesta del Señor de Veracruz

89

A 7 kms de la ciudad de Cochabamba (Bolivia) se halla el santuario del Señor de Santa Vera Cruz. En la fiesta de la cruz, el 3 de mayo, una gran multitud de campesinos, pero también de gente de la ciudad se reúne y pasa la noche en el terreno junto al templo velando, con fogatas, cantando y rezando, acudiendo a besar al Cristo y recibiendo la bendición del agua bendita.

Muchos se acercan a Cristo para agradecerle los frutos de la tierra y la fertilidad de sus ganados: le ofrecen algunas patatas y frutas grandes y figuras de vaquillas y corderos.

Los matrimonios que han tenido hijos y no desean tener más, le ofrecen una figura de un muñeco de trapo. Los matrimonios que desean tener hijos recogen los muñecos y con la bendición de la Iglesia, esperan tener familia.

Últimamente también gente de la ciudad presenta a Cristo camiones, casitas y dólares, esperando bendición y abundancia.

En la fiesta hay eucaristías, con los textos de la fiesta de la Cruz, el relato de la serpiente de bronce (Nm 21,4-9) y la referencia evangélica a la cruz de Jesús como realización de la figura de la serpiente de bronce que se vivió en el desierto (Jn 3,13-17).

Seguramente la mayoría de los asistentes no entiende los textos, pero rezan, cantan y comulgan. Llevan flores y velas al Cristo.

A las afueras del santuario hay una feria popular, con comidas y bebidas, velas, figuras de ganado y muñequitos de trapo, objetos de artesanía, juegos para niños, columpios, tirovivos, futbolines y tiro al blanco. Indudablemente hay una mezcla de motivaciones, valores y sentimientos.

Acuden también a la fiesta turistas y fotógrafos, muchas veces solo captan folklore y a veces son muy críticos.

Indudablemente se mezclan en la fiesta antiguos ritos andinos de fertilidad y devoción al Señor de la Cruz, siempre es necesario discernir y purificar lo ambiguo, pero es innegable que hay un trasfondo creyente y cristiano que se manifiesta en la fiesta, ya que como dice Santo Tomás el pueblo manifiesta y vive su fe en las fiestas de la Iglesia (*De Veritate*, q. 14 a 11).

Y en esta fiesta aparecen las características de una fe expresada simbólicamente, la fe popular, que es un lugar teológico, donde podemos contemplar la piedad de los pobres, sencillos y pobres, que muchas veces no solo nos evangelizan, sino que nos ofrecen fuentes de reflexión teológica, enriquecen nuestra reflexión más teórica y abstracta con el colorido simbólico y vital del pueblo.

En síntesis, los pobres y pequeños, los insignificantes y «nadies», los descartados, el *ochlos*, con su fe sencilla pero firme, con su vida creyente narrativa y simbólica, son profetas y maestros para la sociedad y para la Iglesia con una sabiduría ancestral que el Espíritu les concede, un Espíritu actúa desde abajo y nos habla a través del reverso de la historia. Son una confirmación de la exultación mesiánica de Jesús que agradece al Padre que haya ocultado los misterios del Reino a los sabios y poderosos y los haya revelado a los pobres y sencillos. Por esto los insignificantes y descartados son maestros y doctores para los teólogos y nos enseñan a leer el evangelio.

Amazonía y ecología integral

Introducción. El Sínodo de la Amazonía

En este caso no ha sido una persona concreta la que me ha ayudado teológicamente a comprender la ecología integral, sino un acontecimiento eclesial colectivo, el Sínodo de la Amazonía.

Fui invitado por el Papa Francisco a comienzos de 2019 a participar como teólogo en el proceso sinodal, seguramente por haber estado 36 años viviendo y trabajando en Bolivia, un país con una amplia zona amazónica. Conocí vivencialmente la Amazonía por haber vivido algunas temporadas en San Ignacio de Moxos, zona amazónica boliviana del Beni y antigua reducción jesuítica.

Viajé a Roma tres veces para participar en el Documento de trabajo (*Instrumentum laboris*) y volví a viajar de nuevo para asistir a las tres semanas de la celebración del Sínodo en octubre de 2019.

91

Geografía e historia amazónica

La Amazonía es una amplia zona geográfica sudamericana que forma parte de 9 países: Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela, Brasil, Guyana, Surinam y Guyana Francesa, con una extensión de 7 millones de kms. cuadrados, con 35 millones de habitantes, de los cuales unos 3 millones son indígenas, campesinos, ribereños, afro-descendientes, colonos, gente que vive en centros urbanos, pueblos indígenas no contactados y en aislamiento voluntario (PIAV), con un total de más 120 lenguas diferentes.

Es uno de los lugares más bellos y ricos del planeta, con un rico bioma de flora y fauna, uno de los mayores caudales de agua dulce y de vegetación selvática que ayuda al equilibrio climático de América y del mundo. Su deterioro afecta gravemente a toda la tierra, a la humanidad.

Pero la Amazonía está amenazada como nunca por los intereses económicos de las grandes empresas multinacionales y de los gobiernos.

Desde el punto de vista eclesial, la Amazonia constituye un grave desafío pastoral por las grandes distancias, la falta de ministros ordenados, la pluralidad de lenguas etc.

En 2014 se constituyó la Red Eclesial Panamazónica (REPAM), liderada por los cardenales Claudio Hummes y Pedro Barreto, con la ayuda valiosa del laico Mauricio López, para coordinar la problemática social y pastoral amazónica.

La problemática amazónica, diversa de la argentina, le fue llegando a Bergoglio-Francisco desde diversos frentes: la Asamblea Episcopal de Aparecida (2007) a la que asistió el obispo Bergoglio, mencionaba expresamente la problemática amazónica; el cardenal Claudio Hummes, que en el cónclave que eligió al Cardenal Bergoglio como Obispo de Roma le dijo «acuérdate de los pobres», durante estos últimos años con frecuencia presentó a Francisco la urgencia del tema amazónico. Finalmente, Francisco el 15 de octubre de 2017, convocó un Sínodo especial sobre la Amazonia bajo el lema «*Amazonia, nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral*».

92

No es la primera vez que se reúne un Sínodo en Roma sobre una región concreta, pero sí es la primera vez que se convoca para una zona geográfica plurinacional de gran extensión y con un gran pluralismo cultural, cuya vida que afecta a todo el planeta, hoy está en riesgo.

A diferencia de otros sinodos que se centraban en temas eclesiales (obispos, catequesis, laicos, reconciliación, eucaristía, vida religiosa, familia, etc.) el Sínodo amazónico tenía un horizonte más amplio, planetario, mundial, ecológico, más allá de los límites confesionales cristianos.

Francisco en un viaje a Perú, el 19 de enero de 2018, se reunió con indígenas amazónicos en Puerto Maldonado y ante la sorpresa de todos, les dijo que no había venido a hablarles sino a escucharles:

Y he querido venir a visitarlos y escucharlos, para estar juntos en el corazón de la Iglesia, unirnos a sus desafíos y con ustedes reafirmar una opción sincera por la defensa de la vida, defensa de la tierra y defensa de las culturas.

A partir de esta reunión en Puerto Maldonado, la REPAM organizó una amplia consulta y encuesta a los pueblos amazónicos para conocer

sus problemas y deseos, tanto de cara a la sociedad como de cara a la Iglesia. Fue un trabajo improbable, con unas 20 mil personas participantes, consultas a unos 120 pueblos indígenas diferentes, con unas 290 reuniones. Se hizo también un mapeo de toda la Amazonia con los problemas y dificultades de cada país. A los teólogos y expertos nos entregaron un resumen de 100 páginas donde aparecía recogida la voz de los indígenas.

¿Cuáles son las constantes líneas de fondo que se desprenden de esta encuesta?

En primer lugar, los pueblos indígenas manifiestan con dolor la situación que viven de amenaza constante de su territorio, de su identidad y de su vida por las agresiones de las grandes empresas multinacionales y compañías extractivistas mineras, petroleras, forestales, agroindustriales, etc., que destruyen su hábitat, contaminan su tierra y los ríos, ponen en peligro sus vidas. Muchos de ellos han de abandonar la selva para ir a las riberas de los ríos, otros huyen y emigran a ciudades como Manaus o Leticia, donde viven dispersos y perdidos en la periferia urbana, sin trabajo, víctimas de redes que esclavizan a las mujeres a la prostitución, los hombres caen en el narcotráfico, hay un creciente número de suicidios de jóvenes indígenas.

Los líderes que denuncian estos atropellos, son amenazados y algunos de ellos han sido asesinados. Chico Mendes, Jósimo Tavares, Clausa Rody, Simó Bororo, así como también misioneros que alzaron su voz en defensa de los indígenas, como Rudolf Lunkenbein, Mons Alejandro Labaca, Inés Arango, Vicente Cañas, Dotothy Stang, etc.

Respecto a la Iglesia, hay gratitud, pero también quejas y peticiones de parte de los grupos amazónicos cristianos. Agradecen todo lo mucho que la Iglesia ha hecho en la evangelización, escuelas, salud, formación y acompañamiento pastoral de ministros y religiosas etc., pero lamentan un pasado de pastoral colonialista y vertical, piden que la presencia de los ministros no sea simplemente de visita, sino de cercanía y permanencia, que los misioneros conozcan sus lenguas y culturas.

En este sentido solicitan ministros autóctonos, hombres maduros designados por las comunidades, ya con familia propia, que puedan ser ordenados para dirección de las comunidades y la celebración de los sacramentos; también piden el diaconado femenino, ya que las mujeres de hecho son las que dirigen la pastoral y solicitan creación de

seminarios propios para formación de indígenas y creación de universidades indígenas.

Pero al mismo tiempo, ellos ofrecen a la Iglesia y a la humanidad una sabiduría ancestral y milenaria, anterior al cristianismo que se concreta en el paradigma del «vivir bien», es decir, en una vida en armonía con la comunidad, con la naturaleza y con la Divinidad. Ellos saben cuidar la tierra y saben aprovechar sus remedios para las enfermedades, y ofrecen al mundo moderno depredador e injusto, un modo alternativo de vivir y de cuidar la tierra.

El *Instrumentum laboris* (Documento de trabajo)

A partir de esta amplia consulta, la Secretaría del sínodo, presidida por el Cardenal Baldisseri, junto con algunos obispos, los teólogos y teólogas, dirigidos por el P. Miguel Yáñez sj, elaboramos el Documento de trabajo (*Instrumentum laboris*) que se publicó oficialmente el 17 de junio de 2019 y se entregó a todos los obispos amazónicos.

El *Instrumentum laboris* consta de tres partes:

94

Parte I. La voz de la Amazonía. La Amazonia como fuente de vida y revelación de Dios. Es una introducción teológica sobre la Amazonia como signo de los tiempos y *kairós* que llama a la Iglesia a defender la vida amenazada y construir una Iglesia con rostro amazónico y misionero.

Parte II. La ecología integral: el clamor de la tierra y el clamor de los pobres. Es una amplia presentación de tipo sociológico, económico y humano de los graves problemas actuales de la Amazonia: la destrucción extractivista, que afecta a los diferentes pueblos amazónicos, el drama de la migración y urbanización y la problemática sobre la familia, la comunidad, la salud, la educación y finalmente, la exigencia de una conversión ecológica e integral en la Amazonía.

Parte III. Desafíos y esperanza de una Iglesia samaritana. Es la sección pastoral del documento que aborda los temas de inculturación e interculturalidad, la evangelización de las culturas, la necesidad de una liturgia inculturada, la organización de las comunidades (donde se aborda el tema de los nuevos ministerios), los desafíos de la evangelización de las ciudades, los nuevos movimientos religiosos y ecumé-

nicos, el desafío de los medios de comunicación, el rol profético de la Iglesia y la promoción humana integral.

El *Instrumentum laboris* asume la voz de la consulta a los indígenas y presenta una problemática teológica y pastoral desafiante para los miembros del Sínodo para la reflexión y el discernimiento.

A pesar de ello, las reacciones sesgadas al Documento de trabajo por parte de los sectores conservadores de la Iglesia y de los medios no se hicieron esperar: lo criticaron como herético, idolátrico, panteísta, estúpido, que mitificaba a los indígenas y negaba la necesidad de salvación de Cristo, defendía una ecología biodegradable y quería promover un regreso a la época cavernaria, al arco y las flechas.

Por otra parte, los medios silenciaron las referencias ecológicas y se concentraron en los dos temas eclesiales candentes: la ordenación de hombres casados (los llamados *virī probati*) y el diaconado femenino.

Desarrollo del Sínodo

95

El Sínodo episcopal amazónico se celebró en Roma del 6 al 27 de octubre de 2019. Formaban parte del sínodo 184 obispos, representantes de la vida consagrada, 55 oyentes (entre los cuales 35 mujeres, 17 convidados indígenas), 25 expertos en teología y en temas científicos, delegados de otras Iglesias y algunos invitados especiales del mundo de la política, la ciencia y de entidades de apoyo.

En el Sínodo, después de escuchar largamente los aportes de los obispos y de los invitados especiales e indígenas, se fue elaborando el *Documento final* en grupos lingüísticos diversos, formados por obispos, expertos y algunos representantes indígenas.

El Documento final

Este *Documento final*, consta de 5 capítulos articulados bajo la perspectiva de la promoción de Nuevos caminos para la conversión: conversión integral, conversión pastoral, conversión cultural, conversión ecológica y conversión sinodal.

1. *La conversión integral* supone escuchar el clamor de la tierra y el clamor de los pobres y de los pueblos de la Amazonia, escuchar

los gemidos del Espíritu que nos anima a comprometernos por la casa común.

2. *La conversión pastoral* impulsa a la creación de una Iglesia en salida misionera, una Iglesia samaritana, misericordiosa y solidaria, una Iglesia en diálogo ecuménico, interreligioso y cultural, con rostro joven, que recorre nuevos caminos para una pastoral urbana, con equipos itinerantes y pasando de una pastoral de visita a una pastoral de presencia, sumando todos los carismas, instituciones, congregaciones, religiosos, religiosas, laicos y laicas.
3. *La conversión cultural* lleva a estar presente y respetar los valores pluriculturales de los pueblos amazónicos, viviendo y practicando la inculturación y la interculturalidad y defendiendo sus derechos. Esto tiene consecuencias de cara a asumir la piedad popular, elaborar una teología inculturada, la salud, la educación y la comunicación.
4. *La conversión ecológica* busca concretar en la Amazonia las enseñanzas de la *Laudato si*, enfrentándose a la explotación ilimitada de la casa común y de sus habitantes. Esto implica buscar nuevos caminos de desarrollo justo, solidario y sostenible, y desarrollar la dimensión socio-ambiental de la evangelización, de modo que se pueda caminar hacia una Iglesia pobre, con y para los pobres, desde las periferias vulnerables. Y propone definir el pecado ecológico, como una acción omisión contra Dios, contra el prójimo la comunidad y el ambiente, un pecado contra las futuras generaciones, que se manifiesta en actos y hábitos de contaminación y destrucción de la armonía del medio ambiente (82).
5. *La conversión sinodal* busca el caminar conjunto de todo el Pueblo de Dios bajo la guía del Espíritu y esto implica nuevos caminos para la ministerialidad eclesial, con una presencia activa del laicado, con diversos ministerios laicales para hombres y mujeres; una vida consagrada profética, inserta, cercana a los pueblos indígenas más vulnerables y alejados; la Iglesia amazónica busca ampliar la presencia femenina en la comunidad eclesial y se constata que en las consultas realizadas en el espacio amazónico se solicitó el diaconado femenino y se pide poder compartir sus experiencias con la Comisión creada por el Papa sobre este tema (103).

Se urge la promoción, formación y apoyo del diaconado permanente para la Iglesia amazónica; y dada la importancia de la eucaristía como

fuelle y cumbre de la comunión eclesial y el derecho de la comunidad a la celebración eucarística, y supuesta la dificultad de que muchas comunidades puedan acceder a la eucaristía por falta de ministros y las grandes distancias, se solicita que aunque se aprecia el celibato como don de Dios, se propongan criterios para ordenar sacerdotes a hombres idóneos, reconocidos por la comunidad, que tengan un diaconado permanente fecundo, reciban una formación adecuada al presbiterado, pudiendo tener familia legítimamente constituida y estable, para sostener la vida cristiana de la comunidad eclesial (111).

También se solicita un organismo episcopal que renueve la sinodalidad entre las Iglesias de la región y contribuya a delinear el rostro amazónico de esta Iglesia y busque nuevos caminos para la evangelización amazónica (115). Y se pide que el nuevo organismo de la Iglesia en la Amazonia estudie la posibilidad de elaborar un rito amazónico, a semejanza de los 23 diversos ritos existentes en las Iglesias católicas orientales (116-119).

El *Documento* concluye con una invocación a María, Madre de la Amazonía, para que la vida plena que Jesús trajo al mundo llegue a todos especialmente a los pobres y pueda darse una presencia eclesial con rostro amazónico y salida misionera (120).

97

Todos los 120 párrafos, fueron aprobados por una mayoría de 2/3, incluso la ordenación de hombres casados y la petición del diaconado femenino. Francisco quiso que en el *Documento final* se publicasen los resultados de todas las votaciones.

Este *Documento final* fue entregado al Papa para que, como en otros sínodos, él pudiera escribir la Exhortación apostólica postsinodal.

Intervenciones de Francisco durante el Sínodo

El sínodo fue presidido por el Papa Francisco, que asistió a todas las reuniones, escuchaba en silencio, tomaba notas y de vez en cuando tomaba la palabra para hacer algún comentario.

Uno de los comentarios de Francisco que más impactó e incluso desconcertó fue su afirmación después de algunos días de trabajo sinodal, de que al Sínodo le faltaba «desborde», que no se podían poner remiendos nuevos a un vestido viejo. En los diversos grupos lingüísticos discutimos sobre el sentido de este desborde.

Parecía que Francisco quería algo más radical, no meros apaños y respuestas parciales. Ya en el Discurso inaugural había afirmado que el Espíritu era el protagonista principal del Sínodo. Y en el discurso de clausura criticó a ciertas élites católicas que quieren ir a la «cosita» y se olvidan de las «grandes» y a continuación cito un texto de Péguy:

Porque no tienen el coraje de estar con el mundo ellos creen estar con Dios. Porque no tienen el coraje de comprometerse en las opciones de vida del hombre, creen luchar por Dios. Porque no aman a ninguno, creen amar a Dios.

Sobre el tema del diaconado femenino afirmó que renovaría la comisión teológica para su estudio y que comprendía la insatisfacción de las mujeres y que «recogía el guante».

En los momentos de descanso a media mañana y a media tarde, se podía saludar al Papa. Yo había conocido al jesuita P. Jorge Mario Bergoglio cuando él estaba en Alcalá de Henares (Madrid) en 1971 en el año final de la formación jesuítica, la llamada Tercera Probación; yo di a todo el grupo unas charlas sobre vida religiosa. Parece que mis charlas le gustaron al P. Jorge Mario Bergoglio y me invitó a dar estas charlas en Argentina. En julio de 1971 fui a Buenos Aires, Bergoglio me esperaba en el aeropuerto y me organizó conferencias en Buenos Aires, Córdoba y Santa Fe. Volví a saludar a Francisco en su visita a Bolivia en 2015 y cuando en el Sínodo le saludé, exclamó riendo: «¿Todavía vivís?»

La Exhortación apostólica postsinodal *Querida Amazonía*

El 12 de febrero de 2020, en medio de gran expectativa mediática, se presentó la Exhortación apostólica postsinodal de Francisco, *Querida Amazonía*. Se esperaba que el Papa se pronunciase a favor de la ordenación de hombres casados y del diaconado femenino. Pero Francisco no habló de nada de ello.

Los medios, muy decepcionados, afirmaron que el Papa, presionado por los grupos eclesiales conservadores y con miedo a un cisma eclesial, cerraba la puerta y prohibía tanto la ordenación de hombres casados como el diaconado femenino.

Francisco siempre desconcierta y cuando se esperaba una Exhortación postsinodal de tipo jurídico-canónico que tomase postura frente a los interrogantes eclesiales abiertos por el Sínodo, presentó *Querida*

Amazonía, una carta de amor apasionado a la Amazonía (3; 26; 55; 63), un bello y poético texto con cuatro sueños: un sueño social (1-27), un sueño cultural (28-31), un sueño ecológico (32-46) y un sueño eclesial (47-77). *Querida Amazonía* está entretejida con numerosas poesías y cantos de autores cercanos a la Amazonía.

Quizás el n.º 7 puede servir de una primera síntesis:

Sueño con una Amazonía que luche por los derechos de los más pobres, de los pueblos originarios, de los últimos, donde su voz sea escuchada y su dignidad sea promovida.

Sueño con un Amazonía que preserve esa riqueza cultural que la destaca, donde brilla de modos tan diversos la belleza humana.

Sueño con una Amazonía que custodie celosamente la abrumadora hermosura natural que la engalana, la vida desbordante de sus ríos y sus selvas.

Sueño con comunidades cristianas capaces de entregarse y encargarse en la Amazonía, hasta el punto de regalar a la Iglesia nuevos rostros con rasgos amazónicos.

Estos sueños de Francisco son un género literario y teológico especial, son sueños diurnos, como los de Joel (Jl 3,1) y Pedro en Pentecostés (Hch 2,14-17), sueños de la utopía del Reino, sueños de la acción desbordante y misteriosa del Espíritu, sueños que van más allá de los límites eclesiales y se abren al mundo para anunciar vida, liberar de toda esclavitud y llamar a la conversión.

Los tres primeros sueños (social, cultural y ecológico) exponen la belleza de la creación que se manifiesta en la Amazonía: sus ríos, la selva, la riqueza de su fauna y flora, la variedad de su riqueza cultural y religiosa, la sabiduría de sus habitantes que nos enseñan a vivir bien, en armonía con la creación.

Se trata de contemplar la Amazonía, como los pueblos originarios, reconocer su misterio, no solo analizarla, sino amarla, no solo utilizarla, sino sentirnos unidos a ella, para que vuelva a ser nuestra, como una madre (55).

Pero esta belleza está amenazada. Hoy sigue la explotación inmisericorde del territorio, la migración de sus habitantes, la contaminación del río y la selva, las amenazas de muerte.

Frente a esta situación, Francisco lanza un grito profético: el clamor de los pobres y de la tierra clama al cielo (9), es injusticia y crimen, un nuevo tipo de colonialismo (14), es necesario indignarse como hizo Jesús (15), no hay que llamar a los indígenas «salvajes incivilizados» (29), abusar de la naturaleza es abusar del Creador, hipotecando el futuro (42): «La tierra tiene sangre y se está desangrando, las multinacionales le han cortado las venas a nuestra Madre tierra» (42, nota 52). El grito de la Amazonía es como el grito del Pueblo de Dios en Egipto (52).

Solo después de estos tres sueños comienza el sueño eclesial, dirigido a pastores y fieles católicos (61-110), donde recoge gran parte de lo que el *Documento final* había dicho y añade algunas propuestas: potenciar las comunidades de base, que los obispos, sobre todo latinoamericanos envíen misioneros a la Amazonía, reconocer el gran papel misionero de la mujer y de la vida consagrada inculturada, la necesidad de equipos itinerantes para zona fronterizas, valorar a la mujer no por su funcionalidad, sino por su aporte femenino a la Iglesia, fomentar diálogo ecuménico y el diálogo con las religiones autóctonas, con sus simbolismos, mitos e imágenes.

100

Pero omite pronunciarse sobre los dos temas más conflictivos, el tema de la ordenación de indígenas casados y el diaconado femenino.

¿Por qué este silencio? Francisco dice al comienzo de *Querida Amazonía* que no quiere hacer un documento nuevo ni sustituir ni comentar el *Documento final* del Sinodo, sino ayudar a una creativa recepción del camino sinodal (2) e invita a leer detenidamente el *Documento final* (3).

Esto significa que acepta el *Documento final* aprobado y por tanto también todo lo que se aprobó mayoritariamente sobre estos dos temas. Francisco no abre puertas nuevas, pero tampoco cierra ninguna. Es falso afirmar que se prohíbe el sacerdocio de hombres casados y el diaconado femenino: *Querida Amazonía* no dice nada en contra.

Francisco no quiere resolver desde arriba un tema que necesita discernimiento, dentro de una eclesiología de la sinodalidad, centrada en el diálogo y el discernimiento común, ya que lo afecta a todos debe ser discernido entre todos.

Por tanto, no quiere caer ni en el conservadurismo de los que desean que nada cambie, ni en el progresismo ideológico de los que no se interesan especialmente por los indígenas, sino que quieren aprovechar

esta ocasión para promocionar sus ideas. Francisco prefiere resolver los conflictos a un nivel superior, que mantenga las polaridades, buscar una salida por desborde, abrirse al Espíritu (104).

Si Francisco hubiese aprobado estos dos temas eclesiales conflictivos, el horizonte ecológico del Sínodo hubiera pasado inadvertido o desaparecido totalmente de la opinión pública.

En la nota 120 recuerda que el Sínodo aprobó proponer un rito amazónico (116-117 del *Documento final*). Un nuevo rito supone no solo una inculturación litúrgica, sino una inculturación de las estructuras ministeriales, como sucede en los 23 ritos diferentes de la Iglesia Oriental Católica, algunos de los cuales admiten ministros casados; esto posibilitaría que la eucaristía pudiese animar siempre la vida de las comunidades amazónicas.

¿Esta nota puede abrir caminos de futuro, como la nota 351 de *Amoris laetitia* abrió la posibilidad de reconciliación y comunión de los divorciados vueltos a casar?

101

La exhortación postsinodal no aporta novedades teológicas a *Laudato sí*, pero actualiza los cuatro principios de la *Evangelii gaudium*: el tiempo es superior al espacio, la unidad prevalece sobre el conflicto, la realidad es más importante que la idea y el todo es superior a las partes (EG 222-237).

Teóricamente, nada ha cambiado, pero, en realidad, todo es nuevo. La novedad y la riqueza de la *Querida Amazonía* nace de la dimensión experiencial y espiritual del proceso sinodal, que desbordó las expectativas. La exhortación postsinodal es fruto de la novedad siempre insospechada del Espíritu, que actúa desde abajo, desde la periferia, desde los pobres y los descartados, desde la Amazonia y sus pueblos.

Claves teológicas del Sínodo

Como hemos visto, se trata de un sínodo singular, importante y conflictivo.

Singular, porque aborda un tema universal –la ecología integral– pero desde un lugar geográfico muy concreto.

Importante, por la temática que resume el magisterio de Francisco (*Evangelii gaudium*, *Laudato si*, *Episcopalis communio*) y constituye, según algunos, como el punto álgido de su pontificado que abre el camino a la sinodalidad eclesial.

La vida, centro del Sínodo

El título del sínodo, *Amazonia, nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral*, puede generar una cierta perplejidad ante la pluralidad de temas implicados. El tema central es la vida, la vida del territorio amazónico y de sus pueblos, la vida de la Iglesia, la vida del planeta. (*Instrumentum laboris*, IL 8). Y la vida es un tema profundamente bíblico: Dios Padre es el creador de la vida, Jesús ha venido para darnos vida en plenitud (Jn 10,10), el Espíritu Santo es vivificador, Señor y dador de vida.

El tema del sínodo forma parte integrante parte de la misión eclesial de todos los tiempos, prolongar la misión de Jesús que pasó por mundo haciendo el bien y liberando de toda amenaza de muerte (Hch 10,38) que anuncia un Reino de vida, que envía a sus discípulos a dar vida y liberar del mal, que entrega amorosamente su vida para que nosotros tengamos vida, nos libera del pecado y de la muerte, él es la resurrección y la vida (Jn 11,25) y tiene las llaves del reino de la muerte (Ap 1,18).

Esta vida es algo integral, incluye la vida del planeta, la vida humana material, cultural y espiritual de los pueblos amazónicos, la vida plena de las comunidades eclesiales amazónicas; es la vida humana comenzando por lo más elemental y material (*biós*) y siguiendo por lo más espiritual (*psyché*) y es la vida plena, salvífica, divina que nos comunica el Espíritu del Señor resucitado (*zoé*) (IL 11). Corresponde a la Iglesia anunciar y defender la vida y denunciar todas las amenazas de muerte y luchar por la vida.

Metodología del ver y escuchar

La metodología del sínodo no es la *de Lumen Gentium* que comienza a partir de la Trinidad (LG 1-4), sino la de *Gaudium et Spes* que parte de la realidad (GS 1-10). Es la metodología que tiene su origen en los movimientos europeos de la juventud obrera católica (JOC) y que América Latina asumió desde Medellín a Aparecida (excepto en Santo Domingo): ver, juzgar y actuar. Francisco también nos advierte que la realidad es más importante que la idea (EG 231-233).

Pero la novedad del sínodo consiste en que al «ver», se añade el «escuchar», superando así el riesgo de caer en una frialdad sociológica objetiva y distante. Escuchar implica pasar de ser mero agente a ser receptor y paciente, dejarse impactar por la realidad humana, por el clamor del pueblo, como Yahvé escucha el clamor del pueblo explotado en Egipto que sube hasta el cielo (Ex 3,7-10), como Jesús que siente que se le conmueven las entrañas ante el sufrimiento del pueblo que vive como ovejas sin pastor (Mc 6,34). Escuchar es el talante necesario para un juzgar y actuar compasivo ante el dolor ajeno.

Esta actitud de escucha forma parte intrínseca de la sinodalidad de la Iglesia, es decir de una Iglesia en camino conjunto que dialoga y escucha a todos, que sabe que el Espíritu del Señor ha sido derramado sobre toda la humanidad y que el Pueblo de Dios lo ha recibido por los sacramentos de iniciación y que le confiere el sentido profundo de la fe (LG 12).

Por esto, Francisco en Puerto Maldonado (Perú), prefirió escuchar a los indígenas antes que dirigirles su palabra.

103

Añadamos que en el caso de la Amazonía no solo se trata de escuchar al pueblo sino de escuchar a un pueblo pobre que forma parte de aquellos privilegiados bíblicos a quienes han sido revelados los misterios del Reino de Dios (Lc 10,21-22).

Este interés por escuchar concretó en una amplia consulta de la REPAM a los pueblos amazónicos y durante el sínodo en una escucha atenta a las voces amazónicas, no sólo de los obispos de la Amazonía, sino sobre todo de los y las indígenas:

Anitalia Claxi indígena colombiana, le dijo al Papa y a los obispos que leyeran el evangelio del juicio final de Mateo 25; Yesica Pattiachi Tayori, indígena peruana, le dijo al Papa que él está con ellos, pero que está solo y necesita que le ayuden a remar otros obispos; César Leónidas Licuy Grefa, indígena ecuatoriano pidió ayuda pues muchos hermanos suyos son asesinados; Enrique Matareco Pofueco indígena boliviano que apenas podía leer su texto en castellano, acabó cantando en su lengua moxeña, ante el aplauso general de todos,

Varias religiosas que trabajan en la Amazonía afirmaron que ellas juegan un papel pastoral muy importante en la Iglesia amazónica y ante la ausencia de ministros ordenados, ellas bautizan, celebran la Palabra,

casan, asisten a los enfermos y difuntos, incluso «confiesan» dando una bendición a los penitentes.

Actitud profética ante la vida amenazada

La lectura de los aportes de las comunidades indígenas revela que la vida está amenazada por estructuras de muerte, fruto del paradigma tecnocrático y del afán de lucro de grupos financieros, económicos y políticos.

No es que solamente se sientan amenazados en su territorio sino también en su identidad humana, cultural y espiritual, pues la tierra no es un lugar o un objeto, sino un sujeto, la Madre tierra, a la que las multinacionales cortan las venas y esta se desangra. Nunca el pueblo amazónico había estado tan amenazado como ahora.

Ante esta grave situación la Iglesia no puede callar y ha de denunciar proféticamente estas injusticias que afectan a la Amazonia y a todo el planeta. Su silencio sería cómplice de muerte, sería pecado de omisión.

104

El sínodo exige una conversión ecológica como Francisco ya reclamaba en la *Laudato sí* (LS 216-221).

Sin embargo, el sínodo no es agresivo y debería verse de forma positiva, como una llamada al diálogo y a la conversión ecológica de todas las partes implicadas, como una ayuda a superar dificultades y buscar un nuevo orden mundial, a cuidar el planeta tierra, a unir a todos cuantos desean preservar nuestra casa común, asumir con esperanza un futuro mejor, una ecología integral. El sínodo de la Amazonia reviste hoy una providencial actualidad.

Eclesiología de la Iglesia local: una Iglesia amazónica

La Iglesia que nace en Jerusalén es a la vez una iglesia local y universal. Más tarde la Iglesia universal se va configurando como comunión de las Iglesias locales bajo la presidencia en la caridad del obispo de Roma. Las Iglesias locales no son una parte de la Iglesia universal, sino una porción de la Iglesia universal, en las cuales y por las cuales se constituye la Iglesia una y única Iglesia católica (LG 23). El Vaticano II reconoce el valor de las Iglesias locales, con su identidad cultural e histórica propia, su diversidad litúrgica y canónica que enriquecen a la

Iglesia universal (LG 23, SC 37-40; 65, AG 22). La Iglesia es un Pueblo de Dios con muchos rostros (EG 115,121).

El sínodo escucha la voz de las comunidades cristianas amazónicas que en la amplia encuesta realizada expresan, como hemos visto un doble aspecto. Por una parte, agradecen los 500 años de evangelización de la Iglesia misionera que ha fundado y formado las diversas comunidades cristianas a lo largo de siglos, y piden que les sigan ayudando con centros de formación y defendiéndolos contra las actuales agresiones de las multinacionales.

Pero al mismo tiempo lamentan que todavía perviva un sentido colonial y vertical de la misión, poco inculturada y dialogal, con una pastoral más de visita que de presencia estable. Se pide que los misioneros conozcan la lengua y cultura de pueblo y que tengan una visión positiva sobre las capacidades de los indígenas para liderar sus comunidades eclesiales en las diversas formas de misión y de ministerios. Una Iglesia local madura ha de poseer sus propios ministros autóctonos. En este sentido solicitan ministros autóctonos, hombres maduros designados por las comunidades, ya con familia propia, que puedan ser ordenados para la celebración de los sacramentos y dirección de las comunidades; también piden el diaconado femenino, ya que las mujeres, de hecho, son las que dirigen la pastoral,

De ahí la necesidad y legitimidad de hablar de una Iglesia con rostro amazónico, una Iglesia que responda a las necesidades e inquietudes de los pueblos amazónicos, buscando la mejor manera de defender su vida y de anunciar el evangelio de salvación de forma inculturada, en diálogo con su cultura, espiritualidad e identidad histórica, una identidad que va más allá de las diferentes fronteras políticas geográficas de los pueblos. Una Iglesia con rostro amazónico es una Iglesia samaritana, profética, nazarena, misionera, defensora de la vida en todas sus dimensiones, que busca hoy nuevos caminos de evangelización y de inserción pastoral (IL 107-114). El fruto de esta reflexión fue, como ya hemos visto, la constitución no de una Conferencia Episcopal Amazónica sino de la Conferencia Eclesial de la Amazonia (CEAMA).

Aportes de la Amazonia al mundo y a la Iglesia

Es injusto considerar la Amazonia solamente como un conjunto de pueblos pobres que necesitan defensa y protección. Son pueblos diferentes, «otros», con grandes riquezas humanas, culturales y espirituales, con una sabiduría milenaria y ancestral, anterior al cristianismo.

Como el indio Juan Diego que en pleno invierno ofrece rosas al obispo Juan de Zumárraga, la Amazonía ofrece a los obispos reunidos en sínodo y a la iglesia y a toda la humanidad la riqueza de sus flores: la belleza de su naturaleza exuberante y de sus ríos, la propuesta del «buen vivir» y de la búsqueda de «la tierra sin males», es decir una vida en armonía con la naturaleza, con la comunidad y con Dios, una espiritualidad integral, el sentido de celebración y de fiesta, una tradicional sabiduría en el cuidado de la tierra, la salud y los remedios, un concepto de desarrollo y de progreso muy diferente del concepto moderno de progreso tecnocrático que acumula bienes en manos de pocos y destruye la naturaleza.

En un momento de crisis ecológica y humanitaria del planeta, ante la situación de pandemia y de la guerra contra Ucrania, la Amazonía nos ofrece alternativas, no para que reneguemos de los avances positivos del progreso moderno, sino para que aprendamos de los pueblos amazónicos el poder sentirnos parte de la naturaleza, donde todo está conectado y merece respeto y así evitemos el caos de un posible desastre ecológico futuro planetario y evitemos toda forma de violencia.

106

Esta valoración positiva de los pueblos amazónicos no debe conducirnos a la ingenuidad idealista del mito del «*bon sauvage*», ni cerrar los ojos a las deficiencias y errores que afectan toda cultura humana, ni negar la necesidad de la gracia y la salvación de Cristo. Necesitamos siempre discernir, pero es indudable que antes de que llegasen los misioneros a la Amazonía, ya había llegado el Espíritu del Señor, aunque muchos misioneros no lo reconocieran.

Eucaristía e Iglesia

Solo después de haber hablado de la necesidad de defender la Amazonía de las amenazas que la destruyen tiene lugar hablar de la eucaristía. Sin justicia no hay eucaristía, no sería la cena del Señor (1Cor 11.). Antes de ofrecer la ofrenda hay que reconciliarse con los hermanos (Mt 5,23-24). Por esto no deja de ser sospechoso que algunos sectores quieran reducir el sínodo de la Amazonía al tema de ministerios de hombres casados y al diaconado femenino.

La afirmación de Henri de Lubac que resume la tradición patristica «la eucaristía hace la Iglesia, la Iglesia hace la eucaristía», que Juan Pablo II recoge en *Ecclesia de eucharistia*, muestra la centralidad de la eucaristía en la vida cristiana, ya que como dice el Vaticano II, la eucaristía es fuente y cumbre de toda vida cristiana (SC 10; PO 5).

La vida en abundancia que Jesús nos ofrece (Jn 10,10) no es solo el pan material con el que alimenta al pueblo hambriento por lo que el pueblo entusiasmado le quiere nombrar rey, sino el pan de vida de su cuerpo y sangre entregados por la vida del mundo (Jn 6).

La eucaristía posee una dimensión personal, comunitaria, eclesial y social, pero también cósmica, pues en ella la creación, pan y vino, se transfiguran, hacen presente al Señor resucitado y anticipan la escatología de los nuevos cielos y la nueva tierra del Reino.

Por todo ello, no se puede privar durante años enteros a las comunidades de la eucaristía por falta de ministros y por las grandes distancias.

De ahí la urgencia de dotar a las comunidades de ministros ordenados para la evangelización, el servicio y la celebración de los sacramentos, sobre todo la eucaristía.

La consulta a los pueblos amazónicos es clara: piden la ordenación de aquellas personas que la comunidad juzgue aptas para el ministerio, sean célibes o casadas, no solo ancianos. Son las comunidades las que deben elegir y proponer a sus ministros.

El celibato es un gran don y carisma que el Espíritu concede a algunos cristianos. Pero no se puede anteponer una ley eclesiástica como es la del celibato obligatorio para el ministerio presbiteral en la Iglesia latina por encima del derecho divino a la eucaristía.

Hemos de recordar que el celibato no se exigía en la Iglesia primitiva y tampoco es obligatorio en las diferentes Iglesias católicas orientales.

También habría que debatir el diaconado de las mujeres, como se pide en la consulta, que daría a la Iglesia un nuevo rostro femenino y reconocería litúrgicamente el servicio que ya ellas realizan en sus comunidades. Más allá de las diferentes opiniones teológicas sobre si hubo o no diaconado femenino sacramental en el pasado, el Papa tiene poder suficiente para poder instaurarlo por motivos pastorales.

Pero hemos de completar el adagio patrístico «la eucaristía hace la Iglesia» con su contraparte «la Iglesia hace la eucaristía», es decir, sin una comunidad de fe, la eucaristía no tiene sentido, se convierte en un rito mágico.

El Espíritu nos invita a pasar de una Iglesia sacramentalista y clerical a una Iglesia evangelizadora.

A diferencia de una Iglesia sacramentalista, una Iglesia evangelizadora es la que hace lo que hizo Jesús: ante todo anunciar la buena nueva del Reino de Dios, predicar, curar enfermos, comer con pecadores, dar de comer a hambrientos, liberar de toda opresión y esclavitud. Este era el programa de Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-22).

En la última cena ciertamente, Jesús instituyó la eucaristía como pan de vida eterna pero el evangelio de Juan situó en la última cena el lavatorio de los pies y el mandamiento nuevo del amor fraterno (Jn 13,1-20), completando la dimensión litúrgica con la más existencial.

El Concilio Vaticano II afirma que la misión primera de los obispos y presbíteros consiste en anunciar la Palabra de Dios.

El Cardenal Jorge Mario Bergoglio, en el cónclave de su elección como obispo de Roma, ofreció una original interpretación del texto de Apocalipsis 3,20, en el que el Señor llama a la puerta para que le abramos. Ordinariamente se entiende que el Señor quiere que le abramos la puerta para entrar en nuestra casa y cenar con nosotros, pero Bergoglio dijo que lo que el Señor nos pide ahora es que le abramos la puerta y le dejemos salir a la calle.

Por esto Francisco habla de «una Iglesia en salida», hacia las fronteras, hospital de campaña, que huela a oveja, que encuentre a Cristo en las heridas del pueblo y de la Iglesia, cuide nuestra casa común, callejee la fe, como María que fue a toda prisa a visitar a su prima Isabel.

No se trata de convertir a la Iglesia en una ONG o una obra meramente social, pues la eucaristía, memorial de la muerte y resurrección de Jesús, es la cumbre de la vida cristiana, pero solo se va a esta cumbre por el camino de fe y del seguimiento de Jesús.

Desde esta perspectiva quizás se comprenda por qué Francisco en *Querida Amazonía*, antes de descender a la dimensión de los ministerios ordenados, prefiera fortalecer el tejido eclesial de la comunidad amazónica con una fuerte presencia de todo el Pueblo de Dios. Esta comunidad es la que deberá discernir la necesidad de ministros autóctonos ordenados y proponer soluciones concretas.

El Espíritu del Señor actúa desde los últimos

Esta última clave seguramente es la más importante para comprender con profundidad las anteriores claves.

Hay que partir del hecho de que el Pueblo de Dios cree que quien lo conduce es el Espíritu del Señor que llena el universo (GS 11) y que toda la Iglesia, especialmente los pastores y teólogos, han de auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu, las múltiples voces de nuestro tiempo (GS 44), para comprender los planes de Dios y de este modo la Verdad revelada pueda ser mejor percibida (GS 44).

Se trata de la teología de los signos de los tiempos, formulada por Juan XXIII en *Pacem in terris* y que el Vaticano II profundizó en *Gaudium et spes*. El Señor está presente, actúa y se manifiesta en la historia humana a través de acontecimientos y deseos profundos de la humanidad. La historia humana no es homogénea, sino que hay momentos estelares, tiempos de gracia, *kairós*, que llaman a una conversión y cambio profundo hacia el Reino de Dios. Son lugares teológicos privilegiados para captar y profundizar la única revelación de Jesucristo.

109

Pero a lo anterior se añade que este Espíritu que dirige la historia, ordinariamente actúa desde abajo, desde los últimos (*eschatoi*) para que aparezca con más claridad que no es la sabiduría o el poder humano quienes dirigen la historia hacia el Reino, sino el Espíritu que aletea desde el comienzo en el caos originario de la creación (Gn 1,2), el que suscita jueces y profetas en momentos de crisis del Pueblo de Israel, ilumina a la madre de los macabeos en pleno martirio de sus hijos con la fe en la resurrección (2Mc 7,22-23), el Espíritu que hace que mujeres estériles conciban hijos (Gn 11,30; 25,21; 29,31; Lc 1,7,27) y una virgen engendre a Jesús (Lc 1,35), el que derrama sus dones sobre el Mesías (Is 11,1-9), guía la vida y obra de Jesús y le resucita de entre los muertos.

El Espíritu Creador y vivificante actúa desde abajo, desde los últimos para el bien de todos. Por esto, los pobres ocupan un lugar privilegiado en el Pueblo de Dios (EG 197-201)

Este Espíritu presente en el *de profundis* de la historia, en los infiernos (*sheol*), se manifiesta a través de los últimos, pobres, marginados y descartados, es el que ahora clama a través de los pueblos amazónicos, pidiendo justicia en su tierra, libertad para vivir su identidad y su cultura, para que se respete su territorio, la Madre tierra. Al grito de los

pobres se une el grito de la tierra, es el Espíritu del Señor el que clama a través de ellos.

La Amazonía como experiencia sinodal

En 2015, Francisco, al celebrar 50 años de la promulgación de los Sínodos episcopales por Pablo VI, afirmó que la sinodalidad es constitutiva para la Iglesia y que es el camino que Dios espera para la Iglesia del tercer milenio. En *Episcopalis communio* profundiza el tema de la sinodalidad y ha convocado el próximo Sínodo universal 2023-2024. sobre el tema de la sinodalidad.

En el Sínodo amazónico, una de las propuestas aprobadas del *Documento final* fue la constitución de un Organismo Episcopal para la Región Amazónica (DF 115) para poder discernir y llevar a término las decisiones sinodales.

El 29 de junio del 2020, el Papa constituyó oficialmente no un Organismo Episcopal, ni una Conferencia Episcopal Amazónica, sino la Conferencia Eclesial de la Amazonía (CEAMA). Es el primer fruto eclesial del Sínodo.

110

La novedad es que no se trata de una Conferencia Episcopal, sino de una Conferencia Eclesial Amazónica, en colaboración con el CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano), pero con autonomía propia.

Bajo la presidencia del Cardenal Claudio Hummes, formaban parte de esta Conferencia Eclesial no solo obispos representantes de las 7 Conferencias episcopales de países amazónicos, representantes de la REPAM (Red Eclesial Amazónica) y de Caritas, sino también algunos miembros laicos de la Iglesia de la Amazonía: Liliana Franco presidenta de la CLAR (Conferencia latinoamericana de religiosas y religiosos) en representación de la vida consagrada y lo que es más significativo, tres miembros de los pueblos originarios amazónicos: Patricia Gualinga, la Hermana Laura Vicuña y Delio Siticonantzi. La voz de la periferia llega al centro, como ya aconteció en el Sínodo.

A este hecho hay que añadir y que el CELAM deseó promulgar la 6ª Conferencia Episcopal Latinoamericana y Caribeña, luego de la 5ª Asamblea de Aparecida de 2007. Pero Francisco les indicó que organizaran no una nueva Asamblea Episcopal, sino una Asamblea Eclesial Latinoamericana y Caribeña. Esta Primera Asamblea Eclesial de Amé-

rica Latina y el Caribe se reunió en 2021 y concluyó en México, con su Documento final, *Hacia una Iglesia sinodal en salida a las periferias*. Este Documento final es fruto una larga consulta a las bases del pueblo, sobre todo al pueblo de las periferias. Lo importante no es el documento final sino el proceso abierto que implica una conversión a la escucha, al diálogo y al discernimiento común.

Hay una sintonía entre la Asamblea Eclesial Amazónica y la Asamblea Eclesial Latinoamericana y Caribeña: participación sin precedentes, protagonismo de los laicos, mujeres, indígenas y afros, crítica a la estructuras clerical de la Iglesia, promoción de nuevos ministerios masculinos y femeninos, cuidado y defensa de la casa común, etc.

Para algunos observadores expertos (Carlos María Galli, José Antonio de Almeida, Mauricio López, etc) el Sínodo Amazónico, las Asambleas Eclesiales de la Amazonía y de América Latina y Caribe no son un simple remiendo nuevo a un vestido viejo, sino que han abierto un camino nuevo a la sinodalidad eclesial y a nuevas formas de eclesialidad regional y de comunión eclesial de todo el Pueblo de Dios. Ha habido una experiencia de desborde fruto del Espíritu.

Epílogo narrativo

Un grupo de indígenas había llevado consigo al Sínodo dos estatuas de madera que representaban a dos mujeres embarazadas que mostraban en sus vientres la gestación de un nuevo hijo. Eran una imagen y un símbolo de la vida, de la fecundidad, de la tierra madre y de la mujer portadora de vida.

Algunos cristianos ultraconservadores, creyendo que se trataba de ídolos, las robaron y lanzaron al río Tíber. Los *carabinieri* italianos las sacaron del río y las entregaron de nuevo a sus dueños. El Papa, como obispo de Roma, pidió públicamente perdón a los indígenas por este robo, y solicitó que aquellas imágenes fueran llevada al aula sinodal. Fueron colocadas en la mesa de la presidencia sinodal, junto con imágenes de mártires amazónicos.

Más allá de la anécdota histórica, se puede hacer una lectura simbólica de este lanzamiento de estas imágenes al Tíber: la Amazonia ha llegado al Tíber y desde el Tíber ha llegado a todo el mundo. Roma se ha amazonizado y el clamor de los pueblos amazónicos se escucha ahora en todo el mundo. La periferia es el centro.



Eso ha sido el sínodo, la llegada del Amazonas al Tíber y del Tíber a todo el mundo. Francisco pedía que en el sínodo hubiera desborde. El Sínodo ha quedado desbordado. En medio de tensiones y a pesar de nuestras limitaciones, el Espíritu ha sido el actor principal del sínodo. Es el Espíritu Creador, el único capaz de renovar la faz de la tierra.

Pedro Arrupe, místico y profeta

No pretendo escribir una biografía de Pedro Arrupe (Bilbao 1907, Roma 1991), pues ya tenemos las excelentes obras de Pedro Miguel Lamet, *Arrupe un profeta para el siglo XXI*, Madrid, 2002 y de G. La Bella, *Arrupe, General de la Compañía: nuevas aportaciones a su biografía*, Bilbao-Santander, 2007. También su carisma ha sido estudiado con profundidad por Dario Mollá, *Pedro Arrupe, carisma de Ignacio*, Bilbao, Santander, 2015.

Pedro Arrupe no fue un teólogo profesional, sino un hombre con un carisma profético y místico, testigo cercano del Reino que aportó mucho a la renovación teológica de la Compañía de Jesús. y en este sentido forma parte de mis amistades teológicas.

Pedro Arrupe había estudiado medicina y entró en la Compañía de Jesús en 1927. Después de sus años de formación en España, Bélgica, Holanda y Estados Unidos, fue a la misión del Japón en 1938. Luego de un tiempo de inculturación y aprendizaje de la lengua japonesa, en 1942 fue nombrado maestro de novicios en Nagatsuka. Fue testigo el 6 agosto de 1945 de la explosión atómica en Hiroshima y puso sus conocimientos médicos y la ayuda de sus jóvenes novicios de Nagatsuka al servicio de las víctimas de la explosión nuclear. Una experiencia dramática e imborrable de la crueldad de la guerra, de la muerte y de los sufrimientos de miles de víctimas inocentes.

Arrupe aprovechaba sus viajes y charlas sobre el Japón no solo para relatar su experiencia de la bomba atómica, sino para afirmar que Japón se encontraba cultural y espiritualmente en un momento de vacío, de caos espiritual y religioso que podría ser un momento propicio para abrirse el evangelio. Se deberían enviar más misioneros al Japón.

El día 22 de mayo de 1965 Pedro Arrupe fue elegido nuevo Superior General de la Compañía de Jesús.

Una carta de Arrupe

Tres años más tarde, en 1968, publiqué en la revista *Manresa* un largo artículo histórico sobre las relaciones entre Ignacio y Paulo IV (*San Ignacio y Paulo IV. Notas para una teología del carisma*, *Manresa* 40 (1968) 337-362.)

En este artículo narraba las discrepancias y tensiones que a lo largo de los años habían surgido entre Ignacio y Juan Pablo Caraffa, cofundador de los Teatinos junto con San Cayetano. Pero las tensiones crecieron cuando Caraffa fue nombrado cardenal y finalmente elegido Papa, Paulo IV, el 23 de mayo de 1555.

A Ignacio, al escuchar la noticia «se le estremecieron todos los huesos de su cuerpo», pero fue a la capilla a orar y al cabo de un rato salió tan alegre como si la elección hubiera sido de su gusto (FN I,581-582).

Desde esta fecha hasta su muerte, la relación de Ignacio con Paulo IV fue muy difícil y tensa, pues Ignacio sabía que el Papa podía cambiar cosas esenciales de la Compañía o incluso disolverla, como la sal en el agua.

114

Desde enero de 1556 la salud de Ignacio se deterioraba y el 30 de julio, sintiéndose muy enfermo, pidió a Polanco que fuera a San Pedro para pedir la bendición del Papa. Polanco demoró este encargo, pues no creía que fuera tan grave la situación de Ignacio y fue al Vaticano recién al alba del 31 de Julio. Cuando regresó Ignacio ya había fallecido.

Esta es la noche oscura apostólica de Ignacio quien después de buscar la voluntad de Dios y fundar la Compañía de Jesús con una vinculación especial con el Papa, muere pidiendo la bendición de un Papa que puede deshacer a Compañía. De hecho, Paulo IV luego de la muerte de Ignacio, tildó a Ignacio de haber sido un tirano e introdujo el coro en la Compañía.

Envié este artículo sobre la noche oscura de Ignacio a Arrupe, diciéndole que le sirviera de consuelo para sus noches oscuras.

Pero no recibí contestación de Arrupe hasta siete años más tarde:

Roma 28-3-75

Querido P. Codina:

P.C

Le extrañará recibir una carta mía. A lo mejor le extrañará más cuando vea la razón.

Tal vez aún se acuerde Vd. de un artículo que hace unos años (exactamente en 1968) escribió Vd. en Manresa, cuya «separata» tuvo amabilidad de enviarme con la dedicatoria «Al P. General para que le sirva de consuelo en sus noches oscuras. Con todo afecto.»

Pues creo que es un deber decirle que ya entonces fue un consuelo, pero durante la Congregación general lo releí y me consoló mucho en la «noche oscura», no sé si tan oscura como la de S. Ignacio, pero ciertamente «oscura».

He creído, pues, un deber decírselo y agradecerle, para que vea que el esfuerzo que hizo en escribir el artículo y la delicadeza en enviármelo han tenido muy buen efecto, al menos «iluminando la noche oscura del P. General».

Estoy seguro de que de todo ello han de seguirse muy buenos efectos para la Compañía. Ha sido, como decían los Padres de la C.G., «una experiencia única».

Gracias, pues, querido P. Codina, que el Señor le pague en caridad. Pido por este «consolado hermano» en Cristo.

Pedro Arrupe sj.

Las tensiones de Arrupe con Pablo VI

Urbano Valero ha relatado la intensa y complicada relación entre Pablo VI y los Jesuitas (U. Valero, *Pablo VI y los jesuitas*, Bilbao, 2019) y Gianni La Bella ha estudiado la situación de los jesuitas desde el Vaticano II hasta Francisco (G. La Bella, *Los jesuitas. Del Vaticano II al papa Francisco*, Bilbao, 2019)

Pablo VI, antiguo alumno de los jesuitas, tenía un gran aprecio hacia la Compañía de Jesús, manifestado en diversas ocasiones de su pontificado, pero al mismo tiempo sufría profundamente al ver sus deficiencias y reclamaba continuamente la fidelidad a Ignacio y a la rica tradición del pasado de la Compañía. Fue el Papa que pretendió influir más intensamente en la vida de la Compañía, en una relación que produjo numerosos conflictos con la Compañía y su Superior General, Pedro Arrupe.

Al Papa le llegaban críticas de diversas partes de la Iglesia sobre la Compañía, sobre todo de sus publicaciones. En especial le llegaban las tensiones de la Compañía de Jesús española, donde surgieron algunos grupos radicales que querían separarse de la Compañía, para formar «la vera Compañía», pues decían que un vasco había fundado la Compañía de Jesús y otro vasco la estaba deshaciendo.

Este grupo de jesuitas españoles en 1966 escribió un memorial sobre los defectos de la Compañía: salidas, quebranto de la vida comunitaria, deficiencias en la oración, vida de piedad y obediencia, mundanización, juventud desbordada, casas de formación que eran focos de estos conflictos, desprestigio de la Compañía ante obispos y clero, crisis de autoridad.

A este grupo se añadió el llamado grupo de Chamartín que en 1969 escribió otro largo memorial sobre defectos de la Compañía: creciente insumisión al magisterio ordinario del Papa, inseguridad doctrinal, desnaturalización del apostolado social por resabios marxistas, tendencias secularizantes, excesivas experiencias en la formación de los estudiantes, excesivas comisiones que debilitan el gobierno:

La primera gran tensión con Pablo VI aconteció durante la Congregación General 32, convocada por Arrupe y que duró del 2 de diciembre de 1974 al 7 de marzo del 1975. Pablo VI acogió con gran alegría y amor a los miembros de la Congregación 32 y esperaba mucho de ella. En esta Congregación surgieron dos conflictos con Pablo VI (1963-1978), provocados seguramente por malentendidos.

La primera tensión estuvo relacionada con el cuarto voto de obediencia al Papa que emiten no todos los jesuitas, sino solo aquellos sacerdotes considerados de suficiente virtud y competencia teológica (los llamados profesos). La Congregación General quería extender este cuarto voto de obediencia al Papa a todos los miembros de la Compañía.

El Secretario de Estado, Cardenal Jean Villot había afirmado que habría graves dificultades para que la Santa Sede aprobase extender el voto de obediencia al Papa a los no sacerdotes. La Congregación 32 creyó, ¿ingenuamente? que esta indicación no le impedía tratar este asunto y elevar luego una «representación» en el sentido ignaciano al Papa.

Pablo VI vio en este intento una falta de respeto a la tradición de la orden y hubo una serie de malentendidos que contrariaron a ambas partes, el Papa se sintió ofendido y los jesuitas incomprendidos. El 20 de febrero de 1974 Pablo VI llamó a Arrupe y sin dejarle hablar le mandó sentarse y escribir lo que Mons. Benelli le dictaba. Al acabar, Arrupe rompió a llorar.

Esta fue una de las noches oscuras de Arrupe, a las que se refería en la carta que me dirigió.

Superado ya aquel primer momento inicial difícil, siguió adelante la Congregación 32 con la importante redefinición del carisma ignaciano como la opción por la fe y el compromiso con la justicia y los pobres (Decreto 4). La misión de la Compañía se redefinía desde la opción por la justicia y los pobres. Esto generó una nueva tensión entre Pablo VI y Arrupe.

Algunos creyeron que ese Decreto, estaba influido por la teología latinoamericana de la liberación, contaminada por el marxismo y era un peligro de imprevisibles consecuencias para la Compañía. La Santa Sede informó que deseaba examinar los Decretos de la Congregación y que emitiría un juicio sobre ellos. Al final, la Santa Sede los aprobó, pero Pablo VI afirmó que la Congregación 32 no había alcanzado el resultado global que el Papa esperaba.

Arrupe vivió este tiempo de la Congregación 32 como una auténtica noche oscura, como la de Ignacio. Pero las noches oscuras de Arrupe y de la Compañía no hacían sino comenzar.

Arrupe y Juan Pablo II

El 6 de agosto de 1978 murió Pablo VI. Tras el breve pontificado de Juan Pablo I, fue elegido Juan Pablo II.

Juan Pablo II (1978-2005), representa otro momento de la Iglesia post-conciliar. Se ha dicho que era postmarxista y abierto en lo social, con-

servador y preconciliar en lo eclesial. No conocía mucho la Compañía de Jesús y aunque estuvo cordial con Arrupe, mostró sus recelos sobre el estado de la Compañía y su Superior General. Son dos personalidades que, a pesar de su estima recíproca, no consiguen establecer la justa sintonía. Algo semejante a las personalidades de Ignacio y Paulo IV, Caraffa.

En estos años Arrupe despliega gran actividad. En 1979 asiste a Puebla a la 3ª Conferencia del Episcopado Latinoamericano, donde se proclama la opción por los pobres. Son años de grandes tensiones políticas, sociales y eclesiales, que afectan a la Compañía, sobre todo de América Latina: el Consejo Episcopal de América Latina (CELAM) pasa de presidentes brasileños muy abiertos, a colombianos conservadores; hay tensiones de la Conferencia Latinoamericana de religiosos-as (CLAR) con Roma, acusada de magisterio paralelo. Es asesinado en El Salvador el P. Rutilio Grande y hay una amenaza de muerte a los jesuitas de El Salvador (concretamente a la Universidad Centroamericana UCA) que optan por no abandonar el país.

Arrupe crea en diciembre de 1979 el Servicio Jesuita de Refugiados (SJR), impresionado por el *boat people*, los balseros vietnamitas que buscaban puertos de refugio. El 21 de marzo de 1980 es asesinado en Bolivia el jesuita Luis Espinal y dos días después, Monseñor Oscar Romero; en diciembre de 1980 Arrupe escribe una carta sobre el análisis marxista donde distingue las legítimas aspiraciones a la liberación y la justicia de los medios de análisis de la realidad, a veces impregnados por la ideología marxista

Al mismo tiempo Arrupe escribe textos profundos y muy inspiradores sobre la dimensión trinitaria del carisma ignaciano, la misión apostólica del carisma ignaciano, servir al Señor y a su esposa la Iglesia, sobre nuestro modo de proceder, inculturación y el discernimiento comunitario, la caridad como raíz de nuestra vida, etc.

Sin embargo, durante este tiempo le llegaban a Juan Pablo II muchas críticas sobre la Compañía que provienen de grupos conservadores, de sectores de la Compañía y también de obispos que querían una separación y división en la Compañía; el mismo Juan Pablo I tenía preparado un texto muy crítico para los jesuitas que luego pasó a manos de Juan Pablo II y que este entregó a Arrupe.

Se les acusa de causar confusión entre los fieles, de tener actitudes secularizantes, pasar del conservadurismo al laxismo, no tener en

cuenta el magisterio de la Iglesia, les exhorta a ser fieles a su tradición y al magisterio eclesial, etc.

Arrupe en 1980, con el voto casi unánime de los Provinciales y el voto favorable de sus consejeros pidió al Papa poder dimitir y convocar una Congregación general. Le mueve a ello la edad, la salud y sobre todo el deseo de que otro General pueda mejorar las relaciones con la Santa Sede de las que Arrupe se siente como un estorbo. El Papa no se lo permitió y le pidió que se quedase en el cargo, posiblemente pensando que la Compañía de Jesús no estaba madura para otra nueva elección.

Una noche muy oscura

El 7 de agosto de 1981, Arrupe al regresar a Roma de un viaje a Filipinas, sufrió una trombosis por derrame cerebral que lo dejó sin habla y medio cuerpo paralizado, fue hospitalizado y recibió la unción con plena lucidez el 8 de agosto.

119

Arrupe había nombrado Vicario General para cualquier emergencia al norteamericano Vicent O'Keefe que debía regir la Compañía y convocar una Congregación General para elegir al nuevo General.

El 6 de octubre de 1981, dos meses después de la trombosis, el Cardenal Agostino Casaroli se dirige a la Curia General de la Compañía de Jesús y le lee a Arrupe que está en la enfermería, una carta autógrafa de Juan Pablo II en la que decía que la Compañía no podía convocar una Congregación General y que Juan Pablo II nombraba Delegado Pontificio suyo al P. Paolo Dezza, ayudado por el P. Giuseppe Pittau, Provincial del Japón. Arrupe lloraba.

En el fondo se desautorizaba la línea de gobierno de Arrupe y se interrumpía el proceso constitucional (O'Keefe, una nueva Congregación General, etc.). El Papa no tenía simpatía ni por O'Keefe ni por el francés J. Y. Calvez experto en marxismo, a los que consideraba demasiado progresistas. Había pensado también en nombrar Delegado Pontificio a Carlo Martini, arzobispo de Milán. Al final optó por Paulo Dezza, figura histórica en la Compañía, brillante filósofo metafísico, ex rector de la Gregoriana y confesor de Pablo VI, muy apreciado en el Vaticano. En la Congregación General 31 fue uno de los candidatos a General junto con Arrupe.

Esta decisión de Juan Pablo II, según él, una de las más difíciles de su pontificado, se debe situar en el clima general de la Iglesia de aquellos años en la que los religiosos se sienten como marginados ante el florecimiento de los nuevos movimientos eclesiales. Juan Pablo II también hizo advertencias críticas a los Franciscanos OFM, Siervos de María, Dominicos y a la Unión de Superiores Generales.

La Compañía de Jesús aceptó con obediencia esta decisión, aunque con mucho dolor. Los que se alegraron fueron los jesuitas del Este europeo. Los jesuitas alemanes mostraron turbación y preocupación. K. Rahner y 18 jesuitas alemanes escribieron a Juan Pablo II que aunque habían rezado, no podían ver en esta medida administrativa «el dedo de Dios», pues la fe y la experiencia enseñan que la más alta autoridad de la Iglesia no está exenta de errores. Para los jesuitas franceses es una prueba de la fe que pide, serenidad y obediencia, los jesuitas canadienses piden se rece por Dezza y los jesuitas de USA se preguntan por el fruto y las implicaciones jurídicas que esta decisión producirá. El historiador jesuita norteamericano John O'Malley escribe sobre todos los conflictos habidos en cinco siglos de historia de la Compañía, cuyo punto álgido fue la supresión de la Compañía de Jesús en 1773 por Clemente XIV, hasta ser restaurada por Pío VII en 1814. (J.O'Malley, *Los jesuitas y los Papas*, Bilbao 1917)

Dezza y Pittau actúan con prudencia y discreción de 1981 al 1983, visitan al Papa, apagan los temores del Papa sobre la Compañía, el 31 de diciembre de 1981 Juan Pablo II luego del *Te Deum* en el Gesù visita a Arrupe quien entrecortadamente le renueva su obediencia y la de toda la Compañía. Después de la cena, el Papa vuelve a visitar a Arrupe. Esta visita contribuyó a diluir tensiones y serenar los ánimos.

El Papa recibe a los provinciales el 27 de febrero de 1982, explica que tomó esta determinación por el amor que tiene a la Compañía, felicita a los jesuitas por haberla aceptado con abnegación y obediencia, con espíritu ignaciano, agradece la misión de Arrupe. El Papa desea que los jesuitas se dediquen a la aplicación del concilio, como Ignacio hizo con Trento, concentrándose en ecumenismo, diálogo con religiones no cristianas y ateísmo. Esto supone una formación intelectual y espiritual sólida y verdadera. Pone tres ejemplos de la compañía del pasado: Francisco Javier, Ricci y las reducciones del Paraguay. En el trabajo por la justicia han de mantener el carácter sacerdotal de su vocación, su trabajo no es el del político, sindicalista o asistente social, sino la del religioso. Les exhorta a obedecer no solo al Papa sino también a los



Dicasterios a la curia vaticana.

En diciembre del 1982 Juan Pablo II permite la convocatoria de la Congregación General 33 que se convoca el 83. Arrupe presenta su dimisión y es elegido P. General el holandés Peter Hans Kolvenbach.

En su renuncia de despedida Arrupe dijo que toda su vida había deseado estar en manos de Dios y que era lo que seguía queriendo, con una diferencia, que ahora toda la iniciativa la tenía el Señor. Un interminable aplauso de los congregados acogió esta despedida de Arrupe.

Un silencio elocuente

Durante diez años Arrupe permaneció en la enfermería de la Curia General, muy lúcido, pero sin casi poder hablar, recibía algunas visitas, pero callaba y rezaba, en silencio.

Sin duda en esta última etapa de su vida repasa como en una película toda su vida y actividad: el Japón y la bomba atómica, sus intensos 16 años de Generalato, el Vaticano II, sus visitas a toda la Compañía, su participación en la Unión de Superiores Generales, sus numerosas entrevistas, charlas y conferencias, asistencia a congresos y asambleas, la Congregación 32 con la opción por una fe unida a la justicia, su intuición profética de crear un servicio jesuita para los refugiados y su petición de acoger a los *boat people* que huían por por el océano en busca de algún puerto hospitalario.

Sin duda recordaba sus diferentes cartas. En una carta sobre el Sagrado Corazón de Jesús, pedía poner solo en él la esperanza. Su escrito acerca de su eucaristía diaria en su «catedral» donde vivía intensamente su estrecha comunión con el Señor, refleja una profunda experiencia espiritual que en estos años de silencio se profundiza y prolonga, con una aceptación esperanzada del misterio de la cruz y la resurrección. Y siempre con la sonrisa en los labios y un profundo amor a la Iglesia y gran devoción al Papa.

Arrupe, estando en la enfermería, pedía le bajasen en silla de ruedas los domingos a la tarde para saludar a Juan Pablo II cuando pasaba por delante de la Curia de la Compañía para celebrar la eucaristía en parroquias vecinas.

Su silencio ahora es más elocuente que sus palabras. Su vida es una ofrenda callada por la Compañía, la Iglesia y el mundo. Ahora vivía lo que en el *Katholikentag* de 1970 había afirmado: «Tan cerca de nosotros no había estado el Señor, acaso nunca, ya que nunca habíamos estado tan inseguros».

Arrupe fallece el 5 de febrero de 1991. Se ha introducido en Roma su causa de beatificación.

Ignacio Ellacuría decía que Arrupe fue para la Compañía de Jesús, lo que Juan XXIII fue para la Iglesia. Arrupe es un santo de nuestro tiempo.

Su figura ha influido transversalmente en todos los ministerios de la Compañía de Jesús, también en el ministerio teológico. En concreto el decreto 4º de la Congregación General 32 sobre fe y justicia, influyó muy positivamente en la orientación teológica y pastoral de la Compañía de Jesús.

Pero Arrupe no era un ingenuo, en el Decreto 4 de la Congregación General 32 sobre fe y justicia n.º 46 se decía: «No trabajaremos, en efecto, en la promoción de la justicia sin que paguemos un precio. Pero este trabajo hará más significativo nuestro anuncio del Evangelio y más fácil su acogida».

El asesinato de Ellacuría y la misma muerte en silencio de Arrupe son un ejemplo de la verdad de este anuncio profético.

Conclusiones

Enriquecido de cuanto ganaste en el camino y sin aguardar a que Ítaca te enriquezca, Ítaca te brindó un hermoso viaje (C Kavafis).

Tras este largo viaje podemos sacar algunas conclusiones de todos estos testigos teológicos del Reino, de todas estas personas maestras y amigas.

Hemos comenzado en el preconcilio, en una Iglesia de Cristiandad, una eclesiología jerarcológica, que se consideraba el Reino de Dios en la tierra, una eclesiología sin laicado ni carismas, sin Pneumatología, bajo el ámbito de una teología más centrada en el magisterio eclesial (*Denzinger*) que en la Escritura, una teología apologética contra arrianos, pelagianos, protestantes, modernistas y marxistas.

123

Esta densa muralla teológica comenzó a resquebrajarse hacia 1950, luego de la segunda guerra mundial, con la aparición de los movimientos bíblico, patristico, litúrgico, ecuménico, social, laical y pastoral, que abrieron el camino hacia la renovación del Vaticano II.

El Vaticano, surgido carismáticamente por un anciano pobre, sencillo, bueno y medio marginado, Roncalli- Juan XXIII, inició un doble movimiento: una vuelta a las fuentes de la fe (*ressourcement*) y una puesta al día al discernir los signos de los tiempos (*aggiornamento*).

Aparece la Iglesia como Pueblo de Dios en marcha hacia el Reino de Dios, con diferentes dones y carismas jerárquicos y no jerárquicos, animada por el Espíritu que está presente en Iglesias, religiones y toda persona de buena voluntad, una Iglesia que es humana y divina, en diálogo con el mundo, abierta a los signos de los tiempos y respetuosa de la libertad religiosa. Del inicio del Vaticano II ya han pasado 60 años.

El cambio desde preconcilio al Vaticano II se refleja en el capítulo centrado en Sant Cugat del Vallés.

En torno al 68, tanto el mayo universitario como la conferencia latinoamericana de Medellín se abrieron a nuevas dimensiones. En este clima

surgen teologías sensibles a la justicia y a los pobres, como la teología de la liberación y más tarde el diálogo interreligioso e intercultural, tal como aparece en los capítulos dedicados a Ellacuría, Casaldáliga, Siquier y a los pobres como lugar teológico. Sintonicé con esta corriente teológica a través de amistosos encuentros y publicaciones, Amerindia, etc.

Pero tanto la teología del Vaticano II como la de la liberación acusan una cierta falta de Pneumatología, lo cual me llevó a buscar otros testimonios en el Oriente cristiano. Este es el sentido del capítulo sobre Olivier Clément, la teología y sobre todo la Pneumatología oriental.

Solo más tarde comencé a percibir la importancia de la visión femenina en la teología y sus novedosos aportes a la lectura bíblica, a la tradición y a la Iglesia y la sociedad. Esto se refleja en el capítulo sobre Mujeres teólogas.

Actualmente el tema de la ecología integral se abre camino ante la grave crisis ecológica y del medio ambiente y *Laudato sí* nos ofrece un rumbo luminoso y profético. Pero como en casos anteriores no he abordado el tema de manera magistral y teórica, sino de forma narrativa, a través de mi participación en el Sínodo de la Amazonía.

Pero este Sínodo, más allá de la problemática amazónica y ecológica se convirtió de hecho en una experiencia piloto de sinodalidad, que abrió caminos hacia la sinodalidad eclesial y al Sínodo de la sinodalidad de 2022-2024.

La propuesta de la sinodalidad que encabeza el Papa Francisco, tiene raíces bíblicas (Hch 2, 42-47; 15,28; Gal 2.) y en el fondo explicita el concepto de Iglesia Pueblo de Dios del Vaticano II (LG II), el sentido de fe los fieles, infalibles en su creencia por la unción del Espíritu (LG 12), asume la importancia de la Iglesias locales y del diálogo y abre la colegalidad a la Iglesia universal.

Estamos ante una nueva perspectiva eclesiológica, una pirámide eclesial invertida, sin clericalismo patriarcal, ni élites culturales, religiosas y espirituales de unos pocos frente al silencio de la base, una Iglesia abierta, que sale a las periferias, hospital de campaña, una Iglesia comunión, participación y misión, que a través de la sinodalidad y el Sínodo desea que germinen sueños, profecías ilusiones y esperanzas, se curen heridas del pasado, se tejan relaciones, unos aprendan de otros, todos escuchen y enseñen.

Todo esto supone confiar en el desborde del Espíritu que siempre des-
concierta por la novedad y radicalidad de sus propuestas. Por esto he
dedicado un largo capítulo al Sínodo amazónico.

A la naciente primavera eclesial del Vaticano II siguió un duro invierno
eclesial, con represiones y amonestaciones a centenares de teólogos
y personas proféticas, como Pedro Arrupe, al que se dedica el último
capítulo.

A la sinodalidad que, según Francisco, es lo que el Señor espera para
la Iglesia del tercer milenio, seguirán otros nuevos signos de los tiem-
pos que, abrirán nuevas posibilidades eclesiales y teológicas y nuevas
comunidades teológicas.

Pero esta apertura a los nuevos signos de los tiempos, es ya otra his-
toria, una historia que ya no me toca escribirla a mí, sino a las nuevas
generaciones y a sus futuras amistades teológicas, abiertas al siempre
novedoso desborde del Espíritu, ya que como se dice en América La-
tina, «Diosito nos acompaña siempre».



Últimos títulos

18. *Capital e ideología. Selección de textos*. José I. González Faus
19. *COVID-19: más allá de la pandemia*. Joan Carrera i Carrera
20. *Mi experiencia del Sínodo para la Amazonía*. Víctor Codina
21. *Valores, emociones, trabajo y vida: El reto de la conciliación*.
Alfons Calderón
22. *Conflictos olvidados*. Varios Autores
23. *A los sesenta años del Vaticano II*. Víctor Codina

La **Colección Virtual** es una recopilación de materiales publicados exclusivamente en la web. Aquí encontrarás cuadernos que por su extensión o por su formato y estilo diferentes no hemos editado en papel, pero que pensamos tienen el mismo rigor, sentido y calidad que los Cuadernos CJ. Deseamos que circulen por la red, y para ello contamos contigo.

Encontrarás los cuadernos de esta colección en:
www.cristianismeijusticia.net/es/coleccion-virtual



COLECCIÓN
VIRTUAL

Cristianisme i Justícia

Roger de Llúria, 13, 08010 Barcelona
933 172 338 • info@fespinal.com
www.cristianismeijusticia.net

